

THEOLOGIA DOGMATICA

VOL. I. INTRODUCTIO IN UNIVERSAM THEOLOGIAM
DE REVELATIONE
DE LOCIS THEOLOGICIS
DE DEO UNO

EMMANUEL DORONZO, O. M. I.

ST. KVfrS 00HΓΓ
ST. feiARio, KAKùaS

APUD AUCTOREM
THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA
WASHINGTON, D. C.

Imprimatur:

IFrancisus Peralta. Episcopus Victoricensis
Victoriae, 4 iulii 1966

Nihil obstat:

Ignatius Onatibia, Censor deputatus

Imprimi poles/:

J.-Ch. Lafruboise, O. M. I.. Superior provincialis

Nihil obstat:

J. FerrecCHIA. Censor deputatus

, 1 0

Copyright 1966 by Emmanuel Doronzo

Washington, D. C., U. S. A.

Omnia iura vindicabuntur

Editorial Montepio Diocesano.— San Antonio, 10.—Vitoria (Espafia)
UcpdsKo Legal V1-716-1%6.

PRAEFATIO

Scholasticum hoc manuale aliis eiusdem generis operibus adicere, frustraneum non videtur, attenta continuata evolutione scientiae sacrae, quoad suam materiam et methodum. In tractatum distributione per quatuor volumina, iuxta totidem theologici curriculi periodos, unum tantum discrimen a consueto more introduximus, quod a pluribus ceteroquin modernis theologis advocatum est, ut scilicet tractatus De Ecclesia, dogmatice praecipue concinnatus, divellatur a suppositio titulo ac loco theologiae apologeticae vel fundamentalis et collocetur in theologia dogmatica ac speciali, post tractatum De Verbo Incarnato, cuius est logica quaedam continuatio. Unde sequenti modo materiam distribuimus'. Vol. I. Introductio in universam theologiam. De revelatione. De locis theologicis. De Deo Uno. Vol. II. De Deo Drino. De Deo creante et elevante. De gratia. Vol. III. De Verbo Incarnato. De B. Virgine. De Ecclesia. Vol. IV. De sacramentis. De novissimis.

Methodum autem sequimur positivam simul' ac speculativam, quarum alterutra deficiente, desciscit ipse vigor theologiae. In huiusmodi doctrinali aequilibrio, ex una parte modernis exigentiis ac temperamento satis fit, et ex alia parte nihil indebite subtrahitur solido illi speculationis patrimonio quod veneranda Scholasticorum antiquitas per saecula cumulavit.

ORDO PARTIUM

INTRODUCTIO IN UNIVERSAM THEOLOGIAM

<i>CAPUT I. DE EXISTENTIA THEOLOGIAE</i>	4-32
Quaestio I. De generali notione theologiae	4-7
Quaestio II. De possibilitate, convenientia ac necessitate theologiae	7-20
Quaestio III. De historia theologiae	20-32
<i>CAPUT II. DE ESSENTIA THEOLOGIAE</i>	33-84
Quaestio I. De scientifica definitione theologiae	33-49
Quaestio II. De proprietatibus theologiae	49-69
Quaestio III. De muneribus theologiae	69-76
Quaestio IV. De methodo theologiae	77-84
<i>CAPUT III. DE DIVISIONE THEOLOGIAE</i>	85-92
DE REVELATIONE (<i>Theologia fundamentalis apologetica</i>)	
<i>Introductio</i>	93-118
<i>CAPUT I. DE ESSENTIA REVELATIONIS (Apologetica theorica)</i>	119-272
<i>Articulus I. De ipsa revelatione</i>	119-176
Quaestio I. De notione revelationis	119-130
Quaestio II. De possibilitate revelationis	130-158
Quaestio III. De convenientia et necessitate revelationis	159-176
<i>Articulus II. De credibilitate revelationis</i>	176-212
Quaestio I. De notione credibilitatis	179-184
Quaestio II. De necessitate credibilitatis	185-202
Quaestio III. De demonstrabilitate credibilitatis ex parte subiecti	202-209
Quaestio IV. De demonstrabilitate credibilitatis ex parte obiecti, seu de criterio revelationis vel motivis credibilitatis, generaliter spectatis	209-212
Quaestio V. De demonstrabilitate credibilitatis per criteria subiectiva	213-228
Quaestio VI. De demonstrabilitate credibilitatis per criteria obiectiva intrinseca	228-232
Quaestio VII. De demonstrabilitate credibilitatis per criteria obiectiva extrinseca, et primo per miracula	232-261
Quaestio VIII. De demonstrabilitate credibilitatis per obiectivum extrinsecum criterium prophetiae	262-272
<i>CAPUT II. DE EXISTENTIA REVELATIONIS (Apologetica practica)</i>	273-397
<i>Articulus I. De ipso facto revelationis, seu de Christi testimonio</i>	274-306

ORDO PARTIUM

Quaestio	De Christi testimonio circa suam dignitatem mes- sianicam	275-281
Quaestio II.	De Christi testimonio circa suam dignitatem di- vinam	281-289
Quaestio III.	De Christi testimonio circa suum munus magis- teriale	289-294
Quaestio IV.	De Christi testimonio circa foundationem clesiae, seu Regni Dei	294-306
<i>Articulus II. De credibilitate facti revelationis</i>		307-397
Quaestio	De demonstratione credibilitatis revelationis per criteria subiectiva	307-311
Quaestio II.	De demonstratione credibilitatis revelationis per criteria obiectiva intrinseca, et primo per subli- mitatem doctrinae christianae	312-316
Quaestio III.	De demonstratione credibilitatis revelationis per mirabiles fructus sanctitatis	316-327
Quaestio IV.	De demonstratione credibilitatis revelationis per mirabilem Ecclesiae propagationem, eiusque ca- tholicam unitatem et invictam stabilitatem	328-340
Quaestio V.	De demonstratione credibilitatis revelationis per criteria obiectiva extrinseca, et primo per mi- racula physica	340-356
Quaestio VI.	De demonstratione credibilitatis revelationis maximum miraculum resurrectionis Christi	357-369
Quaestio VII.	De demonstratione credibilitatis revelationis per prophetias a Christo prolatas	369-379
Quaestio VIII.	De demonstratione credibilitatis revelationis per prophetias de Christo prolatas in A. T.	379-397
<i>Conclusio tractatus de revelatione</i>		397-398

DE LOCIS THEOLOGICIS (*Theologia fundamentalis
dogmatica*)

<i>Introductio</i>	399-403
--------------------	---------

CAPUT I. DE THEOLOGICORUM LOCORUM DETERMINATIONE
ET VALORE

Quaestio I.	De locis theologicis in genere	404-407
Quaestio II.	De Scriptura	407-420
Quaestio III.	De Traditione	420-439
Quaestio IV.	De Ecclesia credente	439-443
Quaestio V.	De Ecclesia docente	443-447
Quaestio VI.	De auctoritate Patrum	447-460
Quaestio VII.	De auctoritate Theologorum	460-478
Quaestio VIII.	De ratione humana	478-481
Quaestio IX.	De auctoritate philosophorum	481-485
Quaestio X.	De historia humana	485-490

<i>CAPUT II. DE THEOLOGICORUM LOCORUM OBIECTO, SIVE</i>		
<i>THEOLOGICIS QUAESTIONIBUS</i>		491-542
Quaestio I.	De clogmate	491-513
Quaestio II.	De conclusione theologica	513-526
Quaestio III.	De notis et censuris theologicis	526-542
<i>Conclusio tractatus: Methodologia practica</i>		542-544
DE DEO UNO		
<i>Introductio</i>		545-549
<i>CAPUT I. DE EXISTENTIA DEI</i>		550-647
Quaestio I.	De necessitate demonstrationis existentiae Dei	550-573
Quaestio II.	De possibilitate demonstrationis existentiae Dei	573-606
Quaestio III.	De demonstratione existentiae Dei	606-647
<i>CAPUT II. DE ESSENTIA DEI, SEU DE ATTRIBUTIS</i>		
<i>ENTITATIVIS</i>		648-767
Quaestio I.	De physica essentia Dei	650-658
Quaestio II.	De metaphysica essentia Dei	658-664
Quaestio III.	De simplicitate Dei	664-673
Quaestio IV.	De unitate Dei	673-684
Quaestio V.	De perfectione Dei	684-687
Quaestio VI.	De bonitate Dei	688-690
Quaestio VII.	De infinitate Dei	691-695
Quaestio VIII.	De immensitate et ubiuitate Dei	695-703
Quaestio IX.	De immutabilitate Dei	703-707
Quaestio X.	De aeternitate Dei	708-715
Quaestio XI.	De veritate Dei	715-718
Quaestio XII.	De cognoscibilitate Dei per lumen rationis	718-726
Quaestio XIII.	De supernatural! Dei cognoscibilitate per gratiam	726-727
Quaestio XIV.	De cognoscibilitate Dei per visionem beatificam	727-742
Quaestio XV.	De medio subiectivo visionis beatificae, seu lumine gloriae	742-748
Quaestio XVI.	De exclusionem medii obiectivi in visione beatifica	748-751
Quaestio XVII.	De obiecto visionis beatificae intensive considerato	751-754
Quaestio XVIII.	De obiecto visionis beatificae extensive considerato	754-759
Quaestio XIX.	De incomprehensibilitate Dei	759-764
Quaestio XX.	De ineffabilitate Dei	764-767
<i>CAPUT III. DE OPERATIONE DEI, SEU DE ATTRIBUTIS</i>		
<i>OPERATIVIS</i>		768-892
Quaestio I.	De vita Dei	768-770
Quaestio II.	De potentia Dei	770-775
Quaestio III.	De existentia scientiae Dei	775-779
Quaestio IV.	De obiecto scientiae Dei	779-793
Quaestio V.	De efficacitate scientiae Dei	793-797
Quaestio VI.	De medio scientiae Dei	797-808

ORDO PARTIUM

Quaestio VII.	De existentia voluntatis Dei	808-812
Quaestio VIII.	obiecto voluntatis Dei	812-814
Quaestio IX.	libertate Dei	814-822
Quaestio	affectibus et virtutibus voluntatis Dei	822-826
Quaestio XI.	De voluntate Dei relate ad malum	826-832
Quaestio XII.	De voluntate Dei salvifica	832-850
Quaestio XIII.	De providentia Dei	850-859
Quaestio XIV.	De praedestinatione et reprobatione.—Quaestio dogmatica	859-869
Quaestio XV.	De praedestinatione et reprobatione.—Contro- versia theologica	869-882
Quaestio XVI.	De effectu praedestinationis	882-884
Quaestio XVII.	De incertitudine praedestinationis	884-892
INDEX ANALYTICUS		893-924

INTRODUCTIO

IN UNIVERSAM THEOLOGIAM

1. Totius theologiae materiae tractationi praemittimus sermonem de indole ipsius scientiae sacrae, generaliter spectatae, ut mos est etiam in aliis scientiis et exigit ipsum rei momentum, praecipue in moderna aetate, cum plures doctorum discordiae ac dissensiones vertant circa ipsam naturam et methodum theologiae, vel in his radiceantur. Propterea iam ab antiquis temporibus sacri doctores huiusmodi introductionem praemittere consueverunt.

Iam apud Patres et in subsequent! tempore praescholastico, quaedam introductoria elementa traduntur, ad modum principiorum theologicorum, sparsa tamen in amplioribus operibus, uti apud Origenem (*De principiis*), Chrysostomum (*De sacerdotio*), Augustinum (*De doctrina ebristiana*), Cassiodorum (*Institutiones*), Isidorum Hispalensem (*Etymologiae*), Rabanum Maurum (*De clericorum institutione*). Vera tamen ac distincta introductio coepit concinnari in medio aevo, una cum ipsa scientifica tractatione theologiae.

Primus eam proposuit Hugo a S. Victore (t 1141) in suo opere *Eruditionis didascalicae libri septem*}. Est tamen nimis diffusa introductio, nec satis scientifice ordinata. Plures ex posterioribus theologis, praesertim saec. 13, aptiores attentarunt introductiones, quarum perfectus typus est ea quam per decem articulos elaboravit S. Thomas in prima quaestione suae Summae Theologiae, agens de necessitate, natura, obiecto ac methodo «sacrae doctrinae». Apud posteriores, introductio assumpsit magis ac magis aspectum methodologicum, quo scilicet modo ac methodo theologia tractanda sit. Id provocavit tum verus abusus scholasticism! in scientia sacra eiusque impugnatio per Humanistas (nominatim Erasmus) et Protestantes, tum evolutio theologiae positivae post Cone. Tridentinum (opera praecipue Melchioris Cano, Petavii et Thomassini), quae culmen attigit apud moderniores doctores, iam quaestionem methodologicam ita prementes ut exinde attingatur et in controversiam vertatur ipsa quaestio de vera natura et proprio obiecto scientiae theologiae.

1 ML 176.739-838. Originalis titulus videtur fuisse *Didascalion*. Liber tamen septimus, in editionibus relatus, ad rem non pertinet, sed est distinctus tractatus de operibus trium dierum.

2. Praecipuas introductiones exararunt, ante nostrum aevum: Ioannes Gersonius († 1429), quatenus tradit plura elementa methodologica in variis suis operibus, Erasmus († 1536) in distincto opusculo *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, I. Latomus, *De trium linguarum et studii theologici ratione* (Lovanii 1519) et Melchior Cano († 1560) in ampliori suo opere *De locis theologicis*.

Nostro aevo, inde a fine circiter saeculi elapsi, peculiare extensa aequae monographiae de introductione in theologiam multiplicatae sunt, praecipue auctoribus:

C. Schazler, *Introductio in S. Theologiam dogmaticam*, Ratisbonae 1882.

G. Kihn, *Encyclopédie und Methodologie der Théologie*, Freiburg 1892.

T. Zigliara, *Propaedeutica ad S. Theologiam*, ed. 4, Romae 1906.

C. Krieg, *Encyclopadie der theologischen Wissenschaften*, ed. 2, Freiburg 1910.

A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910; ed. 2, 1932.

I. Lottini, *Introductio ad S. Theologiam*, ed. 2, Romae 1911.

J. B. Haring, *Einführung in das Studium der Théologie*, Graz 1911.

É. d'Herbigny, *La théologie du révélé*, Paris 1921.

R. M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris 1922.

R. Rabreau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris 1926.

A. H. M. Lepicier, *Tractatus de sacra doctrina*, Romae 1927; ed. 3, 1932.

Th. Pegues, *Propaedeutica thomistica ad sacram theologiam*, Augustae Taurinorum 1931.

J. Bilz, *Einführung in die Théologie*, Freiburg 1935.

Th. Soiron, *Heilige Théologie*, Regensburg 1935.

P. Wyser, *Théologie als Wissenschaft*, Salzburg-Leipzig 1938.

A. Stolz, *Introductio in S. Theologiam* («Manuale theologiae dogmaticae», auctoribus Stolz et Keller, fasc. 1), Friburgi 1941.

M.-J. Congar, «Théologie», *Dictionnaire de théologie catholique* X-1 (Paris 1946) 341-502.

Ch. Journet, *Introduction à la théologie*, Paris 1947.

G. M. Rosehini, *Introductio in S. Theologiam*, Romae 1947.

B. M. Xiberta, *Introductio in S. Theologiam*, Matriti 1949.

J. Beumer, *Théologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953.

G. M. Camps, *Bases de una metodolôgia teolôgica*, Montserrat 1954.

C. M. Berti, *Methodologiae theologiae elementa*, Romae 1955.

V. Morel, *Inleiding tot de Théologie*, Anvers 1955.

E. Gonzalez, *Manual de introducción a la teologia*, Salamanca 1959.

A. Kolping, *Einführung in die katholische Théologie*, Münster 1960.¹

¹ Praetermittimus aptas introductiones relatas ad initium variorum operum ac manualium theologiae, necnon litteraturam periodicam de hac re. In quo campo fructuose consuluntur: R. Garrigou-Lagrange, ad initium sui tractatus *De revelatione*; M. Brown-

3. Omnes quaestiones, quae ad introductionem referuntur, colligi possunt sub tria capita, quae exponuntur in ipsa introductione S. Thomae, scilicet de theologiae *existentia, essentia et divisione*.

ne, «De natura revelationis et de methodo theologiae», *Problem scelti di teologia contemporanea* («Analecta Gregoriana», vol. 68, Romae 1954) 7-16; C. Colombo, «La metodologia e la sistemazione teologica», *Problem e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) 1-47.

Ceterum, amplissimam bibliographiam de quaestionibus introductoriis afferunt Avelinus Esteban, «Nota bibliografica sobre la llamada Teologia nueva», *Revista española de teologia* IX (1949) 303-318, B. M. Xiberta supra relatus, G. M. Eldarov, *Presenza della teologia*, Padova 1954, et C. Colombo, nuper relatus. Aliqua principalia scripta indicabimus infra (n. 32), agendo de praecipua quaestione circa essentiam scientiae theologiae.

Ad utilitatem autem illorum tyronum, qui aut tempus non habent aut aliis linguis non callent, ample sufficiunt praefata opera latina Stolz, Roschini et Xiberta, in quibus introductio ad theologiam magis didactico ac ordinato modo exponitur, et cetera opera, necnon moderna quaestiones et controversiae de hac re, sufficienter referuntur. Ampliorem vero rei cognitionem, tum doctrinalem tum eruditionalem, obtinebunt ex supra relatis scriptis Gardeil, Journet, Congar et Colombo.

CAPUT I. DE EXISTENTIA THEOLOGIAE

Ad hoc caput tres quaestiones referuntur, scilicet praeambolica quaestio de generali notione theologiae, seu definitione nominali ac vulgari, moderna disputata quaestio de possibilitate scientiae theologiae eiusque convenientia ac necessitate, et de historia huius scientiae.

QUAESTIO I. DE GENERALI NOTIONE THEOLOGIAE

4. 1. DEFINITIO NOMINALIS¹

Nomen «theologia», etymologice significat sermonem de Deo, a graecis vocibus θεὸς λόγος (unde θεοῦ λόγος = Dei sermo, aptius χεοί τοῦ θεοῦ λόγος = sermo de Deo); hinc Augustinus: «Opiniones refutare suscepi... quae ad theologiam pertinent, quo verbo graeco significari intellegimus de divinitate rationem sive sermonem» (De civ. Dei 8. 1, CCL 47.216 sq.).

Vox prius in usu fuit apud *scriptores paganos* ad designandum generaliter aliquem sermonem de his quae ad deitatem pertinent; ita iam apud poetam Hesiodum saec. 9 vel 8 A. C. et apud philosophos Pherecydem Syrum et Epimenidem Cretensem saec. 6 A. C.; in eodem sensu vox adhibetur subinde a Platone (*De republica* II. 379), Aristotele (*Metaph.*, l. 3, c. 4; l. 6, c. 1)² et inter romanos a Cicerone (*De natura deorum* III. 21). In posteriori Hellenismo, ex quo vox transivit in litteraturam patristicam, vox peculiariter significavit orationem vel hymnum religiosum (theologia: veluti religiosa poësia), ita ut Hesiodus, Orpheus, Homerus necnon ipse Plato, non vero Aristoteles, vocarentur theologi.

Inde saltem a saec. 3 *Patres* eadem voce uti coeperunt, primus inter eos Clemens Alexandrinus (t 211-215), qui tamen adhuc ei tribuit profanum sensum sermonis de primis principiis, prout fiebat ab ipsis paganis philos-

¹ Batiffol, P., «Theologia, theologi», *Ephemeridem theologicae Lovanienses* V (1928) 205-220.

Kattenbusch, F., «Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογία, θεολογία», *Zeitschrift für Théologie and Kirche* XI (1930) 161-205.

Petavius, D., *Dogmata theologica*, tom. 1, proleg., c. 1.

Riviere, J., «Theologia», *Revue des sciences religieuses* XVI (1936) 47-57.

Sticlmaier, J., «Mannigfache Bedeutungen von 'Théologie' und 'Theologen'», *Theologic und Glaube* XI (1919) 296-309.

² In l. 3, c. 4, ait sequaces poëtae Hesiodi et alios qui dicebantur theologi (ut Orpheus, Homerus et ipse Plato) veritatem de divinis sub fabulis ita occultasse, ut non posset esse nota nisi ipsis solis: «Qui quidem igitur circa Hesiodum, et omnes, qui *theologi* erant, solum apud ipsos persuasionem curaverunt, nos autem neglexerunt. Deos autem facientes principia, et ex deis esse facta, quae non gustaverunt nectar et manna mortalia facta esse dicunt» (ed. Cathala, p. 156). In l. 6, c. 1, scribit: «Quare tres erunt philosophiae theoricac: Mathematica, Physica et Theologia» (ibid. 350).

phis *. Nonnisi saec. 4 sub eadem voce coepit designari ipsa vera ac Christiana doctrina de Deo, et primo quidem ab Eusebio Caesariensi (t 340), qui in introductione suae *Historiae ecclesiasticae* (l. 1, c. 1) ait se velle sermonem incipere de Christi tum oeconomia (Incarnatione) tum theologia (Divinitate)¹ et in opere *Demonstratio Christiana* (l. 1; 4. 1) antiquos prophetas appellat «theologos» et operi contra Sabellianismum titulum imponit *De ecclesiastica theologia* (MG 24.825).

5. Unde primus christianus usus vocis fuit sermo de ipsa Divinitate, ut distinctus a sermone de divinis operibus, sive supernatural! providentia quae praecipue in Incarnatione recapitulatur; inde distinctio sacrae doctrinae in theologiam et oeconomiam, quae evasit classica in posteriori theologia byzantina. Et in eodem sensu vox accipitur apud alios Patres graecos, ut Athanasium (*De Incarnatione Verbi* 18. 10; *Epistola ad episcopos Aegypti et Libiae* 14; *Oratio contra Gentes* 42), Gregorium Nazianzenum (*Oratio* 1)³ et Pseudo-Dionysium Areopagitam, qui, Eusebium imitatus, uni ex suis operibus titulum imposuit *De mystica theologia* (MG 3.997).

Apud Patres latinos ante Augustinum, ea vox vel nullatenus occurrit (ut apud Minucium Felicem, Cyprianum, Arnobium et Ambrosium) vel raro adhibetur in polemica contra philosophos paganos et in istorum supradicto sensu (ita apud Tertullianum 4). Apud ipsum Augustinum, qui vocem pluries adhibet in opere *De civitate Dei*, in hoc eodem sensu et in eodem polemico contextu ea directe accipitur. S. Doctor enim loquitur de «duabus theologiis, fabulosa [poëtarum] et civili [philosophorum Stoicorum, ut Varronis]», quibus opponit philosophos platonicos tanquam veros «Dei cognitores» (l. 8, c. 1 et 5, CCL 47.217, 221) et poetas vocat theologos (l. 18, c. 14: «Per idem temporis intervallum extiterunt poëtae, qui etiam theologi dicebantur, quoniam de diis carmina faciebant... ut Orpheus, Musaeus, Linus. Verum isti theologi deos coluerunt, non pro diis culti sunt», CCL 48.605). Nihilominus Augustinus saltem implicite theologiam accipit etiam in generali sensu sermonis et disputationis de Deo prout convenit etiam verae doc-

¹ *Stromata* 4. 1, accipit theologiam ut scientiam «de naturalibus principiis» (ac ideo de Deo ut naturaliter cognoscibili), distinctam ab his quae per prophetiam sive Scripturam tranduntur: «Quibus fuerit consequens, ut postquam *theologiam* cursim percurrerimus [μετὰ την επιδρομήν τή θεολογία], ea, quae de prophetia tradita sunt, tractemus» (MG 8. 1215). *Ibid.* 5. 4, in eodem sensu: «Dei autem thesauri, et quae non deficiunt divitiae, est, quae est venatu difficilis, sapientia. Quin etiam poetae, qui a prophetis didicere *theologiam* [τήν θεολογίαν], per arcana sensa multa philosophantur; Orpheus inquam, Linus, Musaeus, Homerus et Hesiodus, et qui ea sunt ratione sapientes. Velum autem eis apud vulgus est poetica delectatio» (ibid. 9. 43).

² «Initium autem sermonis... ab ipsa quae captum longe superat humanum Servatoris Christi dispensatione, et ab eiusdem divinitatis [καὶ οἰκονομία τε καὶ θεολογία] expositione repetetur» (MG 20. 51-54).

³ Hic Pater vocatus est «theologus» veluti antonomastice (Gregorius theologus), quia in suis quinque sermonibus peculiari efficacitate demonstravit divinitatem Christi contra doctores Arianos, qui propterea vocati sunt «athei». Ob eandem rationem ostensionis divinitatis Christi, Ioannes evangelista a Patribus vocatus est theologus.

⁴ *Ad nationes* 2. 2. 14: «Hinc enim physicum theologiae genus cogunt, qui elementa deos tradiderunt» (CCL 1. 43). Ad hunc Tertulliani textum alludens, Augustinus ait ipsum distinguere apud paganos «tria genera theologiae» (*De civ. Dei*, l. 6, c. 5).

trinae de divinis, ut patet tum ex l. 8, c. 1 supra cit. tum ex l. 6, c. 8: «Quasi vero nos in hac disputatione physiologian quaerimus et non theologian, id est rationem non naturae, sed Dei» (CCL 47.176).

6. In sensu igitur patristico theologia significat quemlibet sermonem sive orationem de Deo, praecipue secundum interna sua mysteria, prolata in forma sive scientifica sive praedicatoria seu kerygmatica. Inaniter vero apud Patres quaeritur *strictior acceptio solius scientific! sermonis*, quae inolevit subinde apud doctores medii aevi.

Primus usus vocis in hoc sensu tribuendus est probabiliter *Abaelardo* († 1142) eiusque scholae; ipsius Abaelardi est opus *Introductio ad theologiam* (ML 178. 979-1114; opus incompletum); eius discipuli Hermannus est *Epitome theologiae christianae* (ibid. 1685-1578); ab eius schola prodierunt *Sententiae Eloriacenses*, *Sententiae Parisienses*, *Sententiae Rolandi* (Bandinelli); in quibus omnibus operibus theologia accipitur pro scientia saltem de mysteriis ipsius Divinitatis, ut distincta a scientia de divinis beneficiis, iuxta Patrum graecorum distinctionem in theologiam et oeconomiam. Ipsum tamen sensum stricte epistemologicum, seu scientiae stricte dictae, voci theologiae non accessit nisi saec. 13, apud maiores scholasticos» qui praeterea distinxerunt inter theologiam philosophicam sive naturalem (pro qua in longe tardiori aetate inolevit nomen theodiceae) et theologiam pertinentem ad sacram doctrinam seu procedentem ex lumine revelationis (cf. S. Thomam, 1 p., q. 1, a. 1, obi. 2 et ad 2). Ceterum, ad hanc ipsam scientiam designandam, alia etiam eaque ambigua nomina adhibebantur, ut sacra scriptura, sacra pagina, sacra locutio et sacra doctrina; quod postremum nomen adhibetur continuo (circa 80 vicibus) a S. Thoma in prima sua quaestione Summae Theologiae, dum nomen theologiae nonnisi ter ibidem occurrit (1 p., q. 1, a. 1, obi. 2 et ad 2; a. 7, sed contra)?

¹ Occurrit praeterea in eodem sensu stricte dictae scientiae in *C. Gent.* 4. 25: «In theologicis exercitato» et *In librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 7: «Theologia... potest uti principiis omnium aliarum scientiarum».

Disputatur de ipso praeciso sensu *nominis* «sacra doctrina» in ea prima quaestione S. Thomae. Quidam enim moderni (ut Charlier et Bonnefoy) dicunt S. Thomam ea voce intelligere ipsam fidem sive revelationem formalem, non vero scientiam theologicam. Alii (ut Ioannes a S. Thoma, Billuart, Garrigou-Lagrange, Chenu) solam revelationem virtuales, seu scientiam theologicam stricte dictam. Alii tandem (ut Caietanus) utramque revelationem, in communi et in abstracto, quatenus sacra doctrina utramque comprehendit, vel, formalius, quatenus dicit cognitionem habitam per revelationem, abstrahendo a ratione sciti vel crediti. Quidquid sit, certum est in ea prima quaestione agi etiam de theologia stricte dicta, idque saltem in a. 2-8 ut patet ex ipsa littera, quamvis a. 1 refe-

In posteriori aetate, saltem inde a saec. 17, voci theologiae accesserunt determinativae voces «dogmatica et scholastica», ut priori significaretur pars theologiae quae vertit circa ipsa dogmata seu veritates fidei, altera vero ea quae vertit circa disputabiles quaestiones scholarum. Recentius expressio «theologia dogmatica» usurpata est ad distinctionem a «theologia morali». Post Cone. Trid. inolevit etiam distinctio «theologiae systematicae, vel speculativae, et theologiae positivae», quae respicit diversam methodum scientiae sacrae.

7. 2. DEFINITIO REALIS vulgaris eruitur ex toto praecedenti excursu. Theologia scilicet in Ecclesia generaliter intelligitur «doctrina quaedam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur» (1 p., q. 1, a. 1); aliis verbis: *totus discursivus processus rationis circa revelationem*. Quod breviter ac synthetice comprehenditur celebri lemma- te S. Anselmi: «*Fides quaerens intellectum*» (*Proslogion*, prooemium).

QUAESTIO II. DE POSSIBILITATE, CONVENIENTIA AC NECESSITATE THEOLOGIAE

8. 1. quaestio de possibilitate theologiae supponit affirmative resolutam quaestionem de possibilitate ipsius revelationis; quaeritur nempe: utrum, facta revelatione, discursivus aliquis processus rationis circa ipsam possibilis sit, ita nempe ut ratio humana aliquid verum, obiectivum ac stabile, intelligat ac pronuntiet, id quo ulterius concludat, praeter id quod simpliciter et absque ratiocinio aut discursu assentit per fidem. Huiusmodi possibilitatem negarunt Protestantes et Modernistae atque extenuarunt aliqui catholici, praesertim moderniores, ex diversis quidem principiis deducentes nativam incapacitatem rationis humanae in his quae pertinent ad revelationem.

ratur directius ad revelationem, ex qua, tanquam ex principio procedit theologia, et a. 9-10 referantur directe ad Scripturam, quae est fons continens revelationem, seu principium ipsum theologiae.

Controversiam de hac re exponit M.-J. Congar, [Comptes rendus], *Bulletin thomiste* XV (1938-39) 490-505, 528 sq. Novissime de eadem quaestione scripsit novamque solutionem attentavit G. F. Van Ackeren, *Sacra Doctrina. The subject of the first question of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, Romae 1952. Quod opus recensuit ac crisi subiecit J.-M. Nicolas, «Chronique de théologie dogmatique», *Revue thomiste* LVII (1957) 357-362.

INTRODUCTIO IN UNIVERSAM THEOLOGIAM

9. *Protestantes* quidem id deducunt ex agnosticismo philosophico, respiciente ipsas veritates naturales, qui fundatur in peculiari eorum dogmate de intestina corruptione naturae humanae per peccatum praesertim originale, ratione cuius non solum voluntas facta est incapax ad bonum operandum, sed etiam intellectus ita offuscatus est ut sit incapax ad verum, praesertim de Deo, cognoscendum.¹

Modernistae huiusmodi agnosticis philosophico-theologicum ad extremam lineam deduxerunt, qua, non solum theologiae, sed ipsius etiam obiectivae revelationis, possibilitas evertitur. Res scilicet divinae sive entia supernaturalia (etiam eae veritates quae pertinent ad naturalem religionem et naturalem theologiam, ut existentia et generalia attributa Dei) nequeunt esse obiectum cognitionis intellectualis, praecise quia sunt supra rationem (*agnosticismus*), sed sunt obiectum sive fructus experientiae religiosae, procedentis ex psychologica indigentia alicuius divini, indeterminate spectati, quae naturaliter inest homini. Ex huius indigentia, quae latet in subscientia, erumpit in superiorem conscientiam sensus aliquis religiosus qui hominem cum Deo coniungit, seu aliqua realitas divina, quae habet Deum simul ut causam (haec est revelatio) et ut obiectum (haec est fides) (*immanentismus*). Hic originalis fructus conscientiae exprimitur subinde per rationem median-tibus formulationibus conceptualibus (tum dogmaticis tum theologicis), quae quidem non necessario correspondent ipsi rerum divinarum realitati, sed ideologiis historicis temporis in quo conficiuntur, ita ut quaelibet doctrina religiosa (tam dogmatica quam theologica) sit fructus alicuius contingentis contactus inter aliquam experientiam religiosam et ideologiam scientificam in aliqua historica circumstantia (*relativismus*), exinde etiam sequitur omnem huiusmodi doctrinam religiosam (tam dogmaticam quam et a fortiori theologiam)

¹ Hinc Lutherus peculiariter acriterque insectatus est theologiam scholasticam. In sua epistola ad Spalatinum scribit: «Caeterum quaeris, quatenus utilem dialecticem arbitrer theologo: ego sane non video, quomodo non sit noxia potius dialectica vero theologo. Esto, quod sit forte utilis iuveniliū ingeniorum lusus vel exercitatio: sed in sacris litteris, ubi mera fides et superna expectatur illustratio, foris relinquendus universus syllogismus». (Apud W. M. L. De Wette, *Luther's Briefe* I [Berlin 1828] 127 sq.). Inter theses a Luthero defensas iam a. 1517 vel 1518, hae leguntur: «Frustra fingitur Logica fidei, suppositio mediata, extra terminum et numerum. Contra recentes Dialecticos.—Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. Contra Card. [Caietanum].—Si forma syllogistica tenet in divinis, articulus Trinitatis erit scitus et non creditus.—Bre-viter totus Aristoteles ad Theologiam, ut tenebra ad lucem. Contra Scholasticos.—Bonum erat Ecclesiae, si Theologis natus non fuisset Porphyrius cum suis Universalibus» (*Opera latina*, ed. Wittembergensis, a. 1545, t. 1, fol. 56 sq.).

Erasmus praeivit Luthero in eadem theologiae impugnatione, quamvis moderatius loquatur et ex aliis principiis, scilicet Humanismi, procedat, praecipue in suo opusculo de ratione et methodo theologiae supra relato (n. 2), in quo theologiam fere identificat cum Sacra Scriptura, methodis humanistids interpretanda. In sua epistola ad Nicolaum Beraldum a. 1519 scribebat: «Videbam spinosum hoc ac frigidum Theologiae genus indies in peius vergere: fontes ac veteres illos orthodoxos pene pro absoletis haberi. Proinde conatus sum omnes ad germanam illam Theologiam revocare, non in totum damnans in scholis recepta studia, sed partira indicans, quid optarem accedere» (*Epistolae selectiones*, l. 6, ep. 28 [Basiliae 1719] 369).

De utriusque doctrina cf. Ch. Goerung, *La théologie d'après Erasme et Luther*, Paris 1913. et M.-R. Gagnebet, «La nature de la théologie spéculative», *Revue thomiste* (1938) 645-674.

esse essentialiter mutabilem ac mutandam pro varietate historicarum conditionum (*evolutionismus*), nec in eis quidquam obiectivi ac immutabilis inveniri praeter praefatum divinum indeterminatum, cuius indigentia latet in subconscientia et cuius religiosus ac confusus sensus erumpit in superiorem conscientiam.¹

10. *Inter theologos catholicos*, ut praetermittamus quosdam antiquiores qui possibilitatem processus rationis circa revelationem partialiter extenuabant, scientiam sacram coarctantes vel ad quandam contemplationem veritatum fidei, sive sapidam quandam cognitionem, perficientem animam in affectu charitatis, in sensu, ut aiunt, augustiniano (ita Pseudo-Alexander Halensis, *Summa*, q. 1, c. 1, et Bonaventura, *In 1 Sent.*, prol., q. 3), vel ad solam interpretationem Scripturae (ita Rogerius Baco), aliqui doctores moderni peculiariter ac insistenter quandam sic dictam «*theologiam novam*» advocati sunt, per quam possibilitas veri ac solidi processus rationis circa revelationem immodice coarctatur et aliquis theologicus relativismus, cuiusdam saporis modernistici, sub larvata ac mitigata forma redintegratur. Huiusmodi theologia *tres distinctas formas assumpsit*, quarum *consequente* principium est insufficientia rationalis scientifici processus circa veritates revelatas et communis finis est renovatio theologiae per exclusionem intellectualism! theologici, praecipue thomistici, qualiter hucusque regnavit in scholis, utut sub alto patrocinio et commendatione ipsius ecclesiastici Magisterii. Iuverit breviter tres praedictas formas exhibere, ordine quodam logico secundum minorem vel maiorem recessum a traditional! doctrina.

¹ De huiusmodi systemate, utpote ulterius attingente possibilitatem ipsius revelationis, sermo iterum recurret infra in primo tractatu theologiae fundamentalis. Interim accipe ex Decreto «Lamentabili» et Encyclica «Pascendi», quibus Ecclesia illud damnavit, aliquas Modernistarum affirmationes, respicientes directius ipsam theologiam: «Ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam.—Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur» (Decr. «Lamentabili», Denz. 3457 sq.). «Religiosus sensus, qui per vitalem *inimam* amentiam e latebris subconscientiae erumpit, germen est totius religionis ac ratio pariter omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura»; «[Quod attinet ordinem inter fidem et scientiam] tenendum est, materiam uni obiectam materiae obiectae alteri externam omnino esse ab eaque seiunctam. Fides enim id unice spectat, quod scientia incognoscibile sibi esse profitetur. Hinc diversum utrique pensum: scientia versatur in phenomeneis, ubi nullus fidei locus; fides e contra versatur in divinis, quae scientia penitus ignorat» (Encycl. «Pascendi», Denz. 3481, 3485).

Hinc advocantur renovationem studiorum ecclesiasticorum sive theologiae aliarumque connexarum disciplinarum: «Innovari volunt philosophiam in sacris praesertim Seminariis; ita ut, amandata philosophia scholasticorum ad historiam philosophiae inter cetera quae iam obsoleverunt systemata, adolescentibus moderna tradatur philosophia, quae una vera [est] nostraeque aetati respondens. Ad theologiam innovandam, volunt, quam nos rationalem dicimus, habere fundamentum modernam philosophiam. Positivam vero theologiam niti maxime postulant in historia dogmatum. Historiam quoque scribi et tradi expetunt ad suam methodum praescriptaque moderna. Dogmata eorumque evolutionem cum scientia et historia componenda edicunt. Ad catechesim quod spectat, ea tantum in catecheticis libris notari postulant dogmata, quae innovata fuerint sintque ad vulgi caput» (ibid.).

11. *Theologia Kerygmatica'* («Verkündigungstheologie», «Lebenstheologie», «theologia praedicationis»; κήρυγμα¹ praedicatio; cf. Tit. 1.3). Uniusmodi theologiae, cuius introductores, tum quoad nomen tum quoad rem, fuerunt professores S. J. universitatis Ocnipontanae (Innsbruck), nominarim I. A. Jungmann,² Fr. Lakner, I. B. Lotz,⁵ Hugo Rahner/ Fr. Dander⁵ et I. Pascher,⁶ quibus subinde alii suum suffragium addiderunt,⁷ summa haec est: Theologia in suo fine ac methodo debet esse essentialiter vel principaliter kerygmatica, seu apta ad praedicationem verbi revelati, pressius ad transmittendam et informandam fidem in populo christiano; ad hunc enim finem revelatio hominibus data est, ut scilicet non tantum aliquae veritates credendae communicarentur sed potius ut homines edoceantur et ad fidem in Christum pertrahantur. Ad id autem impar est theologia scientifica, qualiter docetur in scholis, quae ideo reformanda est, ita nempe ut, sepositis veritatibus abstractis et methodo speculationis, ea omnia ex fontibus ipsius revelationis (Scriptura, Traditione, Liturgia) colligantur ac proponantur, quae efficaciorum reddere possunt revelatorum mysteriorum praedicationem, qualia sunt symbola et comparationes, quae concretas realitates veluti ob oculos christianae intuitioni praesentant.

12. *Theologia mystica sive Magisterii* (mysticismus theologicus, fundatus in partiali relativismo theologico), praeformata aliquatenus a R. Draguer⁹ professore Lovaniensi et fusius exposita ac defensa a L. Charlier O. P.¹⁰ et M. D. Chenu O. P.¹¹ c schola Le Saulchoir, extollit indolem religiosam ac mysticam theologiae in detrimentum obiectivae et independentis veritatis illius, quam totam pendulam facit a praesenti Magisterio Eccle-

¹Cf. A. E. Romero, «La controversia en torno a la teología 'kerigmatica'», *XV semana española de teología* 1955 (Madrid 1956) 367-409.

²Primus qui hanc theologiam proposuit: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.—«Kerygmatische Fragen», *Zeitschrift für katholische Théologie* LXV (1941) 153-160.

³Confer articulos Lakner et Lotz in *Zeitschrift für katholische Théologie* LXII (1938) 1-36, 465-502.

⁴*Eine Théologie der Verkündigung*, ed. 2, Freiburg 1939.

⁵*Christus ailes in alien*, Innsbruck 1939.

⁶«Die Frohbotschaft im Wort», *Théologie und Glaube* XXXIII (1941) 41-47, 153-161.

⁷F. X. von Arnold, *Dien! am Glauben*, Freiburg 1948.—L. de Coninck, «La théologie kérigmatische», *Lumen vitae* III (1948) 101-115.—A. Rétif, «Témoignage et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres», *ibid.* LXXIII (1951) 152-165.—J. R. Geiselman, *Iesus der Christus. Die LInform des apostolischen Kerygmas als Norm Verkündigung und Théologie von Iésas Christus*, Stuttgart 1951.—P. Hitz, «Théologie et Catéchèse», *Nouvelle revue théologique* LXXXVIII (1955) 897-923.

⁸Cf. J. M. CIRARDA, «La teología positiva a la luz de la 'Humani Generis'», *XI semana española de teología: La Enciclica «Humani Generis»* (Madrid 1952) 300-304.

⁹«Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui», *Revue catholique des idées et des faits* XV (1936), in fasc. 10 ian., 7 et 14 febr.—[Recensio operis Charlier] in *Ephemerides theologicae Lovanienses* XV (1939) 143.

¹⁰*Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938. Opus in indicem relatum, 4 nov. 1942.

¹¹«Position de la Théologie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXIV (1935) 232-257. *Une Ecole de Théologie, Le Saulchoir*, Juvisy 1937. Opus in indicem relatum, 4 nov. 1942.

siae. Revelatio nempe, est essentialiter ac primordialiter communicatio aliquius realitatis divinae eiusque mystica possessio, cui mens fidelis adhaeret per quamdam obscuram et sapidam perceptionem, nec nisi consequenter ac secundo est quaedam propositionum manifestatio et formulatio, tanquam aliquid extrinsecum ipsi divinae realitati communicatae ac mystice possessae (*mysticismus theologicus*). Ceterum, in hac ipsa formulatione, nonnisi dependenter a praesenti Magisterio Ecclesiae potest theologia cum certitudine exprimere ipsam obiectivam realitatem, nam res ipsa revelata eiusque possessio invenitur in praesenti Ecclesia, eiusque vera ac certa formulatio datur a praesenti Magisterio Ecclesiae, cuius cognitio et declaratio rei revelatae incrementum cum incremento ipsius possessionis illius.

Abstrahendo vero a praesenti Magisterio Ecclesiae, theologia, sive per directum studium fontium seu Scripturae et Traditionis (theologia positiva), sive per speculativum discursum rationis (theologia systematica), nequit cum certitudine proponere obiectivam ipsam realitatem. Studium enim positivum fontium nititur lumine naturali et utitur methodo historica, quorum utrumque est impar ad scopum. Speculativus vero discursus potest tantum pervenire ad probabilitates et hypotheses, quae habent tantum relativum valorem (*relativismus theologicus*), nam ratio in suo discursu nequit uti nisi conceptibus analogicis, de quorum correspondentia cum ipsa realitate nequit certo constare, nisi haec declaretur a praesenti Ecclesiae Magisterio, quod, utpote infallibilis interpret revelationis, solum potest certitudinaliter declarare praefatas rationales hypotheses correspondere ipsi obiectivae veritati rei revelatae. Unde unica possibilis theologia, sub ratione verae ac certae scientiae, est studium doctrinae praesentis Magisterii Ecclesiae. Et in hoc sensu reformanda est scholastica theologia, expungendo eius exaggeratum intellectualismum.

13. *Theologia moderna*, sive modernis philosophicis inventis et exigentiis accommodata, quae pressius «*theologia nova*» nuncupatur, potiusquam ut aliquod determinatum systema, manifestata est hisce ultimis annis tamquam quaedam generalis tendentia et instans conatus apud plures doctores adaptandi scientiam sacram doctrinis ac systematibus modernae philosophiae. Fundatur et ipsa, sicut praecedens theoria, in *theologico relativismo*, eoque absoluto, dempto tum supradicto illius mysticismo tum recursum ad Ecclesiae Magisterium.

Theologia, aiunt, speculativa habet valorem mere relativum nec potest praebere nisi meras probabilitates et hypotheses, cum necessario utatur conceptibus analogicis, qui non necessario correspondent obiectivae realitati. Ad huiusmodi autem probabilitates et hypotheses praebendas, quodlibet philosophicum systema aut theoria conferre potest, et, pro diversitate temporis, conferre debet, ita ut theologia resultet ex legitimo ac fecundo contactu aeternae veritatis revelatae cum actuali cultura et formatione humani intellectus in determinata historiae circumstantia, et scientia sacra conetur assequi ampliorem cognitionem veritatis revelatae, adhibendo methodum, culturam et scientiam actualiter vigentem et communiter notam. Sicut ergo tempore Patrum scientia sacra congruenter et fructuose usa est philosophia platonica et neoplatonica, et tempore scholasticorum philosophia aristotelica, ita in nostro aevo legitime ac fructuose uti potest ac debet cultura et philosophia

contemporanea, ne divulsa maneat a vitali cursu ipsius humanae rationis ac se steriliter claudat in archaeologica arce aristotelici systematis. Si quis autem obiciat totum hoc sapere Modernismum, ab Ecclesia damnatum, attendat id quod est reiciendum in Modernismo non esse ipsum problema quod posuit, quodque nullatenus ficticium sed verum ac urgens est atque adhuc solvendum manet, sed ipsam solutionem quam attulit.

Praecipui patroni huiusmodi theologiae sunt: H. von Balthasar,¹ H. Bouillard,² I. Daniélou,³ J. M. Le Blond,⁴ H. de Lubac.⁵ Quorum auctorum scripta suscitavit acrem controversiam de sic dicta theologia nova.⁶ Ceterum iam paulo ante, quidam auctores eo usque in eadem via processerant ut veram theoriam super cognitionem de revelatis construere attentaverint, ad instar systematum philosophiae modernae. Ita G. Koepgen⁷ et praecipue anonimi auctores operis *Der Katholizismus**

14. *Contra omnes praefatos errores vel exaggerationes, possibilitas afferendi per discursivum rationis processum aliquid verum, obiectivum et stabile, circa veritates revelationis, ostenditur tum ex*

¹ *Présence et Pensée* (Paris 1942), p. VIII.

² *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1944) 211-224.—«Notions conciliaires et analogie de la vérité», *Recherches de science religieuse* XXXV (1948) 251-270.

³ «Les orientations présentes de la pensée religieuse» *Etudes* CCXLIX (1946) 5-21. «Christianisme et histoire», *ibid.* CCLIV (1947) 166-184.

⁴ «L'analogie de la vérité. Réflexions d'un philosophe sur une controverse théologique», *Recherches de science religieuse* XXXIV (1947) 129-141.

⁵ *Corpus mysticum. L'Eucharistie et L'Eglise au moyen âge* (Paris 1944; éd. 2, 1949) 248-277: «Du symbole à la dialectique».—*Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1945) 5 sq.—«Bulletin de théologie fondamentale. Le problème du développement du dogme», *Recherches de science religieuse* XXXV (1948) 130-160.—«Le mystère du surnaturel», *ibid.* XXXVI (1949) 80-121.

⁶ Eam impugnarunt praecipue: M. Labourdette, «La théologie et ses sources», *Revue Thomiste* XLVI (1946) 353-371.—R. Garrigou-Lagrange, «La nouvelle théologie où va-t-elle?», *Angelicum* XXXIII (1946) 126-145.—E. L. Guérard des Lauriers, «Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. La théologie historique et le développement de la théologie [contra Bouillard]», *Année théologique* VI (1945) 276-325; VII (1946) 15-55.—M. Labourdette, M. I. Nicolas, R. M. Bruckberger, O. P., *Dialogue théologique. Pièces du débat entre la Revue Thomiste d'une part et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, Von Balthasar, S. I., d'autre part*, Saint Maximin 1947. Hoc ultimum opusculum est replica ad collectivam responsionem, quam fautores theologiae novae dederunt ad articulum Labourdette, sub titulo «La théologie et ses sources. Réponse», *Recherches de science religieuse* XXXIII (1946) 385-401.

De eadem theologia scripserunt inter alios: E. Sauras, «Immanenda y pragmatismo de la teologia», *Revista española de teologia* V (1945) 375-403.—M. Nicolau, «La novedad en teologia», *Estudios eclesiásticos* XXVI (1950) 5-41.—«Modernidad y Escolastica», *ibid.* XXIX (1955) 13-36.—S. Ramirez, *Teologia nueva y teologia*, Madrid 1958.—R. Garcia Rodriguez, «La teologia clásica y las últimas tendencias en el concepto de teologia», *Ciencia tomista* LXXXVII (1960) 607-634.—A. H. Maltha, *Die neuere Théologie*, München 1960.

Ad eandem referuntur etiam plura ex operibus citandis infra, n. 32.

⁷ *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939, ed. 2, 1940. Opus in Indicem relatum, 7 maii 1947.

⁸ *Der Katholizismus*, vol. 1: *Sein Sein und Werden*; vol. 2: *Der Katholizismus der Zukunft*, Leipzig 1937 et 1940. Opus in Indicem relatum.

ipsa ratione tum ex auctoritate ecclesiastici Magisterii, expressi in Encyclica «*Humani Generis*».

Quod attinet argumentum rationis, praetermisso supra dicto absoluto agnosticismo protestantico ac modernistico qui provenit ex peculiaribus eorum principiis de totali naturae corruptione per peccatum originale et de immanentistica atque irrationali natura religionis quique refutabitur in propriis tractatibus, totum negotium cum ceteris tribus opinionibus, prolatis inter catholicos, reducitur principaliter ad refutandum *relativismum theologicum*, qui directe vel indirecte substernitur huiusmodi opinionibus quique negat *obiectivum ac certum valorem conceptibus analogicis* (et a fortiori systemati alicui scientifico in illis fundato), quibus ratio humana necessario utitur in suo discursive processu circa revelata. Nam quod discursivus processus sit legitimus ac utilis, imo quodammodo necessarius, ad attingendam quomodolibet aliquam, saltem probabilem et hypotheticam, intelligibilitatem veritatis revelatae, nemo est qui neget, cum id correspondeat tum ipsi naturali exigentiae humanae rationis in qua revelatio plantata est, tum ipsi mori sacrae Scripturae, Patrum, documentorum Ecclesiae et theologorum, per decursum tot saeculorum. Pariter, quod conceptus analogicus de naturalibus et philosophicis veritatibus habeat obiectivum et certum valorem, nemo ex supradictis doctoribus negare videtur, cum id esset negare possibilitatem ipsius scientiae naturalis ac philosophicae. Quaestio ergo disputata vertit circa valorem conceptus analogici et scientiae in eo fundatae, prout applicatur ad veritates revelatas, per discursivum rationis processum intelligendas et expoliendas.

15. Iamvero hoc negare, est negare etiam possibilitatem ipsius revelationis, nam et haec conceptibus analogicis traditur, ut cum dicimus Deum esse Patrem aut Filium, in Deo adesse tres personas, revelationem esse Dei locutionem, gratiam esse participationem divinae naturae. Propterea aliqui ex praefatis modernis, sive patroni *theologiae mysticae*, conantur reformare ipsum conceptum revelationis, dicentes hanc primordialiter et essentialiter esse quandam communicationem ipsius realitatis divinae nec nisi consequenter ac secundario esse quandam propositionum manifestationem et formulationem. Attamen non modice decipiuntur; nam communicatio rei divinae in nobis dupliciter fit, per gratiam nempe et per cognitionem sive revelationem; in altera hac communicatione, res divina utique communicatur, sed ad modum obiecti cognitionis, ac ideo

essentiale ac primordiale in revelatione est intellectualis expressio rei divinae, quod quidem fit per conceptus analogicos, habentes obiectivum ac certum valorem, secus actum esset de valore ipsius revelationis et incideremus in purum Modernismum.

Si ergo ipsi analogici conceptus, quibus revelatio primordialiter exprimitur et intuitive a fide cognoscitur, habent obiectivum ac certum valorem, etiam ceteri analogi conceptus, quibus subinde ratio discursiva inquit de iisdem veritatibus, sive in fontibus ipsius revelationis, seu Scriptura et traditione, sive etiam in sua theologica illatione, qua ex revelatis novas conclusiones deducit, possunt eundem valorem habere. Frustraneus ergo est recursus ad solum Magisterium Ecclesiae, ab iisdem auctoribus invocatus, ut redintegretur obiectivus ac certus valor formularum tum dogmaticarum tum theologiarum, cum Magisterium nequaquam creet sed potius agnoscat et infallibiliter iudicet nativum ipsum valorem formularum, quas discursiva ratio seppeditat quaeque, ratione huiusmodi infallibilis declarationis, transeunt in ipsum obiectum fidei, quae iam eas non discursive attingit sed intuitive cognoscit ac possidet.

16. Ex dictis refutata manent tum ipsum fundamentum supradictae *theologiae modernae*, quod ad eundem relativismum theologicum reducit, tum conclusio quam exinde deducunt, scilicet de aequali valore variorum systematum philosophicorum ad revelationem explicandam et de utilitate ac necessitate adoptandi in moderna aetate moderna ipsa systemata philosophica. Cum enim conceptus, per discursum rationis acquisiti, possint habere obiectivum et certum valorem, non omne philosophicum systema nec omne philosophicum principium aut doctrina sunt applicabilia ad processum rationis circa revelationem, sed ea tantum quae praefatum valorem comprobantur habere. Et sub ista communi ratione, quae philosophia perennis vocari potest, Ecclesia in variis temporibus varia systemata et culturas, ut systemata neoplatonicum et aristotelicum atque culturas hellenicis ac latinis adoptavit, et parata est de ipsa moderna philosophia et cultura quidquid est perenniter verum et obiectivum adoptare; quod si de facto systema aristotelico-thomisticum prae aliis adoptavit ac iugiter commendavit, ratio est quia in eo perennis ipsa philosophia maiorem partem sui thesauri cumulavit, quod nullatenus contingit in modernis systematibus immanentismi, idealismi et existentialism!, ipsis principiis praefatae philosophiae perennis radicaliter oppositis.¹

¹ Cf. N. Garcia Garces, «La filosofía perenne a la luz de la encíclica 'Humani Generis'», *XI semana espaciola de teología* (Madrid 1952) 337-362.

17. Quod attinet supradictam *theologiam kerygmaticam*¹ abstrahendo ab eodem relativismo theologico qui etiam in ea, saltem secundum crudiorum expressionem qua ipsam descripsimus, latenter subterni videtur, dicendum est eam peccare tum confusione finis intrinseci theologiae cum eius extrinseco fine, tum excessu in suo desiderio reformationis theologiae classicae. Et primo quidem, intrinsecus finis theologiae est, sicut in omni scientia, ipsius mentis instructio, et consequenter propria eius methodus est taliter omnia elementa colligere et ordinare ut huiusmodi instructio efficaciter obtineatur; sicut autem scientia naturalis extrinsece ordinatur ad artem et praxim, ita theologia ordinatur ad artem praedicatoriam sive kerygmaticam, necnon catechetica, directivam (spiritualem directionem), poenitentialem (in tribunali poenitentiae), et ad praxim, seu ad fovendam pietatem et christianam perfectionem tum in ipso scientiae subiecto, tum extensive in alios. Confundit ergo ea opinio scientiam cum arte, quae a scientia originem ducit. Praeterea, ipsa non leviter excedit in auspiciata sua reformatione theologiae, tum quoad proprium ac principale obiectum huius scientiae, quod est ipse Deus, cuique vult substituere potius considerationem Christi et vitae Christianae quae sunt principale obiectum praedicationis et praxis; tum quoad methodum, quam renuit esse speculativam, sicut omnis scientia necessario requirit.

Unde, sic dicta theologia kerygmatica nequit substitui theologiae scientificae, nec ei iuxtaponi quasi altera pars scientiae sacrae, sicut haec distingui solet in doctrinalem et positivam; nec etiam expetere ut illa reformetur in suo obiecto ac methodo, iuxta kerygmaticas leges et exigentias; id enim esset confundere scientiam cum arte, aut scientiam ipsam interimere ut det locum arti, hanc ceteroquin divellendo ab ipso vitali suo fonte. Duplex tantum manet modus aliunde satisfaciendi legitimis, utut extraneis, kerygmaticis exigentiis: vel scilicet instituendi in theologico curriculo Seminariorum separatim aliquem cursum kerygmaticum, in quo doceatur quomodo principales veritates revelatae sint, in praedicatione, populo exponendae, iuxta morem SS. Patrum, vel etiam, ad calcem ipsius scientificae tractationis in manualibus theologis, addendo complementares notulas kerygmaticas, sicut aequo iure addi possunt notulae poenitentiales, morales et asceticae, dummodo tamen per huiusmodi notulas apparatus ipse scientificus non nimis oneretur aut sub extraneis lapidibus suffocetur.

Quae diximus, praecipue contra patronos theologiae mysticae et theologiae modernae, confirmantur altissimo sigillo Magisterii Ecclesiae, in Encyclica «*Humani Generis*», 12 aug. 1950, in qua directe reiciuntur supradicta fundamenta theologiae novae (cf. AAS XLII [1950] 565-574, et Denz. 3879 sqq.; cuius documenti aliqua verba citabimus infra, n. 19).¹

¹ Crisim huiusmodi theologiae instituerunt inter alios: H. Weisweiler, «Théologie der Verkündigung», *Scholastik* XIII (1938) 481-489.—«Die Grundfrage der Verkündigungstheologie», *ibid.* XV (1940) 228-232.—M. Schmaus, «Brauchen wir eine Théologie der Verkündigung?», *Seelsorge* XVI (1938) 1-12.—A. Stolz, «De theologia kerygmatica», *Angelicum* XVII (1940) 337-351.—E. P. Kunicic, «S. Thomas et theologia 'kerygmatica'», *Angelicum* XXXII (1955) 35-51.

² Inter praefatos patronos, ad quos Encyclica alludit, commentatores huius documenti fere concorditer referunt nominatim Chenu, Balthasar, Bouillard, De Lubac et Daniélou. De qua re disserit A. A. E. Romero, «Repercusión que ha tenido la enciclica

18. 2. QUAESTIO DE CONVENIENTIA AC NECESSITATE THEOLOGIAE, supposita iam eius possibilitate, in controversiam vertitur a quibusdam inter catholicos (ut taceamus de Protestantibus, Modernis et supradictis fautoribus theologiae modernae, qui ulterius ipsam possibilitatem negant); idque ex triplici fundamento exaggerati mysticismi, vel practicismi, vel intellectualismi.

Ex fundamento mystico, theologia ab eis incusatur quod non sit apta ad pietatem et contemplationem fovendam (ita Michael Molinos, cuius sententia damnata est ab Ecclesia,¹ et aliqui auctores spirituales, etiam bonae notae). *Ex fundamento pratico*, obicitur theologiam, saltem doctrinalem, esse inutilem aut minus aptam ad fovendam vitam christianam (secus ac praticas disciplinas, ut moralem, mysticam et ius canonicum, quorum proinde studio potius incumbendum est); vel ad efficacem praedicationem (ita doctores kerygmatici, de quibus supra); vel ad modernam apologeticam, quae sit accommodata modernae mentalitati; vel ad ipsam rectam intelligentiam veritatum revelatarum, quae exigit potius studium positivae theologiae (ita plures moderni doctores, huius theologiae merita exaggerantes, in despectum ac detrimentum theologiae doctrinalis). *Ex fundamento intellectualistico*, speciose obicitur quod theologia in suis conclusionibus, non servat homogeneitatem cum veritate revelata, quia ei commiscet inferius elementum rationale, sive principia rationis, quibus mediantibus deducit suas conclusiones, trahens veritatem revelatam ab ordine supernaturali ad inferiorem ordinem naturalem, iuxta illud: «Peiorem sequitur semper conclusio partem»; cum igitur sit heterogenea a revelatione, nihil confert ad hanc intelligendam, et est merus scientificus lusus, aptus tantummodo ad satisfaciendam intellectualem curiositatem.

19. Nihilominus, magna theologiae utilitas, imo necessitas, apparet ex triplici capite, seu ex parte naturalis inclinationis, ex parte fidei sive revelationis, et ex parte ipsius rationis sive philosophicae disciplinae.

Primo enim, theologia, seu generaliter discursivus processus rationis circa revelationem, correspondet physicae ipsi necessitati humanae mentis. Est enim connaturale homini inquirere ac ratiocinari de aliquo obiecto quod mente possidet et ex notis principiis conclu-

'Humani Generis' y comentarios que ha suscitado», *XI semana española de teología* (Madrid 1952) 151-158. Ceterum aliqua opera, ab illis doctoribus edita, iam antea a S. Officio relata sunt in Indicem, ut notatum est supra, scilicet opera Charlier, Chenu, Koepgen, et opus *Der Katholizismus*.

¹ Prop. 64: «Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi: primo, quia non habet fidem adeo puram; secundo, quia non est adeo humilis; tertio, quia non adeo curat propriam salutem; quarto, quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in eum ingredi verum lumen» (Denz. 2264).

sioncs deducere; sicut ergo ex principiis naturali lumine notis connaturaliter gignitur scientia philosophica, ita ex principiis notis per revelationem connaturaliter gignitur et evolvitur scientia theologica.¹

Secundo, theologia exigitur ab ipsa fide; nam, ut ait Augustinus, per «hanc scientiam... fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur» (*De Trinitate* 14. 1, ML 42. 1037). Per theologiam fides gignitur in paganis «per modum exterioris persuasionis» (2-2, q. 6, a. 1, ad 1) veluti per fidei praeambulum. Per eam fides nutritur in christianis, per clariorem ac profundiorum intelligentiam mysteriorum, secundum eorum connexionem ad invicem et harmonicam concordantiam cum ipsis naturalibus veritatibus. Per eandem fides defenditur, tum contra exteriores adversarios, qui propterea theologicae scientiae infensissimi esse solent, utpote quae eorum cavillationes et sophismata facile retundit, tum contra interiora deleteria elementa, cum absque solida scientia facile quis declinet in superficialitatem, sentimentalismum et arbitrarias conceptiones, sive in interpretatione Scripturae, sive in praedicatione et directione animarum. Fides tandem per theologiam roboratur, tum interius ob duplicatum lumen rationis, quo evadit «rationabile obsequium», tum exterius per incrementum sui obiecti, nam per opus et laborem theologorum praeparantur normaliter ipsae ecclesiastici Magisterii definitiones.

Tertio, per theologiam perficitur ipsa philosophia, praecipue in suis excelsioribus partibus quae theodicea et ethica nuncupantur, quemadmodum per gratiam perficitur natura et per revelationem ratio. Id patet tum ex eo quod theologia est suprema sapientia in ordine humanarum scientiarum, ceteras omnes ad apicem reducens, eas ad suum servitium appellans, et in earum negotiis facile sese immiscens;² tum quia ipsa procedit ex revelatione, ac ideo participat eiusdem morali necessitati ad hoc ut humanus intellectus possit convenienter pervenire ad rectam cognitionem eorum quae per

¹ Ipsa Scriptura, non solum nobis tradit veritates credendas per modum asserti, sed frequenter etiam utitur discursu rationis ad eas illustrandas vel ad unam ex altera inferendam. Ita Christus, ex verbis Ps. 109. 1 («Dixit Dominus Domino meo») infert suam divinitatem (Mat. 22. 45) et ex textu Gen. 2. 24 («Quamobrem relinquet homo...») infert matrimonii indissolubilitatem (Mat. 19. 6). S. Paulus ex resurrectione Christi, qui est caput, infert resurrectionem membrorum seu fidelium (1 Cor. 15. 20).

² Pascal, *Entretiens avec M. de Saci* (circa finem) apte scribit: «Il est difficile de n'y pas entrer [dans la théologie], quelque vérité qu'on traite, parce quelle est le centre de toutes les vérités».



ipsam naturalem rationem de Deo investigari possunt: nam absque revelatione «veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est».12

Quae dicta sunt de theologia in genere, prout est discursivus processus rationis circa revelationem, valent etiam, proportionem servata et in minori gradu necessitatis et utilitatis, de *theologia scholastica* in specie, prout cum accuratiori methodo ac scientifica ratione traditur in scholis catholicis inde a media aetate, et in particulari de *theologia thomistica*. Quamvis enim ipsa non sit praecipue necessaria ad supradictos fines, ut patet ex tardiori eius usu eiusque absentia apud Patres, tamen valde utilis est, ut patet ex ipso eius constanti usu inde a media aetate, «invigilante sacro Magisterio, nec sine S. Spiritus lumine et ductu»,34 et quoad scientiam thomisticam, ex constantissima praeferentiae approbatione, ab eodem Magisterio ei elargita/

20. Quod autem superius (n. 18) contra utilitatem ac necessitatem theologiae obiciuntur ex utroque fundamento mystico et practico, satis levia sunt

11 p., q. 1. a. 1; cf. q. 2, a. 3, ad 1; 2-2, q. 1, a. 5, ad 3; q. 2, a. 4; *C-Gent.* 1. 4. Id luculenter apparet praecipue ex modo quo S. Thomas, in secunda parte Summae Theologiae (morali theologia) et in prima parte, ubi loquitur de Deo secundum suam essentiam (De Deo Uno), perficit elementa naturalis ethicae et theodiceae, tradita ab ipso principe philosophorum, Aristotele.

De influxu fidei et theologiae in philosophiam confer tum infra dicenda (n. 64-66), tum quae fusius exponit Ch. Journet, *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 261-306.

2C. B. MONSEGU, «Como se va del menosprecio de la escolástica al relativismo dogmatico en algunos teólogos», *XI semana española de teología* (Madrid 1952) 219-253. —M. Nicolau, «Modernidad y Escolástica», *Estudios eclesiásticos* XXIX (1955) 13-36. —F. Cubells, «La función normativa de la teología», *Revista española de teología* XVI (1956) 341-357.

3Encyclica «*Humani Generis*»: «Quapropter negligere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorundem in locum conjecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam» (AAS XLII (1950) 567).

4Encyclica «*Humani Generis*»: «Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigit ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur 'ad angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia' [Codex I. C., can. 1366], quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tyronibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina 'revelatione' quasi quodam concentu consonare atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sanos, progressionis fructus utiliter et secure colligendos» (*ibid.* 571).

ut necesse sit in eis immorari. Si enim per theologiam «fides gignitur, nutritur, defenditur, roboratur», ea nempe fides ex qua procedit et in qua radicatur omnis pietas ac contemplatio, omnis praxis vitae christianae, omnis efficax praedicatio, omnis religionis defensio, omnis recta cognitio revelatorum, quomodo his omnibus potest theologia nocere aut minus apta esse, quin potius, una cum ipsa fide, ad haec omnia fovenda ordinetur? Innegabiles autem defectus vel abusus, qui in theologiam irrepserunt, nominatim quoad antiquatam quorundam conceptuum expressionem vel dictionem, quoad exaggeratum dialecticismum ac logicismum, quoad cumulum inutilium quaestionum, quoad diminutionem pietatis ac simplicitatis fidei,¹ non proveniunt per se ex ipsa theologia, sed per accidens ex eius conditione in humano ac fragili subiecto, sicut accidit etiam aliis profanisque scientiis. Unde defectus pro posse corrigendi et abusus resecandi, non vero ipsa scientia abicienda aut contemnenda.²

21. Magis speciosa est obiectio deducta *ex fundamento intellectualistico*, scilicet de heterogeneousitate theologiae relate ad fidem, qua quidem videtur ipsa eius utilitas evacuari. Cui respondetur negando assertum et ostendendo quomodo theologia, non obstante discursu naturalis rationis, qui ei *inest* is-
cetur et ratione cuius est ac manet scientificus habitus naturalis, naturaliter acquisitus (cf. infra, n. 47), est iugiter homogenea cum ipsa fide, seu cum principiis revelatis, ex quibus procedit. Et id quidem facile patet quoad theologicum discursum sive ratiocinium mere expositorium, quo nempe nihil novi concluditur sed merus sensus ipsorum principiorum per discursum panditur. Satis facile etiam id patet quoad ratiocinium vere illativum, quo tamen deducitur alia veritas, et ipsa aliunde revelata: haec enim est homogenea, saltem sub ratione revelati, cum principio revelato ex quo deducitur.

Quod autem attinet tum ipsum illativum ratiocinium, quatenus praefata veritas, etsi aliunde revelata, attingitur a theologia sub ratione conclusionis ac ideo ut fructus rationis discursivae, tum et a fortiori aliud ratiocinium illativum, quo deducitur aliquid sub utraque ratione vere novi, seu non aliunde revelati, homogeneitas huiusmodi theologicarum conclusionum cum ipsa revelatione ostenditur ex eo quod non aequa ratione revelatio et ratio se

¹ Aliquos ex his defectibus indignant, inter ipsos magnae auctoritatis scholasticos, S. Thomas, *Opusc. In librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 1, et Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. 9, c. 1.

² Ad rem Encyclica «Humani Generis»: «Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum *vocabula*, cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, *perfici ac perpoliri posse*, ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse» (AAS XLII [1950] 566; cf. Denz. 3883).

«Etiam in... essentialibus quaestionibus, philosophiam [qua theologia utitur] quidem *aptiore ac ditiore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute lucupletare*; nunquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae mentis per se notis, vel de sentiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae 'revelationis' consensu ac fulcimine innituntur» (*ibid.* 572; cf. Denz. 3893).

habent in theologico discursu ac ratiocinio, sed revelatio se habet ut lumen et causa principalis, ratio vero ut lumen et causa instrumentalis: effectus autem assimilatur non instrumento sed principali agenti, nec ideo valet hic philosophicum axioma: «Peiorem sequitur semper conclusio partem». Fides quippe quaerens intellectum, qualiter describitur theologia, utitur ratione discursiva ad exerendam suam ipsius virtualitatem quemadmodum mulier parturiens utitur obstetrice ad extrahendum fetum, similem sibi; opus rationis discursivae elevatur a fide tanquam instrumentum suae virtualis intelligibilitatis, quo opere peracto, instrumentum ipsum abicitur ac negligitur; effectus enim obtentus pertinet ad fidem et revelationem, quamvis tantum virtualiter seu ut legitima ac homogenea eius proles. Si igitur conclusio theologica consideratur formaliter ut actus, seu in fieri et prout est discursus (vel quod ad idem redit, si veritas deducta consideratur formaliter ut deducta), sic est homogenea non revelationi sed rationi, quoniam fides non ratiocinatur sed intuitive assentit; si vero consideratur formaliter ut veritas, seu in facto esse et ut res per discursum obtenta (veritas deducta, non ut deducta, sed ut veritas), sic est homogenea non rationi sed revelationi, quoniam est quaedam veritas in eius visceribus virtualiter contenta.¹

22. QUAESTIO III. DE HISTORIA THEOLOGIAE

Haec historia congruenter dividi potest in tres periodos, *antiquam* scilicet (saec. 1-11), *mediaevalem* (saec. 12-16, seu usque ad Cone. Trid.) et *modernam* (saec. 16-20), in quibus, attentis tum obiecto de quo tractatur tum methodo quae adhibetur, apparet simul diversitas et successivus progressus scientiae sacrae. Nam in prima periodo considerantur potius principia theologiae, et quidem methodo expositoria; in altera, considerantur potius conclusiones ex principiis, et quidem methodo systematica; in tertia, fit conatus proportionatam rationem habendi utriusque obiecti, et methodo systematicae adiungendi, non quidem restauratam methodum expositivam, sed scientificam methodum positivam.²

¹ Cf. A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (éd. 2, Paris. 1932) 232-244.

² Nondum edita est completa ac methodica monographia de historia theologiae, sed tantum prodierunt opera partialia, praecipue de aetate patristica, aut opera potius modo historico confecta, aut generalia lineamenta totius historiae theologiae per modum introductionis in theologiam. Praecipua elementa inveniri possunt apud sequentes auctores, qui utiliter inter alios consuluntur.

Allevi, L., *Disegno di storia della teologia cattolica*, Torino 1939.

Bilz, J., *Einführung in die Théologie* (Freiburg 1935), 95 sqq.

Cayre, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, 5 voll. (Paris 1950-55).

Congar, M.-J., «Théologie», *Dictionnaire de théologie catholique* X-1 (Paris, 1946), 346-447.

Grabmann, M., *Die Geschichte der katholischen Théologie*, Freiburg i. Br. 1933 (exstant versiones italica et hispanica).

Rabeau, J., *Introduction à l'étude de la théologie* (Paris 1926) 329 sqq.

Scheeben, M. J., *Dogmatik* I, nn. 1027-1115.

Stolz, A., *Introductio in Sacram Theologiam* (Friburgi i. Br. 1941) 76-90.

23. i. periodus AiMTiQUA (saec. 1-11), quae subdividitur in *patristicam* (saec. 1-8) et *subpatristicam* (saec. 9-11), exhibet tanquam *principale obiectum*, quod theologice sive discursive consideratur, ipsa principia theologiae, seu veritates revelatas prout continentur in fontibus, secundum earum connexionem ad invicem et immediatas earum virtualitates, sive conclusiones, quin ulterius huiusmodi conclusiones extendantur ope profundarum philosophicarum notionum ac principiorum. *Methodus* vero, quae consequenter adhibetur, est praevalenter expositoria (non dicimus: positiva, ob huius verbi ambiguitatem) nec systematica, seu sese limitat ad expositionem ipsius textus revelationis, quin conetur inventa huiusmodi discursivae, ac ideo vere theologicae, expositionis, simul colligere et ordinare secundum philosophica principia et scientificam rationem.¹ Huiusmodi est indoles theologiae patristicae, seu usque ad Damascenum (t ante 754), et eadem substantialiter manet in subsequenti aetate usque ad saec. 11, quamvis circa finem huius periodi incipiat sese evolvere, gradatim locum cedens novae indoli theologiae mediaevalis, ut apparet praecipue in opere S. Anselmi (f 1109).

1« *aetate patristica*: (saec. 1-8, usque ad Damascenum, f ante 754), praefata obiecti ac methodi tractatio proseguitur successive triplicem praecipue finem et exigentiam. Primo scilicet, finem institutorium, apud Patres nempe apostolicos saec. 1-2, ut Clementem Romanum, Ignatium Antiochenum, Polycarpum, Pseudo-Barnabam, et Hermam, qui in suo *Pastore* prima lineamenta theologiae moralis tradidit. Subinde (eodem saec. 2) proseguitur finem apologeticum, defensionem nempe verae religionis, sive contra paganos (Aristides, Iustinus, Athenagoras, Tatianus, Theophilus, Minucius Felix) sive contra primos haereticos seu Gnosticos (Irenaeus, Tertullianus). Tandem (inde ab initio saec. 3) proseguitur etiam finem scientificum, idque tum ob contactum cum philosophia pagana (gnostica et praesertim neoplatonica), qui provocavit primam elaborationem philosophiae christianae ac primam commixtionem philosophiae cum revelatione, tum ob necessitatem refutandi maiores haereses trinitarias et christologicas quae in ea aetate floruerunt. In hac progredienti scientifica elaboratione, duo veluti

¹ Quicumque autem expositionis ordo in operibus huius periodi invenitur, talis est, qualis exigitur ab ipsa obiecti ratione, nec unquam induit systematicam formam.

²Cf. J.-J. De Santo-Tomas, «De la théologie patristique à la théologie scolastique», *Revue thomiste* LVIII (1958), 709-733, et J.-F. Bonnefoy, «Origène théoricien de la méthode théologique», *Mélanges Cavallera* (Paris 1948), 87-145.

fundatores indigitandi sunt et duae inde theologiae distinctae indolis, scilicet Origenes († 254-255) et Tertullianus († 222-223), quorum primus theologiae orientalis, alter theologiae occidentalis, pater dici potest.

24. *Theologia orientalis* primitus evolvi coepit in contactu Patrum cum philosophia tum gnostica tum neoplatonica in *schola alexandrina*, in qua floruerunt saec. 3 Clemens Alexandrinus et *Origenes*, qui in suo opere *De principiis* praebet theologicam quamdam summam, utens ipsa philosophia neoplatonica in servitium revelationis; subinde, saec. 4-5, theologia proficit in eadem schola in ipsius lucta contra haereses Arianismi et Nestorianismi sub episcopis alexandrinis Athanasio († 373) et Cyrillo († 444). Eodem tempore floruit in Oriente alia celebris *schola*, scilicet *antiochena*, opposita quidem scholae alexandrinae quod attinet modum interpretandi Scripturas, sed sub illius praevaletenti influxu quantum ad modum explicandi et defendendi contra haereticos veritates revelatas; ex ea prodierunt, aut certe cum ipsa connectuntur, plures magni scriptores saec. 4-5, ut tres cappadoces, Basilus, Gregorius Nyssenus et Gregorius Nazianzenus, necnon Chrysostomus, Theodorus Mopsuestenus et Theodoretus; ex ea etiam prodierunt supradictae haereses Apollinarismi, Monophysismi et Monothelismi; in quarum haeresum alterna impugnatione utraque schola theologice profecit, ut videre est in pluribus Patrum operibus de Trinitate, Divinitate Verbi et Incarnatione.

Ad terminum antiquae et patristicae theologiae orientalis duo doctores notandi sunt, *Pseudo-Dionysius Areopagita* (scripsit circa finem saec. 5), qui in suis operibus (Corpore Dionysiano) *De Divinis Nominibus*, *De Mystica Theologia*, *De Coelesti Hierarchia*, *De Ecclesiastica Hierarchia* (quae magnum influxum habuerunt in theologiam scholasticam) assumpsit ac in terminis christianis theologice elaboravit philosophiam neoplatonicam, quam didicerat a suo magistro Proclo, et *Ioannes Damascenus* († 749 ultimus ex Patribus graecis), qui in compendium redigens doctrinam praecedentium Patrum graecorum, in sui magni operis *Fons scientiae* prima parte, seu *Dialectica*, ponit quamdam introductionem philosophicam, sequens vestigia Aristotelis et Porphyrii, in secunda vero, *De haeresibus*, offert quandam veluti theologicam introductionem, et in tertia *De Fide Orthodoxa* exponit ipsam materiam theologicam de Deo, creatione, Incarnatione et sacramentis; ratione suae methodus, hic Pater dici solet, cum quadam emphasi, fundator theologiae scholasticae.¹

Theologia occidentalis, quae coepit efformari circa finem saec. 2 in opere *Tertulliani*, lentiori pede progressa est, ob defectum vel minorem repercussionem supradictarum magnarum haeresum in Occidente, ac diversam habuit indolem, practicam scilicet, iuridicam, dialecticam et psychologiam, iuxta indolem romanae mentis ac culturae; nec multum de hac indole mutavit cum saec. 4 venit in contactu cum ipsa cultura et speculatione graeca, opera

¹ Quoad influxum theologiae Patrum graecorum in theologiam latinam medii aevi, confer M.-D. CHENU, «Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au xiii^e siècle», *Mélanges Auguste Pelzer* (Louvain 1947) 159-181.

praesertim Hilarii, Ambrosii, Hieronymi et Rufini. Ipse Augustinus, etsi philosophiam platoniam ut instrumentum suae theologiae adoptaverit, eandem romanam culturalem indolem retinuit, quae diversum characterem praebet Patribus latinis relate ad graecos, in sua visione ac interpretatione mysteriorum fidei, ut praecipue apparet in variis thesibus de Trinitate et Incarnatione. Praecipui Patres latini sunt quos nuper nominavimus, inter quos theologico acumine facile eminet idem *Augustinus* (354-430), qui imo utrorumque orientalium et occidentalium Patrum theologicas expositiones ad apicem deduxit, ita ut non immerito vocari possit pater theologiae: ex ipso enim theologi medi aevi medullam suae speculationis emunxerunt. Praecipua eius opera theologica sunt: *De Trinitate*, *De Civitate Dei* et *De Vera Religione* (opus apologeticum); duo summaria doctrinae christianae, scilicet *Enchiridion* et *Doctrina Christiana*, referunt tantum quaestiones morales; opera pariter controversialia contra Manichaeismum, Donatismum et Pelagianismum, habent pro obiecto problemata ecclesiologica et anthropologica, de Ecclesia scilicet et de gratia; attamen, tum in his tum in aliis quampluribus scriptis, elementa scientiae theologicae et altissimae speculationis, lata manu ubique diffusa inveniuntur.¹ Posteriores Patres, ut Prosper Aquitanus, Cassianus et Fulgentius, nihil peculiare praebent, quod in ipso Augustino non fundetur. *Vincentitis* tamen *Lerinensis* (saec. 5) in suo opere *Commonitorium* notum principium protulit, in quo fundatur argumentum ex traditione pro stabiliendis catholicis veritatibus.²

Hanc patristicam aetatem latinam claudit *Isidorus Hispalensis* (t 636),³ qui in variis operibus diversae indolis theologiam doctrinam praecedentium Patrum, praesertim Augustini, colligit, scilicet in primo libro operis *Sententiae*, in septimo et octavo operis *Etymologiae*, in secundo operis *Differentiae*, in operibus *De ordine creaturarum* et *De fide catholica contra iudeos*.

25. *In aetate subpatristica* (saec. 9-11) scientia theologica relativum quendam occasum passa est, ratione duritiei temporis et una cum ipsa generali cultura. Et quidem *theologia orientalis*, ob subsequens schisma quo discessit a fonte Magisterii, quadam sterilitatis labe affecta est et adhuc afficitur, quamvis subinde, ex partiali etiam influxu ipsius posterioris theologiae latinae, aliquam vitalitatem assumpserit et sua fata atque evolutionem habuerit, de qua

¹ Cf. J. Fr. Bonnefoy, «Le docteur chrétien selon saint Augustin», *Reuista española de teologia* XIII (1953) 25-54, et J. Cayre, «Théologie, sagesse et contemplation dans le 'De Trinitate'», *Année théologique augustinienne* XIII (1953) 366-369.

² *Common.* 2: «In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» (ML 50. 639).

³ *Beda* (t 735), qui a quibusdam ut claudens aetatem patristicam refertur, nihil peculiare contulit in re nostra. Opus *Aliquot quaestionum liher* referri solet inter spuria. Ex 15 quaestionibus, quae ibi tractantur, nonnisi octo priores, quae agunt de Scriptura, sunt fortasse genuinae; ceterae vero, in quibus praecise referuntur materiae theologicae[^] sunt certo spuriae.

nobis non vacat inquirere, cum non sit vera et catholica theologia.¹

Theologia autem occidentalis pauca opera nec valde originalia exhibuit, praesertim Alcuini (saec. 8), Paschasii Radberti, Ratramni et Ioannis Scoti Eriugena (saec. 9); hic postremus doctor vertit in latinam linguam opera Pseudo-Dionysii Areopagitae et in suo opere *De divisione naturae*, in quo colligit totum theologicum scibile de Deo et de creaturis, attentavit audacem quandam speculativam synthesesini, fundatam in philosophia platonica, quae, utut pluribus erroribus admixta, constituit primum tentamen introducendi scientificam speculationem in theologiam. Ad terminum tamen huius aetatis floruit *Anselmus Cantuariensis* (1034-1109), qui, praecipue in suis operibus *Monologion* (de essentia Dei et Trinitate), *Proslogion* (cui pro titulo imposuerat famosum lemma: «Fides quaerens intellectum»); agitur de existentia Dei et attributis divinis et affertur notum argumentum a priori de existentia Dei) et *Cur Deus homo*, aperuit novam methodum theologiae speculationis, scientiam divellens a mera transmissione sententiarum Patrum, dialecticam rationem in eam introducens, ac viam sternens theologiae scholasticae, ita ut eius pater appellaretur.

26. 2. PERIODUS MEDIAEVALIS (saec. 12-16, seu usque ad Cone. Trid.) exhibet tanquam *principale obiectum* theologiae, non amplius ipsa principia revelata, tam secundum se quam secundum eorum immediatam virtualitatem sive conclusionem (ut in praecedenti periodo), sed ipsas conclusiones, et quidem secundum integram earum processum ex principiis, prout extenditur ope profundiorum philosophicarum notionum ac principiorum. *Methodus* autem est non amplius mere discursiva expositio sacri textus, seu fontium Scripturae et traditionis (sicut in praecedenti periodo), sed systematica et scientifica ordinatio omnium eorum quae discursiva ratio invenit circa revelationem, ope iterum philosophicarum notionum ac principiorum. Haec periodus potest dividi in *scholasticam* (saec. 12-13) et *subscholasticam* (saec. 14-16, seu usque ad Cone. Trid.).

¹ Eam exponit M. Jugie, passim in suo ampliori opere *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, I: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes*, Parisiis 1926; II (Parisiis 1933) 5-27. Recentius de comparatione inter theologias latinam et orientalem disseruit B. Schultze «Teologia latina e teologia orientale», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Alilano 1957) I 547-579.

27. *bi aetate scholastica'* (saec. 12-13) theologia systematica incipit praeformari praecipue in duplici schola *Hugonis a S. Victore* (t 1141) et *Ahaelardi* (t 1142), utraque originata ex antiquiori schola *Anselmi Laudunensis* (t 1117; schola floruit 1120-1135). Ex his scholis prodierunt in priori medietate saec. 12 varia opuscula sub nomine «Sententiae»: *Sententiae Anselmi*, *Sententiae Atrebatenses*, *Sententiae divinae paginae* (omnes e schola Laudunensi), *Sententiae Floriacenses*, *Sententiae Parisienses*, *Sententiae Abaelardi* vel *Epitome theologiae christianae*, auctore Magistro Hermanno (omnes e schola Abaelardi), *Summa Sententiarum* (e schola Hugonis a S. Victore); quibus viam paraverat opus *Isidori Hispalensis* eiusdem tituli quaeque respiciunt unum vel aliud particulare subiectum theologicum. Subinde etiam ampliora opera prodierunt sub nomine «Sententiae», vel «Summae», quorum perfectissimum ac completissimum exemplar sunt *Libri Quatuor Sententiarum Petri Lombardi* (t 1160; Magister Sententiarum inde nuncupatus), classicum opus in scholis usque ad Cone. Trid., cum supplantatum fuit a *Summa Theologica* S. Thomae.

Ut apparet praecipue ex hoc eodem opere, generalis *methodus* est systematice colligere sententias Patrum et illis adicere speculativam aliquam expositionem, eas dialectico modo simul componendo; nondum tamen habetur vera ac proprie dicta systematica expositio, sicut in subsequent! saeculo. Petrus Lombardus materiam dividit generaliter in res (veritates) et signa (sacramenta), iuxta indicationem Augustini, eamque distribuit in quatuor libros: de personis divinis, de creatione, de redemptione, de sacramentis. Etiam *Abaelardus* ante Petrum Lombardum sibi proposuerat edere magnam quandam Summam Theologicam, tribus partibus constantem (de fide eiusque mysteriis; de sacramentis et Incarnatione; de caritate seu de morali), cuius tamen nonnisi primam partem absolvit sub

‡ Praeter bibliographiam supra allatam (n. 22), confer:

Cavallera, F., «D'Anselme de Laon a Pierre Lombard», *Bulletin de littérature ecclésiastique* XLI (1940) 40-54, 103-114.

Chenu, M.-D., *La théologie comme science au xiii^e siècle*, éd. 3, Paris 1957.

Cloes, H., «La systématisation théologique pendant la première moitié du xi^e siècle», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXIV (1958) 277-329.

Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique du 12^e siècle*, Paris 1914 (éd. 2, Bruges 1948).

Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., Freiburg i. Br. 1909-1911.

Landgraf, A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Erühscholastik*, Breslau 1948.

titulo *Introductio ad theologiam* (totius tamen operis summula traditur a suo discipulo Hermanno in supradicta *Epitome theologiae christianae*). Ceterum, magnum meritum Abaelardi fuit quod primus introduxerit philosophiam Aristotelis in theologiam, commentans, in suo opere *Dialectica*, illius *Categorias* et *Perihermeneias*, et in opere *Glossulae* librum Porphyrii *Isagoge*, et praeterea praeformaverit methodum ipsius disputationis scholasticae in suo opere *Sic et Non*.

Saec. 13, quod est aevum theologiae scholasticae stricte dictae, praefata tentamina systemationis ad apicem adducta sunt in *Commentariis super Sententias Petri Lombardi* et in *Summis Theologicis* quarum praecipui auctores sunt: Guilelmus Altissiodorensis (t ca. 1231), *Summa aurea*; Alexander Halensis (f 1245; «doctor irrefragabilis»), *Glossa in quatuor libros Sententiarum*; Pseudo-Alexander Halensis (circa medium saec.), *Summa Theologica*; Albertus Magnus (t 1280; «doctor universalis»), *Commentaria in Libros Sententiarum*; Bonaventura (t 1274; «doctor seraphicus»), *Commentaria in Libros Sententiarum*; S. Thomas (t 1274; «doctor angelicus», recentius «doctor communis»), *Commentaria in Libros Sententiarum*, *Summa Contra Gentiles* et *Summa Theologica*.

In hac aetate efformatur verum et perfectum systema theologicum, habens pro obiecto scientificam coordinationem conclusionum ex principiis fidei, remissa explicatione principiorum revelatorum ad specialia et separata commentaria in Sacram Scripturam. Methodus est stricte philosophica et scholastica, adhibita in auxilium theologiae argumentationis philosophia aristotelica (cui fideliter adhaeserunt praecipue Albertus Magnus et S. Thomas) necnon abaelardiana forma disputandi per sic et non. Huiusmodi systematicam methodum ad apicem perfectionis adduxit S. Thomas in ultimo suo opere *Summa Theologica*.

28. *In subsequent'*; aetate subscholastica (saec. 14-16, seu usque ad Cone. Trid.) nihil vere novi habetur in methodo tractandi theologiam, quae manet systematica, imo servilis, adamussim premens vestigia praefatorum doctorum aureae scholasticae; praeterea aliquis occasus puritatis formae et conceptuum observatur, per multiplicationem particularium ac inutilium quaestionum et distinctionum, et per abusum dialecticarum cavillationum. In hac aetate pedetemptim efformantur tres distinctae scholae:

Schola augustiniana inspiratur principiis et methodis Sancti Augustini et coniungitur cum schola Hugonis a S. Victore. Ad eam pertinent theologi ex ordine Eremitarum S. Augustini (fundato a. 1256),¹ quorum praecipui vel notiores sunt Aegidius Romanus (de Columna, i 1316; «doctor fundatissimus» et discipulus ac defensor Sancti Thomae), cuius praecipua opera sunt *De ecclesiastica potestate* et *De regimine principum*; Iacobus Capocci de Viterbo (t 1308; discipulus S. Thomae et Bonaventurae ac sequax praefati Aegidii), cuius peculiare opus est *De regimine christiano*, primus tractatus theologicus de Ecclesia; Thomas Argentinas (f 1357); Gregorius Ariminensis (t 1358; «doctor authenticus» et «tortor infantium» ob suam rigoristicam sententiam de sorte infantium sine Baptismate morientium), qui in suo *Commentario super Sententias* Petri Lombardi declinavit in nominalismum Guilelmi de Ockam franciscani (t ca. 1349).

Schola scotistica, quae floruit in ordine franciscano, remotam aliquam connexionem habet cum Alexandro Halensi et Bonaventura, sed proxime ac proprie fundatur in doctrina Ioannis Duns Scoti (t 1308; «doctoris subtilis»), generaliter opposita doctrinae S. Thomae (quem tamen Scotus non nominat).² Scoti doctrina coalescit ex duplici elemento augustinismi (hinc Scotus est praevalenter voluntarista) et cuiusdam peripatetismi sui generis; quamvis Scotus proprium ac verum systema non construxerit, complexus tamen eius conclusionum (praecipue expositarum in suo duplici oxoniensi et parisiensi commentario in *Sententias* Petri Lombardi), quibus discrepat et opponitur aliis doctoribus, praecipue S. Thomae, originem dedit suae scholae. Ad quam pertinent: Petrus Aureolus (t ca. 1321; «doctor facundus»; praecipuus inter primos defensores doctrinae scotisticae); Franciscus de Mayronis (t 1325), Gerardus Odonis (f post 1341), Ioannes de Bassolis (f 1347), Petrus de Aquila (t 1348; «Scotellus» nuncupatus, ob suam magistro fidelitatem) et Franciscus Lychetis (t 1516; qui commentarium in Scotum exaravit).

Schola thomistica, quae floruit praecipue in ordine Dominicano ac distinguitur sua fidelitate doctrinae S. Thomae, numerosiora ac uberiora opera produxit. Praecipui vel notiores doctores sunt:³ Rambertus de Primadizzi (t 1308), defensor doctrinae Sancti Thomae contra priores impugnatores in suo opere *Apologeticum*; Ioannes de Neapoli (t ca. 1336), praecipuus in

¹ Ceterum, tum apud priores doctores franciscanos, ut Bonaventuram eiusque discipulos, tum apud Scotum eiusque scholam, influxus eiusdem augustinismi satis patens est.

² Scoto praeiverunt, in hac plus minusve explicita impugnatione doctrinae S. Thomae, magister parisiensis Henricus Gandavensis (f 1293; «Doctor solemnissimus» nuncupatus) et tres praecipue doctores franciscani, discipuli Bonaventurae ac tendentiae augustinianae, scilicet Joannes Peckam (t 1292), Matthaeus de Aquasparta (f 1302) et Richardus de Mediavilla (f 1308). His subinde manus conseruit inter ipsos dominicanos celeberrimus Durandus a S. Porciano (f 1334) «doctor resolutissimus», qui ceteroquim infensus fuit tum augustinismo tum aristotelismo, ac inde declinavit in plures singulares opiniones, a communibus placitis scholarum alienas.

³ Inter ipsos immediatos sequaces S. Thomae memorandus est eius discipulus et in cathedra parisiensi successor, Cardinalis Hannibaldus de Hannibaldis (f 1273), auctor praeclari *Commentarii in quatuor libros Sententiarum* Petri Lombardi, quod olim attribuebatur ipsi S. Thomae et inter cuius opera ut spurium merito refertur.

priori schola thomistica; Hervaeus Natalis (f 1323), qui impugnavit Durandum a S. Porciano et adlaboravit canonization! S. Thomae; Petrus de Palude (Paiudanus, Pierre de la Palu; t 1342; patriarcha hierosolymitanus), qui in suo commentario in Sententias Petri Lombardi subtiliter doctrinam S. Thomae exposuit; Ioannes Capreolus (f 1444), «princeps thomistarum» nuncupatus tum ob efficacissimam suam defensionem doctrinae S. Thomae praecipue contra Scotum, Durandum et Aureolum, tum ob puriorem ac praecisiorum illius doctrinae interpretationem, a qua exclusit quasdam aliorum thomistarum opiniones, quamque exhibet ad modum commentarii in Sententias Petri Lombardi in suo opere *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*; S. Antoninus, archiepiscopus florentinus (t 1459), qui scripsit *Summam theologiae moralis*, magni valoris; Ferrariensis (Francisais Silvester, f 1528), qui exaravit profundum commentarium in *Summam Contra Gentiles* S. Thomae, relatum in editione leonina operum omnium Sancti Doctoris; Caietanus (Thomas de Vio; T 1534), «dux thomistarum» nuncupatus, qui primus aperuit seriem commentatorum ipsius Summae Theologiae S. Thomae et, tam ut theologus (in praefato commentario, quod Leo XIII pariter adiecit editioni operum S. Thomae) quam ut philosophus (commentaria in opera Aristotelis, opuscula *De ente et essentia*, *De nominum analogia*), dici potest supremum ingenium quod schola thomistica unquam produxit, quidquid sit de quibusdam peculiaribus opinionibus circa aliquas quaestiones inter ipsos thomistas controversas; Francisais de Victoria (l 1546), fundator scholae Salmaticensis dominicanae et floridae theologiae hispanicae saec. 16, auctor praecipue *Religionum theologicarum* et introductor Summae Theologiae S. Thomae tanquam textus in scholis explicandi, loco sententiarum Petri Lombardi; Dominicus Soto (f 1560), discipulus Victoriae et theologus tridentinus, cuius praecipua opera sunt *De natura et gratia*, a Patribus tridentinis laudatum, et *Commentaria in quartum librum Sententiarum*; Petrus Soto, (t 1563), secretarius et confessor imperatoris Caroli V, theologus tridentinus, qui plura scripsit, praecipue de praxi ministeriali et de re apologetica contra Protestantibus; Melchior Cano (t 1560), discipulus Victoriae, eiusque successor in cathedra Salmanticensi, episcopus insularum Canariarum, theologus tridentinus, cui magnam famam merito praebuit praecipuum eius opus *De locis theologicis*, immediata praeformatio sic dictae theologiae fundamentalis, a posterioribus theologis excultae.

29. 3. PERIODUS moderna (saec. 16, seu a Cone. Trid., ad saec. 20), ob ipsum impulsum quem Concilium contulit ecclesiasticis disciplinis, ostendit quandam theologiae resurgentiam ac renovationem.

In hac periodo fit increscens conatus proportionatam rationem habendi utriusque *obiecti* theologiae considerationis, seu tum principiorum (ut fiebat in antiqua periodo) tum conclusionum integraliter ex revelatis principiis deductarum ope philosophicarum notionum ac principiorum (ut fiebat in mediaeval! periodo), et simul reformandi vel complendi methodum theologiae, non quidem per restau-

rationem simplicioris methodi expositoriae, adhibitae in antiqua periodo (id enim non esset progredi, sed regredi), sed per additionem, methodo systematicae adhibitae in periodo mediaevali, scientificae methodi positivae.

Diximus «fit increscens conatus», nam difficilis hic labor, qui tendit ad auspicatam perfectionem sacrae scientiae et ad synthesim theologiae patristicae et theologiae scholasticae, nonnisi lento gradu processit nec adhuc nostris diebus, non obstante insistenti plurium doctorum conatu ac desiderio, satisfacienti modo absolutus est. Quod quidem aliquatenus patebit, breviter percurrendo vicissitudines theologiae, tam doctrinalis quam positivae.

30. *Theologia doctrinalis*, quae per plura saecula adhuc primatum tenuit, non paucis vicissitudinibus obviam ivit, quae possunt reduci ad aliquam eius fractionem, tum quoad scholas theologicas, tum quoad ipsas disciplinas, tum quoad modum eam exhibendi.

In *scholis theologis*, nova schola exorta est in Societate Iesu, quae repraesentat quandam fractionem scholae thomisticae, eo quod inclinationi praevalenter thomisticae, in oppositione nempe ad augustinismum et scotismum, addit quemdam theologicum eclecticismum, ratione cuius sese separat a puro thomismo in quibusdam gravioribus quaestionibus, ut de praescientia divina, de praedestinatione et de gratia, quae fuerunt occasio diuturnarum nec prorsus infructuosarum controversiarum; hinc pro antiquiori trinomio: schola augustiniana, scotistica et thomistica, praevaluit trinomium: schola scotistica, thomistica et suaresiana; quod quidem trinomium adhuc subsistit, quamvis, sopitis vel remissis controversiis, theologicus quidam irenismus nunc successerit, qui illis vocibus acrem saporem originalem abstulit.

In *schola scotistica* floruerunt, praecipue sub aspectu dogmatico prout distinguitur a morali: Michael Medina (f 1578), cuius opus *De sacrorum hominum continentia*, in quo plura etiam dogmatice exponuntur, non ab omni naevo immune est; Antonius Hyquaeus (f 1641), qui opus Scoti oxoniense commentariis exornavit; Card. Laurentius Brancati (t 1693), qui pariter duos posteriores libros eiusdem operis commentatus est; Bartholomaeus Mastrius (t 1678), *Disputationes theologicae* in defensionem Scoti (praeterea edidit duos cursus philosophiae et theologiae moralis); Claudius Frassen (f 1711), *Scotus academicus*, sive cursus universae theologiae ad mentem Scoti, opus praestans eruditione et claritate; Hieronymus de Montefortino (f c. 1728), *I. D. Scoti Summa Theologica*, in qua exponitur tota doctrina Scoti, disposita iuxta processum S. Thomae, per partes, quaestiones et articulos; Thomas a Charmes (f 1765), *Theologia universa*; inter recentiores, doctrinam Scoti

apte proposuit, exhibitis textu et commentario, Parthenius Minges, in opere postumo duobus voluminibus constante, *I. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*.¹²

In schola thomistica eminuerunt: Bartholomaeus Medina (f 1581); Dominicus Banez (f 1604), discipulus Dominici Soto et Melchioris Cano in schola salmanticensi, peculiaris impugnator Molinae S. J. in controversia de gratia, qui commentaria edidit in primam partem et in secundam secundae Summae Theologicae; Petrus Ledesma (t 1615); Ioannes a S. Thoma (t 1644), auctor *Cursus philosophici* et *Cursus theologici*, qui eminet in fidei et clara expositione doctrinae S. Thomae, et inter maximos thomistas (una nempe cum Capreolo, Ferrariensi et Caietano) numerandus est; I. B. Gonet (t 1681), *Clypeus theologiae thomisticae*; C. R. Billuart (t 1757), auctor notissimae *Summae S. Thomae hodiernis accademiarum moribus accommodatae*, quae exemplar ac fundamentum praebuit multis theologicis manualibus modernis; inter recentiores doctrinam thomisticam exposuerunt Zigliara, Paggi, Buonpensiere, Hugon, Garrigou Lagrange, alique multi. Ad eandem thomisticam scholam pertinent plures scriptores tum ordinis Carmelitarum, praecipue Salmanticenses, *Cursus theologicus* (editus a pluribus auctoribus inter 1630 et 1701), extensum ac profundum opus, tum ordinis S. Benedicti, ut tres doctores Salisburgenses, Augustinus Reding, Paulus Mezger (*Theologia thomistico-scholastica Salisburgensis*) et J. Saenz de Aguirre (circa finem saec. 17); inter recentiores his accenseri debent Francisais Satolli, Laurentius Janssens, O. S. B., A. H. M. Lépicier, O. S. M., G. Mattiussi, S. J. et saltem ex parte Ludovicus Billot, S. J. (t 1931)?

In sic dicta *schola suaresiana*, latiori sensu accepta a nomine principalis doctoris, praecipue floruerunt: Card. Francisais Toletus (t 1596), discipulus Dominici Soto in universitate salmanticensi, qui introduxit thomismum in Collegium Romanum et opus exaravit *In Summam theologicam S. Thomae enarratio*; Ludovicus Molina (t 1600), qui per suum opus *Concordia* suscitavit famosam controversiam de auxiliis; Gregorius de Valentia (t 1603), qui edidit praeclarum opus *Commentarii theologici*; Gabriel Vâsquez (t 1604), scriptor valde originalis, acutus et criticus, adversarius Suaresii in pluribus, fautor tamen Molinismi, qui edidit *Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae*; Francisais Suarez (t 1617), «doctor eximius» ab ipsis SS. Pontificibus nuncupatus, maximus theologus ac philosophus S. J., scriptor fecundissimus sed in pluribus ecclecticus, fautor Molinae cuius tamen systema reformavit per sic dictum Congruismum, qui fere totam materiam Summae Theologicae S. Thomae exornavit, sub forma tum brevis commentarii tum extensorum tractatuum (desunt tractatus de ordine, matrimonio et novissimis), inter quos praecipui ac magis originales sunt: *De legibus*

¹ Quoad hanc et duas sequentes scholas omittimus generatim auctores omnino recentes, utpote facile notos et aliunde nondum ad historiam pertinentes.

² Hic magni ingenii doctor recessit a schola suaresiana, sequens in multis doctrinam theologicam et philosophicam S. Thomae, sed illi scholae consentit in magna controversia de gratia, adoptans Molinismum.

(tractatus classicus) et *De viriute et statu religionis*;¹ S. Robertus Bellarminus (t 1621), doctor Ecclesiae, in re dogmatica parum originalis, maximus vero in controversiis, defensor Molinae in controversia de auxiliis sed fautor Congruismi Suaresii, qui scripsit notum opus *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*; Leonardos Lessius (t 1623), qui scripsit opus *De gratia efficaci*, in quo defendit purum Molinismum, et opus *De perfectionibus moribusque divinis*; Card. Ioannes de Lugo (t 1660; distinguendus a fratre suo Francisco, cuius opera deperdita sunt), praecipue in re morali et iuridica peritus, in re vero dogmatica magis argutus et subtilis quam solidus, qui scripsit *De iustitia et iure* (opus classicum), *De Fide divina*, *De Incarnatione*, *De Eucharistia et Poenitentia*; inter multos recentiores doctores S. I., qui ad hanc scholam accenseri debent, satis sit nominare Perrone, Palmieri, Franzelin, C. Mazzella, Ch. Pesch et saltem ex parte, Billot.²

31. Quod autem attinet *ipsas disciplinas*, theologia, quae olim ad modum unius communiter tractabatur, scissa est in varias distinctas scientias, ita ut plures scriptores potius «specialistae», ut aiunt, evaserint quam simpliciter ac complete theologi; quod quidem practicae utilitati et amplitudini ac determinationi eruditionis, non vero cognitionis profunditati et ipsi essentiali progressui scientiae theologiae, contulit, ut patet ex ipso defectu magnorum et universalium theologorum, quo magis appropinquamus ad nostram aetatem. Inde ortum habuerunt distinctiones theologiae polemicae, historicae, dogmaticae, moralis, casuisticae, asceticae.

Quod attinet *modum materiam exhibendi*, consuetis commentariis in opera magistrorum (ut in Petrum Lombardum, S. Thomam, Scotum) successerunt independentes cursus theologici, subinde tractatus (ut *De Deo Uno*, Trino, etc.) et tandem manualia pro scholis. Notiores auctores huiusmodi manualium, quae vulgari coepita sunt praecipue inde a medietate saeculi elapsi, sunt: Hurter, Noggler, Tepe, Lottini, Pohle, Pesch, Tanquerey, Hervé, H. Mazzella, Sanda, Van Noort, Otten, Hugon, Mannes, Minges, Specht, Schütz, Bartmann, Hermann, Diekamp, Stolz-Keller, Lercher (editio vetus et nova), Lahitton, Manzoni, Denis, Ferland, Larnicol, Zubizarreta, Abârzuzza, Baisi, Parente-Piolanti, Hispani patres S. I., Schmaus, Mors, Rahner, Calcagno-Bozzola-Greppi, Muldoon.

¹ Scripsit etiam *Disputationes metaphysicas*, disputabilis valons, in quibus recedit a quibusdam doctrinis S. Thomae, ut de reali distinctione inter essentiam et esse. Idque est aliud caput acris controversiae inter thomistas et suaresianos.

² Confer dicta superius, in nota.

32. *Theologia autem positiva* coepit primitus evolvi sub influxu Humanismi et Protestantismi, qui provocabant ad solos fontes revelationis. Inde ad hos fontes theologi praecipue recurrere debuerunt, ut immediate ex eis suas conclusiones deducerent. Iam Melchior Cano (t 1560) in suo opere *De locis theologicis* (exarato fortasse sub influxu operis *De inventione dialectica* humanistae Rodulphi Agricolae) huiusmodi theologiae fundamenta iecit. In pluribus praeterea ex operibus dogmaticorum postridentinorum maior apparet usus illius, ut patet praecipue ex Gregorio de Valentia, Vasquesio et Suaresio. Immediati tamen eius fundatores ac divulgatores fuerunt Dionysius Petavius S. J. (t 1652), in opere *Dogmata theologica* (agit tantum de Deo Uno et Trino, creatione et Incarnatione), Ioannes Morinus, Orat, (f 1659), in duplici opere *Commentarius de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae* et *De sacris Ecclesiae ordinationibus*, et Ludovicus Thomasinus, Orat, (t 1695) in opere *Dogmata theologica* (agit tantum de Deo Uno et Incarnatione).

Subinde theologia positiva ingreditur magis ac magis in expositionem dogmaticorum, ut apparet verbi gratia apud augustinianos Noris, Bellelli et Berti, dominicanum Natalem Alexandrum, oratorianum Juenin, doctores sorbonicos Witasse et Tournely, jesuitas auctores Theologiae Wirceburgensis necnon Franzelin et Palmieri. Praeterea, inde saltem a fine saec. 16, fit explicita ac verbalis distinctio theologiae in scholasticam et positivam, et utriusque discrimen assignatur (ita apud Gregorium de Valentia, Petavium, Gonet, Berti, Annatum, Tournely, Billuart). In nostra aetate, sub impulsu ipsorum documentorum Ecclesiae, haec theologia maiorem in dies evolutionem ac determinationem acquirit, ac fervet opus eam in harmonico ac congruenti aequilibrio componendi cum altera ac doctrinali parte eiusdem sacrae scientiae.

†Eam hic intelligimus modo generali ut directum studium fontium revelationis et immediatum recursum ad ipsos. Ceterum, ut videbimus infra (n. 67-72), tum nomen tum ac praecipue ipse conceptus huiusmodi theologiae, varias vicissitudines habuit nec adhuc apud modernos suam determinationem accepit.

CAPUT. II. DE ESSENTIA THEOLOGIAE'

Ad hoc caput quatuor quaestiones referuntur, scilicet de scientifica *definitione* (atque obiecto) theologiae, qua immediate determinatur ipsa eius essentia; de *proprietatibus*, quae ex eius essentia fluunt; de *muneribus*, quae iuxta essentiam et proprietates determinantur; de propria *methodo*, quae ad ea omnia attemperatur.

33. QUAESTIO I. DE SCIENTIFICA DEFINITIONE THEOLOGIAE

Diximus supra (n. 4 et 7) theologiam esse, secundum definitionem nominalem, sermonem de Deo, et, secundum definitionem realem vulgarem, discursivum processum rationis circa revelatio-

11 p., q. 1, a. 2-8; *In 1 Sent.*, prol., q. 1, a. 2-4; Opusc. *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2; q. 5, a. 4; *C. Gent.* 2. 4; 2-2, q. 1, a. 1; *Quodl.* 4, a. 18. Confer commentatores in 1 p., q. 1, a. 2-8, praecipue Caietanum et Ioannem a S. Thoma. De eadem re agunt omnes introductiones in theologiam, relatae supra, in n. 2. Inter notiora vel utiliora modernorum scripta, satis sit referre:

Alonso, I. M., «La teologia como ciencia», *Revista espanola de teologia* IV (1944) 611-634; V (1945) 3-38, 433-450, 529-560.

Asveld, P., «A propos de Saint Thomas et de la théologie comme science», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXVII (1961) 450-461.

Blondiau, L., «Notio theologiae eiusque discrimen a fide. De divisione theologiae in positivam et scholasticam», *Collationes Namurcenses* XXII (1928) 3-10, 113-118.

Bonnefoy, J.-B., «La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 421-446, 600-631; XV (1938) 491-516.

Boyer, C., «Qu'est ce que la théologie. Réflexions sur une controverse», *Gregorianum* (1940) 255-266.

Browne, M., «De natura revelationis et de methodo theologiae», *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Romae 1954) 7-16.

Brummer, A., «Das Wesen der Wissenschaft und seine Besonderung in Geistes-und Naturwissenschaft», *Scholastik* XIII (1938) 490-520.

Camps, G. M., *Bases de una metodologia teológica*, Montserrat 1954.

Cavallera, F., «La théologie historique», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1910) 426-434.—«La théologie positive», *ibid.* (1925) 20-42.

Charles, P., «La théologie dogmatique. Hier et aujourd'hui», *Nouvelle revue théologique* LVI (1929) 800-817.

Charlier, L., *Essai sur le problème théologique*, Thuillies 1938.

Chenu, M. D., «Position de la théologie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXIV (1935) 232-257.—*La théologie comme science au xiii siècle*, éd. 3, Paris 1957.—*La théologie est-elle une science?*, Paris 1957.

Cirarda, J. M., «Funciôn de teologia positiva a la luz de la 'Humani generis'», *XI semana espanola de teologia* (Madrid 1952) 295-320.

Coconnier, M. Th., «Spéculative ou positive?», *Revue thomiste* X (1902) 629-653.

Colombo, C., «La metodologia e la sistemazione teologica», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1959) I 1-47.

Congar, M.-J., «Théologie», *Dictionnaire de théologie catholique* X-1 (Paris 1946) 447-500.—*La foi et la théologie*, Paris 1962.

nem. Nunc assignanda est definitio scientifica, quae nempe determinet propriam naturam huiusmodi discursivi processus necnon eius obiectum formale, ut ita theologia distinguatur tum ab opinione circa revelata, quae est etiam discursivus processus, tum a fide, quae est etiam actus rationis de revelatis, tum a theodicea, quae occupatur circa aliqua obiecta quae traduntur etiam per revelationem.

Theologia igitur definitur: *Scientia de Deo, sub lumine revelationis*.

Haec definitio, in qua scientia est genus, reliqua vero specifica differentia, quaeque absque ulteriori determinatione assumitur aequivalenter ab ipso S. Thomae (1 p., q. 1, a. 7 coli, cum a. 2), est vere sufficiens ac completa, cum necessario implicet et aequivalenter contineat etiam triplicem ulteriorem determinationem quae ex parte obiecti explicitatur in duplici sequenti definitione, a moder-

Daffara, M., «La teologia come scienza nella Somma Teologica di S. Tommaso», *Sapienza* I (1948) 12-22.

Dalmau, I. M., «De theologia ut scientia notanda quaedam», *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Romae 1954) 87-94.

DeMAN, Th., «Composantes de la théologie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXVIII (1939) 386-434.

Dumont, C., «La réflexion sur la méthode théologique», *Nouvelle revue théologique* LXXXIII (1961) 1034-1050; LXXXIV (1962) 17-35.

Durst, B., «Zur theologischen Methode», *Theologische Revue* XXVI (1927) 297-313.—Cf. in *Xenia thornistica* II (Romae 1925) 541-581.

Gagnebet, R., «La nature de la théologie spéculative», *Revue thomiste* XLIV (1938) 1-39, 213-255, 645-674.—«Un essai sur le problème théologique», *ibid.* XLV (1939) 108-145.—«Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage théologique» [agitur de opere *Introductio in sacram theologiam*, auctore A. Stolz], *Divus Thomas* (Piacenza) XLVI (1943) 237-270.—«Dieu sujet de la théologie selon saint Thomas d'Aquin», *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Romae 1954) 41-55.

García Rodríguez, A., «La teología clásica y las últimas tendencias en el concepto de teología», *Ciencia tomista* LXXXVII (1960) 607-634.

Gardeil, A., «La place de saint Thomas d'Aquin dans la réforme des études théologiques», *Revue de l'institut Catholique* VII (1902) 428-441.—«La réforme de la théologie catholique», *Revue thomiste* XI (1903) 5-19, 197-215, 428-457, 633-649; XII (1904) 48-76.—*La notion du lieu théologique*, Paris 1908.—*Le donné révélé et la théologie* (Paris 1910; éd. 2, Juvisy 1932) 187-251; praecipuum eius opus, quod non parvum influxum habuit.

Grabmann, M., «Doctrina S. Thomae de natura theologiae speculativae», *Divus Thomas* (Piacenza) VI (1898) 268-272, 293-296.—«De quaestione utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto M. et S. Thoma Aquinate pertractata», *Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina* (Roma 1931) 107-126; de eadem materia scripsit in *Rivista di filosofia neoscolastica* (1934) et in collectione *Thomistische Studien*, vol. 4 (1948).—«De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum M. et S. Thomam Aquinatem», *Angelicum* XIV (1937) 39-60.

Grandmaison, L., «Théologiens scolastiques et théologiens critiques», *Etudes* LXXIV (1898) 2643.

Jacquín, M., «Questions de mots; histoire des dogmes, histoire des doctrines, théologie positive», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* I (1907) 99-104, 344-348.

nioribus doctoribus praelata: *Scientia de Deo, secundum rationem Deitatis*, sub lumine revelationis, *Scientia de Deo et de ceteris ad Deum relatis, secundum rationem Deitatis, sub lumine revelationis virtualis*. Etenim, si scientia de Deo procedit sub lumine revelationis (aliter ac theodicea), nequit esse de Deo quomodocumque sed secundum intimam rationem Deitatis, nam obiectum formale quo (revelatio) necessario determinat ac distinguit obiectum formale quod (Deum, ut Deum, seu Deitatem), cum, ut infra ostendetur (n. 37), obiectum formale quo, seu lumen, nihil aliud sit quam obiecti abstractio sive immaterialitas, et diversa immaterialitas atque lux diversum obiectum manifestet. Pariter, cum dicitur «Deus» includitur necessario quidquid est Dei, adeoque etiam omnia quae ad Deum referuntur ut ad causam efficientem et finalem, et cum dicitur «revelatio», haec in hoc casu nequit esse nisi

Journet, Ch., *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 115-156.

Koesters, L., «Théologie als Wissenschaft», *Scholastik* XIV (1939) 234-240.

Labourdette, M. M., «La théologie, intelligence de la foi», *Revue thomiste* XLVI (1946) 5-44.—[et Nicolas, M. L.], «L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique», *ibid.* XLVII (1947) 417-466.

Lemonnyer, A., «Théologie positive et théologie historique», *Revue du clergé français* XXXIV (1903) 5-18.—«Comment s'organise la théologie catholique?» *ibid.* XXXVI (1905) 225-242.

Marcotte, E., «De Saint Thomas à nos manuels», *Revue de l'Université d'Ottawa* XVI (1946) 154-174.—*La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa 1949.

Mignot, E., «La méthode de la théologie», *Revue du clergé français* XXIX (1901) 113-132.

Nicolaou, M., «Etapas del proceso teológico», *Estudios eclesiásticos* XIX (1945) 145-205.

Platzeck, E., «Reflexiones sobre la definición de la teología», *Verdad y vida* II (1944) 337-355.

Richard, Th., «Etude critique sur le but et la nature de la scolastique», *Revue thomiste* XII (1904) 167-187.

Rodriguez, V., «Fe y teología según Melchor Cano», *Ciencia tomista* LXXXVII (1960) 529-567.

Roschini, G. M., «La teologia è veramente scienza? Studio positivo-speculativo sulla natura della teologia», *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis* X (1945) 47-132.—*Introductio in S. Theologiam* (Romae 1947) 18-79.

Salaverri, L., «Algunos problemas sobre metodología teológica», *Estudios eclesiásticos* XXXVI (1961) 283-301.

Schwalb, M. B., «Les deux théologies: la scolastique et la positive», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* II (1908) 674-703.

Stolz, A., «Positive und spekulative Théologie», *Divus Thomas* (Freiburg) XII (1934) 327-343.—*Introductio in S. Theologiam* (Friburgi Br. 1941) 48-72.

Tredici, G., «Teologia positiva e teologia scolastica», *Scuola cattolica* III (1924) 249-260, 329-343.

Wyser, P., *Théologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Salzburg-Leipzig 1937.

Xiberta, B. M., *Introductio in S. Theologiam* (Matriti 1949) 175-287.

Zapelena, T., «Problema theologicum», *Gregorianum* XXIV (1943) 23-47, 287-326; XXV (1944) 38-73, 247-282.

virtualis, cum agatur de scientia, cuius proprium est sub virtuali lumine procedere (ut patet etiam de theodicea quae non definitur ut scientia de Deo sub lumine rationis virtualis, sed simpliciter sub lumine rationis). Unde praefatae duae definitiones non sunt necessariae, sed tantum utiles ad maiorem rei explicitationem.¹

Explicatur duplex elementum huius definitionis (seu scientifica indoles et proprium obiectum), iuxta praefatam tertiam formulationem.

34. 1. THEOLOGIA EST VERA SCIENTIA.

Scientia enim, accepta ut actus, est certa et evidens cognitio per causas; accepta vero ut habitus, est dispositio mentis ad huiusmodi actum cognitionis eliciendum. Si cognitio non est certa, habetur tantum opinio; si non est evidens, habetur tantum fides, et sic haec duo distinguuntur a proprie dicta scientia. Cum dicitur «cognitio per causas», id intelligitur per causas in cognoscendo, non necessario in essendo, sicut, cum ex effectu cognoscimus suam causam (puta ex proprietatibus animae cognoscimus eius essentiam), effectus cognitus evadit causa cognitionis suae causae, ac ideo causa istius in cognoscendo.² Unde praefata definitio ad hoc tandem redit ut scientia, qua actus, sit quaedam demonstratio aut discursus, seu deductio conclusionum (effectus) ex principiis (causa), et scientia, qua habitus, sit habitus discurrendi seu deducendi conclusiones ex principiis, vel, ut definit Caietanus, «habitus conclusionum per demonstrationem acquisibilis ex principiis» (*In 1 p.*, q. 1, a. 2, η. 1).

Ad veram igitur ac proprie dictam scientiam tria requiruntur, ut nempe sit cognitio per causas seu discursiva ex principiis ad conclu-

¹ Reolendae etiam sunt binae syntheticae definitiones, allatae ab Anselmo et S. Thoma, quae in sua sculptoria brevitate tradunt intimam indolem scientiae theologiae et hoc modo implicite continent quicquid ad eam designandam desiderari potest. *Anteimus*: «*Fides quaerens intellectum*»; hanc prius proposuerat tanquam titulum operis *Prologion*, ut ipse asserit in illius prooemio, ubi etiam illius celebris effati sensum aperit, veluti invertens terminos: theologia est opus «quaerentis intelligere quod credit»; quae expressio desumpta est ex Augustino, *De Trin.* 15. 28: «Desideravi intellectu videre quod credidi», a quo proinde anselmiana illa definitio originem petit. *S. Thomas*: «Sacra doctrina est veluti *quaedam impressio divinae scientiae in nobis*» (1 p., q. 1, a. 3, ad 2; cf. *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2).

² Ceterum accidere potest ut id quod est causa in cognoscendo, sit etiam causa in essendo, ut cum ex essentia animae deducuntur eius proprietates. Et tunc habetur perfectior demonstratio, quae, si fit per causam propriam et immediatam, est perfectissima et dicitur demonstratio *propter quid* (nam probat cur res ita sit), si vero fit per causam non propriam et immediatam est minus perfecta et dicitur demonstratio *quia* (nam probat tantum quod res ita sit). Demonstratio quia dicitur etiam ea quae probat causam ex effectu in essendo (ob eandem rationem).

siones, ut sit certa et ut sit evidens. Iamvero, haec tria verificantur in theologia. Est enim cognitio *discursiva*, quia ex quibusdam principiis sive veritatibus, quas vere scimus per fidem, deducit conclusiones, quod est praecipuum specificum munus omnis scientiae.¹ Est etiam cognitio *certa*, imo certior scientiis naturalibus, tum certitudine illationis, cum unum ex alio certo deducatur, tum ac praecipue certitudine rei illatae, quia haec participat eidem certitudini principiorum fidei, ex quibus deducitur quaeque sunt certissima: quod enim certo deducitur ex re certa, certum est.² Est tandem cognitio *evidens*, iterum non tantum evidentia illationis, sed etiam ipsius rei illatae, quia participat eidem evidentiae principiorum, etsi non immediate, cum ea principia in hoc subiecto sciantur per fidem quae non est evidens, sed tantum mediate et subalternate, mediante scilicet superiori scientia beata, in qua ea principia sunt secundum se evidentia et cum qua inferior et subalternata scientia petit ex natura sua continuari, quamvis hic et nunc non possit cum ea continuari, ratione fidei, quae scientiam beatam excludit, donec, ipso impedimento fidei remoto, de facto continuabitur et suam perfectionem attinget.

35. Exinde ergo non sequitur theologiam non esse proprie et formaliter scientiam (ut inferunt Scotus, Durandus, Vâsquez, alique de quibus infra), aut esse quidem formaliter scientiam sed essentialiter imperfectam ac reducibilem ad idem genus, sicut omne imperfectum reducitur ad genus perfecti, tanquam aliqua eius inchoatio (ita alii, ut Capreolus et Caietanus),³ sed tantum sequitur eam esse essentialiter *scientiam subalternatam*,⁴ et ob hanc rationem habere *duplicem imperfectionem*, propriam omni scientiae subalternatae, etiam in naturalibus, uti musicae⁵ relate ad arithmetica, sed

¹ De aliis muneribus, quibus extenditur virtus et capacitas scientiae, sub ratione sapientiae, dicetur infra, n. 62-66.

² Augustinus, *De doctrina Christiana* 2.34: «Veris certisque sententiis, cum incertae vera coniunctione iuguntur, etiam ipsae certae fiant necesse est» (NIL 34.60).

³ In 1 p., q. 1, a. 2, n. 9 et 12, Caietanus ambigue saltem scribit: «Quod theologia nostra, ut in nobis viatoribus, non sit aut sit scientia, utraque pars potest, sane intellecta dici: et quod non est scientia (scilicet non habet scientiae rationem perfectam, *quia non vere scit*, qui non potest resolvere in principia evidentia: et hoc intendit [S. Thomas] ubicumque hoc innuit); et quod est scientia imperfecta ratione status praesentis; scientia enim imperfecta non est extra latitudinem scientiae... Dicimus quod scientia subalterna, usquequo non continuatur subalternanti, non est virtus intellectualis, sed *inchoatio virtutis intellectualis*; et ideo spectat ad eandem virtutis speciem, scilicet scientiam».

⁴ Scotus (*In 1 Sent.*, q. 3; *In 3 Sent.*, dist. 24, q. un.), Aureolus, Durandus, Vasquez et alii negant theologiam esse scientiam subalternatam scientiae beatorum. Quos refutant Caietanus (*In 1 p.*, q. 1, a. 2, n. 7 et 13) et Ioannes a S. Thoma (*In 1 p.*, q. 1, disp. 2, a. 5).

⁵ Musica hic intelligitur non mera ars, sed vera scientia musicatis, quae habet pro obiecto proportionem numerorum in sonis.

tamen extrinsecam ipsi rationi scientiae qua talis, prout est cognitio certa et evidens per causas (saltem accipiendo scientiam ut conceptum analogicum, cum dicitur de scientia subaltemata et de scientia subalternante). *Prima imperfectio*, eaque essentialis ac perpetua, est in ipsa ratione subalternationis, quae facit ut evidentia principiorum non sit immediata, sed mediata tantum, veluti effectus superioris scientiae, quae ea principia deducit tanquam conclusiones suorum altiorum principiorum, quemadmodum principia musicae fiunt evidentia in arithmetica, tanquam istius conclusiones. *Altera imperfectio*, eaque accidentalis ac temporanea, est ex parte subiecti, ubi nempe subiectum, quod habet scientiam subalternatam, non possidet etiam superiorem scientiam subalternantem, ut si musicus non sit simul arithmeticus, tunc enim principia scientiae subalternatae habentur a subiecto per solam fidem, quae de se est quid inevidens.

Utraque igitur imperfectio inest nostrae theologiae, quarum prima, seu ratio subordinationis, est ipsi essentialis nec unquam evacuabitur, nequidem in coelo, atque salvat in ea formalem et perfectam rationem scientiae secundum analogicum conceptum scientiae, non obstante praefata imperfectione (sicut ens creatum est formaliter et perfecte ens secundum conceptum analogicum, quamvis sit imperfectum in ratione rei, relate ad ens increatum, cum quo unificatur in analogia); altera vero, seu separatio a scientia superiori in eodem subiecto, est ipsi accidentalis atque in coelo evacuabitur, cum scientia beata succedet fidei.¹ Unde inepte quidam inde concludunt theologiam saltem de facto nunc in viatoribus non esse scientiam, quamvis evadere possit scientia in coelo, cum de facto nunc procedat ex principiis non visis sed creditis. Praefata enim separatio theologiae viatoris a theologia beatorum est quid accidentale ipsi scientiae, sicut accidit etiam in musico nesciente arithmetica, et theologia procedit ex principiis creditis, non praecise qua creditis, sed qua visis in superiori scientia, pro qua, temporanee et ob conditionem subiecti, stat fides; unde theologia, non obstante fide, est ac manet vera et perfecta scientia ex parte suae speciei et obiecti, quamvis a subiecto possideatur nunc modo imperfecto, nec speciem mutabit quando, recedente fide, possidebitur ab eo perfecte, sed tantum a ratione habitus imperfecte possessi perducetur ad connaturalem suam perfectionem.

¹ Distinguunt tamen theologi *duplicem scientiam beatorum*, alteram qua vident veritates supematurales in ipsa essentia divina per visionem beatificam quaeque non est formaliter scientia, sed tantum eminenter, quatenus non est formaliter discursiva sed intuitiva [*scientia matutina*, iuxta Augustini distinctionem), et alteram qua, ex veritatibus cognitis in visione beatifica, per discursum naturalis rationis deducunt conclusiones, sicut nos facimus ex veritatibus fidei (*scientia vespertina*).

Nostra igitur theologia proprie est subaltemata priori scientiae beatorum, non alteri, quia haec nihil aliud est quam ipsa nostra theologia in statu perfecto, seu ut procedens non ex principiis obscurae fidei, sed clarae visionis. Unde, stricte loquendo, principia tum nostrae theologiae tum theologiae beatorum vespertinae non sunt conclusiones scientiae beatae subaltemantis (cum haec non sit formaliter scientia), sed sunt ipsae veritates ut clarae visae in visione beata; et earum scientiarum subalternatio in eo consistit quod ipsarum principia cognoscuntur, et quidem intuitive, in superiori scientia quae est ipsa visio beatifica.

36. Ex his manet sufficienter resoluta,¹ praecipua nec dissimulanda *difficultas, petita ex defectu evidentiae*, quae tangit ipsam naturam theologiae, et ratione cuius plures antiqui doctores et aliqui moderni negant theologiam esse scientiam proprie dictam.²

Ceterum, ad idem probandum hi doctores *arguunt etiam ex defectu certitudinis*, quae est altera proprietas proprie dictae scientiae. Nam proprie dicta scientia est de universalibus et necessariis, ex quibus solis potest certitudo causari, de singularibus vero et contingentibus non datur scientia, sed eruditio, peritia, ars, iuxta illud philosophorum «De singularibus non est scientia»; iamvero theologia agit de singularibus et contingentibus, uti Incarnatione, redemptione, praedestinatione, iustificatione et similibus, quae sunt singularia et pendent contingenter a voluntate Dei; ergo non est scientia (ita Scotus³ et Vasquez).

Respondetur imprimis scientiam non dari de singulari materiali, seu de individua substantia corporea (nam non dantur attributa quae necessario conveniunt individuo materiali, ut individuum est, sed quidquid ei convenit, contingenter convenit), dari vero scientiam de singulari immateriali, seu de individua substantia spirituali, quia in ea quidditas et individuum non differunt, secus non daretur scientia de Deo qui individuus est. Secundo, non datur scientia de singulari formaliter ut singulari, sed datur de singulari prout includit universale, etiam si in uno tantum individuo hoc universale de facto inveniatur; ita theologia tractat de Incarnatione, de dignitate B. Virginis, de praedestinatione, iustificatione, non inquantum realizantur in hoc individuo, sed secundum illorum quidditatem (ita agitur de quidditate Incarnationis eiusque proprietatibus, de essentia iustificationis, etc.), quemadmodum astronomia agit de sole et luna, etsi detur unus sol et una luna. Tertio, ea de quibus tractat theologia, etsi sint singularia et contingentia secundum se, tamen ut subsunt eius formali obiecto, quod est ratio Deitatis

¹ Qui plura cupit, adeat Caietanum, *In 1 p.*, q. 1, a. 2, et Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 1, a. 3 et 5.

² Ita inter antiquiores, Scotus, Gerardus Bononiensis (f 1317), Hervaeus Natalis (f 1323), Aureolus, Durandus, Gregorius Ariminensis, Vargas, Valentia, Vasquez, Molina, Arrubal (quorum plures refutantur a Capreolo, Caietano et Ioanne a S. Thoma); inter modernos vero, praecipue Charlier et Chenu, fautores theologiae mysticae (cf. supra, n. 12).

Quidam, ut Petrus Arrubal (f 1608; *Comm. et disp. in 1 p.*, disp. 2, c. 6) et praefatus modernus Charlier, inepte dicunt de mente S. Thomae esse quod theologia non sit proprie dicta scientia, provocantes ad aliquos ambiguos textus, ut 2-2, q. 1, a. 5, ubi dicitur scientiam et fidem non posse esse simul in eodem subiecto, et *In 3 Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 2, q. 4, ubi dicitur: «Si autem esset aliqua scientia quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur». In primo enim textu agitur de scientia et fide circa idem prorsus obiectum, iamvero fides est de revelatis, theologia vero est de conclusionibus ex revelatis; in secundo textu quaestio est de theologia relate ad scientias naturales et verisimiliter S. Doctor vult dicere theologiam esse scientiam non quidem stricte aequivoce sed analogice, si comparatur scientiis naturalibus. Quae sit vera sententia S. Thomae, colligendum est ex tribus prioribus locis supra relatis (n. 32), ubi ex professo disserit de natura theologiae.

³ Sententiam Scoti exponit Aeg. Magrini, *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*, Romae 1952. Idem in *Antonianum* a. 1952, fasc. 1, 2 et 4.

(ut infra ostendetur), fiunt necessaria, quemadmodum ut scita ab ipso Deo» in sua scientia infinita, cuius nostra theologia est quaedam participatio, fiunt universalia et necessaria. Quarto, etiam ea singularia, quae veluti ut singularia a theologia considerantur, uti gesta Abrahae, Isaac, Iacob, et similia quae referuntur ad historiam biblicam, assumunt indirecte aliquam rationem necessitatis, quatenus, tanquam obiectum accessorium, introducuntur ad illustrandum aliquod obiectum quod principaliter intenditur, scilicet «tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus [nam theologia est scientia practica], tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra scriptura seu doctrina» (1 p., q. 1, a. 2, ad 2; *In Sent.*, proh, q. 1, a. 3, q. 2).¹

37. 2. obiectum theologiae est Deus, et cetera ad Deum relata, secundum rationem Deitatis, sub lumine revelationis virtualis (quod quidem est alterum elementum definitionis supra traditae, in n. 33, seu differentia specifica).

His verbis exprimitur totale obiectum theologiae, seu obiectum materiale principale (Deus), obiectum materiale secundarium (cetera, ut ad Deum relata), obiectum formale quod (ratio Deitatis) et obiectum formale quo (lumen revelationis virtualis).

In integrali enim obiecto cuiuslibet scientiae, tot elementa sive rationes distinguuntur. Primo scilicet, obiectum materiale, seu id omne quod a scientia attingitur; in quo quidem contingit divisio in obiectum principale (subiectum attributionis)² et obiectum secundarium (subiectum attributum vel extensivum), prout aliquid attingitur directe et in se vel per respectum ad aliud. Secundo, obiectum formale, seu id quod formaliter vel primo et per se attingitur et quo mediante obiectum materiale attingitur.³ In quo quidem necessario facienda est distinctio in obiectum formale quod, seu obiectum formale ut est res, seu illa res quae per se primo attingitur, et obiectum formale quo (aut sub quo), seu obiectum formale ut est quid scibile, seu id quod facit ut obiectum formale quod attingitur, reddatur attingibile, seu proportionatum intellectui, seu formaliter scibile. Quod quidem nihil aliud

¹ Quidam theologi arguunt etiam ex eo quod theologia nequit per se nobis praeberere nisi probabiles conclusiones, utpote utens conceptibus analogicis (Charlier, Chenu), vel ex eo quod, si theologia esset stricte dicta scientia, in sensu nempe aristotelico, ageret principaliter de solis conclusionibus ac ita auferretur eius contactus cum principiis fidei et fontibus revelationis (Charlier, Chenu, Bonnefoy, Stolz). Attamen, ex priori sententia nimium sequeretur, seu ipsa impossibilitas cuiuslibet rationalis discursus circa revelationem ad obtinendum aliquid certum et obiective verum, quod refutavimus supra (p. 14-16); altera vero sententia non attendit ad multiplicitatem munerum scientiae theologiae, de qua agetur infra (n. 62-66).

² Saepe scientia nominatur ab hoc principali obiecto materiali, ut astronomia quae est de astris, zoologia de animalibus, cosmologia de mundo materiali, psychologia de psychicis, anthropologia de homine, theologia de Deo.

³ Haec distinctio obiecti materialis et formalis fundatur in analogia cum materia, quae, utpote indeterminata, determinatur per formam; quod hic pariformiter contingit in ratione obiecti cognoscibilis.

■esse potest quam immaterialitas sive abstractio a materia (nam cognoscere est abstrahere a materia et res fit cognoscibilis sive scibilis per hoc quod abstrahit a materia), quae immaterialitas, utpote produciens intelligibilitatem, cuidam luci assimilata, vocari potest ac solet lumen, veluti lux obiectiva, manifestans intellectui ipsum obiectum formale quod, seu eam rationem secundum quam res aliquas considerat et attingit? Ita in actu visionis ocularis, obiectum materiale est corpus quantum, formale quod est color, formale quo est lux, accepta tamen pro eo gradu immaterialitatis quae inest colori illumque reddit proportionatum facultati visivae, seu visibilem.¹

¹ Igitur elementa obiecti formalis sic per gradus disponuntur: ratio formalis sub qua res considerantur (seu obiectum formale quod) habet aliquam immaterialitatem, ex qua oritur eius proportionabilitas ad intellectum, quae dicitur eius scibilis vel lumen (obiectum formale, quo vel lumen sub quo).

Huiusmodi proportio ad intellectum, fundata in immaterialitate, dicitur obiectum formale quo, quia non est id quod cognoscimus, sed quo mediante cognoscimus, non enim cognoscimus scibilitatem rei sive eius immaterialitatem, sed ipsam rem, ratione eius scibilitatis sive immaterialitatis. Dicitur vero sub quo, quia immaterialitas, ut medium cognoscendi rem, assimilatur luci; unde vocari etiam solet lumen sub quo, ut cum dicimus philosophiam procedere sub lumine rationis et theologiam sub lumine revelationis.

Unde id quod formaliter ac ultimo specificat ac distinguit varias scientias, est obiectum formale quo, nam ex eius diversitate habetur diversa scibilitas ac ideo diversa scientia; ceterum obiectum formale quo determinat ac distinguit ipsum obiectum formale quod, cum alia immaterialitas et alia lux aliud obiectum manifestet. Inde, dum theologia specificatur a lumine revelationis, philosophia specificatur a lumine rationis et variae eius partes a lumine metaphysicali, logicali, mathematico, physicali, etc., iuxta varios gradus abstractionis. Ipsa theologia, quae sub lumine revelationis procedit, distinguitur in theologiam ipsius Dei, theologiam beatorum et theologiam viatorum, quia eius obiectum formale quod, seu ratio Deitatis, quamvis ab omni theologia consideretur ut ens actualissimum, excludens non solum materialitatem sed etiam omnem potentialitatem (in quo est distinctio a metaphysica quae abstrahit a sola materialitate), tamen potest diversimode proportionari intellectui et diversis gradibus attingi in ipsa sua suprema actualitate et intelligibilitate, scilicet vel ut proportionate intellectui infinito et absque ullo limite, ut in theologia Dei de seipso, vel ut proportionate intellectui creato, elevato a lumine gloriae aut gratiae, ac ideo sub lumine diminuto et modo finito, ut fit diverso gradu in theologia beatorum et theologia viatorum.

² Cum loquimur de obiecto scientiae, pro eodem accipimus (ut apud modernos auctores communiter fieri solet), *obiectum et subiectum* scientiae, cum ultimo ac materialiter coincident. Proprie tamen ac formaliter, id quod vocamus obiectum scientiae est eius subiectum, seu subiectum conclusionum (necnon principiorum, nam idem est subiectum principiorum et conclusionum) prout opponitur praedicato, et obiectum scientiae est ipsa conclusio (cf. 1 p., q. 1, a. 7, ubi agitur de subiecto theologiae, et 2-2, q. 1, a. 1, ubi sermo est de obiecto fidei). Et ratio est quia obiectum scientiae est id quod per scientiam cognoscitur, hoc autem est aliquod conclusio deducta ex principiis, nam scientia non cognoscit nisi inferendo conclusionem ex principiis. Haec autem conclusio est aliquod complexum, in quo aliquod praedicatum affirmatur de aliquo subiecto. Unde subiectum scientiae est idem ac subiectum conclusionis, quod ceteroquin est idem ac subiectum principiorum, nam concludere nihil aliud est quam praedicare aliquid de aliquo subiecto, illud inferendo ex his quae de eodem subiecto praedicantur in principis.

Obiecto, ita intellectui, apparetur eadem divisio materialis et formalis, ita nempe ut obiectum materiale sit ipsa conclusio, seu propositio quae scitur tanquam veritas illata; obiectum vero formale sit ratio sub qua manifestatur huiusmodi illata veritas, seu, in casu theologiae, revelatio virtutis, vel, ahis verbis, principia fidei prout habent rationem medii probativi alicuius conclusionis.

38. *Obiectum materiale, et quidem principale* sive attributionis, theologiae esse *Deum*, nemo est qui negare videatur. Deus enim, saltem in esse rei, cetera omnia excellit quae in theologia considerantur, etiam Christum secundum suam Incarnationem. Ab ipso praeterea scientia sacra nomen accipit theologiae, quamvis apud antiquos Patres graecos hoc nomine designaretur sola ea pars quae agit de ipsa divinitate, ut distincta ab altera, quae agit de Incarnatione aliisque divinis operibus quaeque dicebatur oeconomia (cf. supra, n. 4-6).

39. *Obiectum materiale secundarium* sunt cetera quae ad Deum referuntur, adeoque latissime patet, cum de facto ad Deum omnia referantur, sub ratione causae efficientis et finalis. Sub hac ratione, conceptus Dei in theologia extenditur in generalem conceptum entis divini. Ad rem S. Thomas: «Omnia... pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem» (1 p., q. 1, a. 7). Quo sensu salvatur etiam dictum philosophorum, iuxta quod subiectum alicuius scientiae debet praedicari de omnibus quae in ea considerantur; nam, ut apte ait Caietanus, «potest quoque in theologia salvari communitas per praedicationem in omni subiecto, non in recto sed in obliquo: sic enim etiam Deus de omnibus theolalibus praedicatur, quia sunt aut Deus, aut Dei, aut ad Deum, aut a Deo» (I« 1 p., q. 1, a. 7, n. 3).² Praefata autem ad Deum ordinatio in quibusdam quidem facilius detegitur, quia proximior est, ut patet de Incarnatione, quae est assumptio humanitatis ad Divinitatem, et de gratia quae est participatio divinae naturae, sed in omnibus, saltem remote et indirecte, invenitur, puta «prout per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem» (2-2, q. 1, a. 1; cf. ad 1); idque etiam contingit

Aliqui moderni auctores, ut Hugon, Gagnebet, Journet, Stolz et Xiberta, redeunt ad hac strictiorem terminologiam, ab antiquioribus usitatam (Bonaventura, S. Thoma, Capreolo, Caietano, Ioanne a S. Thoma), quamvis altera videatur magis accommodata moribus et intelligentiis modernis, logicis distinctionibus minus assuetis.

¹ Cf. G. Thils, «L'objet matériel secondaire de la théologie», *Ephemerides theologiae Lovanienses* XXIX (1953) 398-418.—*Théologie des réalités terrestres* I (éd. 2, Bruges 1946) 48-64.

² Ceterum, ea praedicationis communitas potest etiam in recto salvari, dicendo, etsi minus proprie, cum S. Thoma iuniore: «Si autem volumus invenire subiectum quod omnia... [obiecta theologiae, a variis auctoribus proposita] comprehendat, possumus dicere quod *ens divinum* cognoscibile per inspirationem est subiectum huius scientiae. Omnia enim quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum huiusmodi» (In 4 *Sent.*, prol., q. 1, a. 4).

in rebus ipsis naturalibus, prout uno vel alio modo ordinantur ad Deum sub lumine revelationis ac ita fiunt théologales, «puta, quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita» (C. *Gent.* 2. 4). Ceterum, «quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principalius consideratur in hac scientia» (*In 4 Sent.*, proh, q. 1, a. 4) ac magis théologique dici debet.

40. *Obiectum formale quod,*¹ seu illa res vel ratio quae primo et per se attingitur et ratione cuius attingitur quidquid consideratur, seu tam ipse Deus quam cetera obiecta materialia, est *ratio Deitatis*, seu ratio Dei qua Dei, seu propria quidditas Dei, seu id in quo Deus differt ab omni alio et quod in ipso Deo est ultima et propria radix ceterorum attributorum.

Deus enim potest tripliciter considerari; primo scilicet relative ad creaturas seu secundum attributa ad extra, ut sunt universalis causa et ceterae rationes quae ad causalitatem reducuntur, ut creator, provisor, elevator, iustificator, glorificator; secundo, absolute quidem et in se, sed secundum attributa quae sunt communia cum creaturis, ut sunt ens, actus, et similia; tertio, absolute et secundum attributa sibi propria, sed tamen veluti negative, quia in omnibus quae de Deo dicuntur ratio nostra potius per viam negationis procedit, sicut cum loquimur de infinitate, immutabilitate, ubiquitate, imo de summo ente, summo bono, actu puro. Attamen, in hac triplici consideratione nondum attingitur ipsa propria quidditas Dei, nam Deus attingitur sub modo sive conceptu relativo, vel communi, vel negativo, cum tamen quidditas Dei sit aliquid absolutum, proprium et positivum; «ante omnes autem hos modos potest considerari Deus secundum suam propriam quidditatem; haec enim est prima, secundum naturam, cognitio omnium et fundamentum ceterarum: et hanc quidditatem circumloquimur deitatis nomine» (Caietanus, *In 1 p.*, q. 1, a. 7, n. 1).

¹ S. Thomas non distinguit explicitè inter obiectum formale quod et obiectum materiale attributionis, sive principale, sed ad modum unius de utroque loquitur, eo quod ipsa ratio obiecti formalis quod, desumitur ex obiecto materiali principali sive attributionis. Id constat ex tota littera a. 7; cf. expressiones in nota sequenti referendas.

² Ea expressio «Deus sub ratione Deitatis» evasit satis communis inter thomistas, inde saltem a saec. 16 (Caietanus, Ioannes a S. Thoma, Billuart, Scheeben, Garrigou-Lagrange, Hugon, Roschini). Alia expressio, priori aequivalens, qua alii utuntur, est «Deus ut Deus», vel «Deus formaliter, id est inquantum Deus» (Caietanus). Huiusmodi autem expressionum explicatio diversimode ab auctoribus proponitur: «Deus secundum suam propriam quidditatem» (Caietanus), «Deitas, Trinitas considerata in seipsa» (Jour-

41 Quod autem obiectum formale quod theologiae sit Deus sub ratione Deitatis, triplici ratione probatur.

Primo nempe, illud est obiectum formale quod alicuius potentiae vel habitus, adeoque et scientiae quae habitus est, quod primo et per se ab ea respicitur et ratione cuius cetera respiciuntur; aliis verbis: obiectum formale quod, debet esse aliquid quod potest reddere rationem de omnibus de quibus in scientia pertractatur, et quod proinde implicatur in omnibus, tanquam aliqua ratio ad quam omnia ¹educuntur et quae ad ulteriorem rationem reduci non potest. Iamvero, talis est sola ratio Deitatis in theologia. Ipsa enim reddit rationem de omnibus obiectis de quibus agit theologia et implicatur in eis; nam theologia agit tum de Deo tum de ceteris, et sola ratio Deitatis invenitur in omnibus, tum nempe in ipso Deo, tanquam eius forma, tum in ceteris tanquam causa efficiens et finalis in suis effectibus; ratio vero ceterorum, puta Christi, operis redemptionis, Ecclesiae, non invenitur in Deo, nec ideo potest reddere rationem eorum quae ad ipsum Deum pertinent. Item, ratio Deitatis est talis ut ad eam omnes rationes quae respiciuntur a theologia reduci possint, tanquam scilicet ad causam formalem (Deus ipse) vel efficientem et finalem (cetera omnia), nec ipsa possit ad ulteriorem rationem reduci, non enim ratio Deitatis reduci potest ad rationem Christi qua talis et multo minus ad rationem Ecclesiae vel redemptionis aliasque similes.

Secundo, cum theologia in suis conclusionibus procedat ex veritatibus fidei tanquam ex suis principiis, idem habet obiectum formale ac ipsa fides; nam idem est obiectum (strictius subiectum) principiorum et conclusionum, cum tota scientia in principiis virtualiter contineatur.¹ Iamvero, obiectum formale fidei est ratio

net), «Deus secundum mysterium suae vitae intimae et ut est auctor ordinis supernaturalis» (Garrigou-Lagrange), «Deus simpliciter in absoluta et supernaturali eminentia sui divini esse, sub ratione Deitatis. Trinitas est originalis et capitalis veritas theologiae, quia est prima expansio divinae bonitatis, adeoque exemplar et prototypus omnium communicationum supernaturalium» (Scheeben).

Sive autem expressio ipsa, sive eius explicatio, fundatur in S. Thoma, imo aequivalenter ab ipso traditur: «Quanto aliquid magis accedit ad veram *rationem divinitatis*, principalius consideratur in hac scientia» (*In 1 Sent.*, proh, q. 1, a. 4); «Omnia pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei*» (1 p., q. 1, a. 7); «Sacra doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt..., sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum*» (ibid., a. 6).

¹ De huiusmodi virtuali continentia confer Caietanum, *In 1 p.*, q. 1, a. 7, n. 8 sq.

Deitatis, ratione cuius omnia creduntur. Ergo pariter formale obiectum theologiae est eadem ratio Deitatis, sub qua omnia concluduntur.

Tertio, obiectum formale quod alicuius scientiae desumendum est ex ipso eius obiecto materiali principali, seu, ut dicitur, subiecto attributionis, secus principale non esset, saltem in ratione scibilis, iamvero, obiectum materiale principale theologiae est solus Deus, cetera vero non sunt obiectum nisi secundarie et ob suam relationem ad Deum. Ergo obiectum formale theologiae desumendum est ex ipso ac solo Deo, non vero ex ceteris, nec etiam ex generali ratione entis revelabilis, prout nempe convenit ac complectitur Deum et cetera, ita ut, sicut obiectum metaphysicae est ens qua ens, ita obiectum theologiae sit Deus qua Deus, seu ipsa ratio Deitatis.

42. Ex his manent refutatae *superficiales quaedam ac peregrinae sententiae*, a quibusdam tam antiquis quam modernis prolatae, de diverso formali obiecto theologiae, quarum quatuor refert ac removet ipse S. Thomas (1 p., q. 1, a. 7 et *In 1 Sent.*, prol., q. 1, a. 4).

Prima videtur docere obiectum esse generalem rationem *entis revelabilis* (vel entis credibilis), sub qua conveniunt Deus et cetera? Sed haec opinio non attendit quod in theologia solus Deus est principale obiectum materiale, sive attributionis, ex quo desumendum est ipsum formale obiectum, nec proinde aequo modo ratio revelabilis attingit Deum et cetera, sed Deum ut principale revelabile, cetera vero ut secundaria et ob suam ad Deum relationem. Praeterea, haec opinio confundit obiectum formale quod cum obiecto formali quo; ratio enim revelabilitatis non est ratio quae cognoscitur (obiectum formale quod), sed ratio sub qua illa cognoscitur (obiectum formale quo), non enim cognoscimus revelabilitatem, sed rem revelatam ratione suae revelabilitatis, seu sub lumine revelationis.

Secunda ac peculiaris sententia Petri Lombardi docet obiectum esse *res et signa*; ex quo quidem Magister deducit divisionem suae tractationis.¹ Sed haec sententia, ab aevo ceteroquin derelicta, ex una parte incongruenter duplicat obiectum scientiae et ex alia parte attendit ad obiectum materiale, non ad formale, seu ad ea quae tractantur, non ad rationem secundum quam tractantur.

Tertia ac peculiaris sententia Hugonis a S. Victore docet obiectum esse *opus reparationis*, secundum quod ab ipsa Incarnatione antecederet, conco-

¹ Defensores huius sententiae nominatim non referuntur. S. Thomas habet: «Posuerunt quidam credibile esse subiectum huius scientiae» (*In 1 Sent.*), ceterum in *Summa Theologica* (a. 7) S. Doctor mentionem huius opinionis omittit, referens ceteras tres.

² *Sent.*, 1. 1, dist. 1, c. 1: «Sacrae paginae tractatus circa res vel signa praecipue versatur». Id Magister significat se deducere ex verbis Augustini, *Doctr. christ.* 1. 2: «Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum».

mitanter et subsequenter dependet.¹ Sed haec sententia, pariter derelicta, non reddit rationem omnium quae respiciuntur a theologia, et imprimis ipsius Dei eiusque attributorum, quae ab opere redemptionis non pendent.

Quarta ac maioris fortunae sententia docet obiectum esse Christum, et quidem *Christum totum*, prout comprehendit Christum physicum et Christum mysticum seu Ecclesiam. Primus hoc protulit Robertus Melodunensis (f ca 1167)² ac subinde Robertus Grosseteste,³ Robertus Lincolniensis/ Robertus Kilwardby⁵ et auctor *Glossae Ordinariae*.⁶

Inter recentes theologos, quidam eandem opinionem cum aliqua insistentia et asseverantia, sed modo satis ambiguo vel impreciso, resuscitare conati sunt, dicentes Christum totaliter intellectum, tam physice quam mystice, esse centrum totius religionis, in se complectens ac faciens cognoscere omnia mysteria, seu ipsam divinitatem, Christi humanitatem, Ecclesiam, angelos, seu totum ordinem salutis, adeoque ipsum esse centrale, ac pro tanto primum, obiectum theologiae. In quo sensu reformanda vel potius complenda est S. Thomae et aliorum theologorum sententia de Deo principali ac formali obiecto theologiae, ad tramitem ceteroquin antiquioris traditionis theologiae, fundatae in ipsa Patrum doctrina. Ita praecipue E. Mersch, quem approbaverunt quidam alii, ut A. Stolz et C. Colombo.⁷ Idem ex alio fine advocati sunt patroni theologiae kerygmaticae, de quibus supra (n. 11), quatenus

¹ *De sacramentis*. l. 1, prol., c. 2: «Materia divinarum Scripturarum sunt opera reparationis; aliarum vero scientiarum, opera condicionis». Hugoni accessit Robertus Melodunensis, *Sent.*, l. 1, p. 1, c. 8 (ed. Martin, p. 181). Ad eandem sententiam aliquatenus reduci possunt opiniones *Durandi et Ioannis Peckam*, quorum primus opera meritatoria, alter bonum salutare, obiectum dicit.

² Cit. in *Summa* Pseudo-Alexandri Halensis, ed. Quaracchi I 6: Materia Scripturarum est «Christus integer, caput et corpus, Christus et Ecclesia, sponsus et sponsa».

³ *Hexaameron*, cit. a Phelan, *Mélange De Wulf*, p. 176.

⁴ Iuxta Scotum, Op. Oxon., *In 1 Sent.*, prol., q. 2, n. 16.

⁵ *De natura theologiae*, ed. Stegmüller, p. 17.

⁶ *Praef. in Psalterium*, ML 113. 844; cf. etiam *Glossam* Petri Lombardi in *Psalterium*, ML 191. 59.

⁷ Mersch, «Le Christ mystique centre de la théologie comme science», *Nouvelle revue théologique* LXI (1934) 449-475.—«L'objet de la théologie et le Christus totus», *Recherches de science religieuse* XXVI (1936) 129-157.—*La théologie du Corps Mystique* (ed. 2, Paris 1946) I 55-115. In «L'objet de la théologie», p. 156, scribit: «La théologie est la science du Christ total, c'est-à-dire du Christ en tant qu'il est la communication de Dieu aux hommes, il y a avantage à mentionner le Christ dans l'objet de la théologie chrétienne. Le Dieu que nous cherchons à connaître, ce n'est pas le Dieu des philosophes et des païens, c'est le Dieu vivant, le Dieu aimant, le Dieu donné, le Christ... Pourquoi ne pas faire dans la définition de la théologie profession de Christianisme?».

S. Thomae [de Deo principali obiecto theologiae] non debet .. dicendum sententiam S. Thomae ne posse quidem exclusive in obiecto theologiae non aliquo modo subintelligitur, non habere 'Dei' plene et perfecte christianus; nobis enim Christianis cogere Christum et in Christo. Unde 'Deus' et 'Christus' a nobis illa est cognitio Dei Christiana, quae non mediatorem conotaretur esse probanda expressio a posterioribus Thomistis adhibita, 'Deum sub ratione deitatis'. Haec enim formula conceptionem sapit et a Christo videtur abstrahere» (*Introductio in sacramenta* 1941] 71).

saltem distinguunt duplicem theologiam, alteram scientificam pro scholis, cuius principale obiectum est Deus, et alteram magis practicam ac kerygmaticam seu pro praedicatione, in qua obiectum principale est Christus. Ad eandem generalem lineam reduci possunt illi pauci auctores qui tanquam obiectum theologiae proposuerunt modo generali *religionem* (F. A. Staudenmaier), *regnum coelorum* (F. M. Bremer), *regnum Dei* seu Ecclesiam (Hirscher)?

43. Attamen, etiam haec opinio, non obstante sua speciositate et attractione quam exercere potest in modernam mentalitatem, non tenet, ob fundamentalem rationem iam assignatam a S. Thoma, quia nempe convertit aliquod obiectum materiale secundarium, utut maximi momenti et primum omnium post Deum principale obiectum, in obiectum formale. Christus enim, tum secundum se tum una cum corpore mystico, non refert specificam notam formalis obiecti, quae est implicari in omnibus obiectis scientiae eaque omnia explicare, tanquam aliquid ad quod cetera reducuntur et quod ad aliud non reducitur.

Nam ratio ipsius Christi, qua talis, non implicatur in attributis divinis nec ea explicat, cum sint ei anteriora, quo sensu ait Apostolus: «Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei» (1 Cor. 3. 23). Nec refert quod Christus includit ipsam divinitatem, tum quia aliqua eius pars, seu humanitas, ex qua Christus resultat, suam explicationem habet ex sola divinitate, tum quia ipsa divinitas prout est in Christo, ut identificata uni personae Verbi, non explicat ceteras duas personas Trinitatis nec etiam ipsam Verbi processionem a Patre quae antecedit Incarnationem, ita ut in ea sententia totum fontale Trinitatis mysterium, seu ipsa intima vita Dei et quidditas Divinitatis detruderetur inter materialia ac secundaria obiecta theologiae.

Praeterea, huiusmodi sententia multiplicat proprium obiectum theologiae (Christum, Deum, Ecclesiam), quod est alienum a ratione obiecti formalis, et vertit theologiam in christologiam, quod est alienum tum a constanti traditione theologica, in ipsa Patrum doctrina fundata (post saec. 13 enim, nonnisi pauci obscuri nominis doctores unam vel alteram peregrinam explicationem attentarunt), tum a theocentrica indole christianae religionis, iuxta praefata verba S. Pauli. Christus quidem potest esse centrum ac principale obiectum in praedicatione religionis, cum, secundum suam humanitatem, sit medium quo manuducimur ad Deum, iuxta illud Apostoli: «Non enim indicavi me scire aliquid inter vos, nisi Iesum Christum et hunc crucifixum»

Colombo: «La teologia tende a diventare sempre di più uno studio del mistero di Cristo.. [Vari] fattori sembrano indicare che una nuova sintesi teologica avrà un carattere più cristocentrico che non quella scolastica. Non soltanto nel senso di una più accentuata fedeltà al piano soprannaturale attuale, che ha per centro Gesù Cristo, ma anche nel senso più profondo di una più chiara comprensione che la linea della conoscenza teologica va da Gesù Cristo a Dio, e che il compito supremo della teologia è di riprodurre nella Chiesa la conoscenza che Gesù Cristo aveva del Padre, dello Spirito Santo e di Se Stesso come mediatore fra la Trinità e la realtà creata intera» («La metodologia e la sistemazione teologica», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* [Milano 1957] I 47).

† Cf. apud Kleutgen, *Théologie del Vorzeit* I, n. 152 sq.; V, n. 297 sq.

(1 Cor. 2. 2), sed inde non sequitur ipsum, qua talem, esse formale aut primum obiectum scientiae theologiae, cum suae Incarnationis explicationem petat ex anteriori mysterio Trinitatis, nec etiam sequitur, ut volunt kerygmatici doctores, theologiam scindendam esse in duplicem scientiam, aliam de Deo, aliam de Christo, cum ita fingeretur duplex scientia sacra, quarum praeterea altera ab ultima sui ratione divelleretur. Unde dicendum est cum S. Thoma: «Ea quae pertinent ad humanitatem Christi et ad sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide [et consequenter sub theologia] inquantum per haec ordinamur ad Deum» (2-2, q. 1, a. 1, ad 1).¹

44. *Obiectum formale quo* (vel sub quo) theologiae,² seu id quo mediante attingitur ipsum obiectum formale quod, seu ratio Deitatis, tanquam ultimum ac formalissimum specificativum scientiae theologiae (cf. supra, n. 37), est *revelatio virtualis*, seu ipsa propria intelligibilitas sive immaterialitas rationis Deitatis, prout haec subest conclusioni ex principiis revelatis, vel, quod ad idem redit, sunt ipsa principia revelata ut illativa conclusionum, seu prout habent rationem medii probativi alicuius conclusionis de Deitate (cf. supra, n. 37 et 39)?

¹ Quidam doctores mediaevales, ob reverentiam magistrorum et ad componenda illorum dicta, conati sunt varias sententias in unam ecclectice redigere, assignantes tria simul obiecta theologiae, secundum diversam considerationem. Ita Pseudo-Halensis: «Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere redemptionis» (*Summa*, l. 1, q. 1, a. 3). et Bonaventura: «Potest assignari subiectum [theologiae] secundum triplicem differentiam. Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut ad principium, est ipse Deus. Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur... ut ad totum integrum, est Christus, prout comprehendit naturam divinam et humanam sive creatum et increatum... et caput et membra... Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale, possumus nominare per circumlocutionem sive sub disiunctione, et sic est res vel signum... Possumus et unico vocabulo nominare, et est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis» (*In Sent.*, proemium, q. 1). Etiam S. Thomas, iunior commentator, tentavit aliquem synchretismum diversae rationis, omnia obiecta proposita in praefatis sententiis resolvens in communem rationem entis divini; quod tamen, ut notavimus supra (n. 39), est alius modus minus proprie explicandi eandem sententiam quam expressit in *Summa Theologica*.

2S. Thomas non utitur verbali distinctione obiecti formalis quod et quo, quam adhibent communiter thomistae post Caietanum (Comm, in a. 7), sed ipsam conceptuum distinctionem manifeste inducit (cf. I p., q. 1, a. 7, coli, cum a. 3). Eandem apte proponit discipulus S. Thomae Hannibaldus de Hannibaldis, scribens: «Proprium subiectum theologiae est Deus, ut est a nobis cognoscibilis per viam fidei» (*In 1 Sent.*, q. 1, a. 2).

3S. Thomas ea expressione «revelatio virtualis» non utitur, sed loquitur de «lumine divinae revelationis» (I p., q. 1, a. 1, ad 2) et de «revelabilitate» (ibid., a. 3: «Quia igitur Sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata..., omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali huius scientiae»; cf. ad 2). Fortasse ex hac altera expressione originem habuit anud thomistas expressio «revelatio virtualis», quae adhibetur communiter (Ioannes a S. Thoma, Gonet, Billuart, Hugon, Garrigou-Lagrange, Gardeil, Journal, Browne, etc.), cuique solent substitui etiam aequivalentes expressiones, ut revelatio mediata, theologice revelabile, scibile theologicum, lumen revelationis virtualis, lumen theologicum, lumen rationis fide illustratum, lumen mixtum ex fide et ratione.

Nec de hoc ambigi ullatenus potest, semel admissa scientifica natura theologiae. Si enim theologia est vera ac stricte dicta scientia, seu cognitio per causas sive processus deductivus conclusionum ex principiis, manifestum est eius obiectum formale quo, seu formissimum ac ultimo specificativum eius obiectum, esse revelationem virtualement, seu lumen, quod per conclusiones rationis ex principiis revelatis, diffunditur super rationem Deitatis. Quod si quis cum quibusdam doctoribus neget theologiam esse stricte dictam scientiam, ob inevidentiam vel incertitudinem suarum conclusionum, ac ita confugiat ad meram cognitionem et explicationem articulorum fidei, secundum se aut tantum prout a Magisterio Ecclesiae proponuntur (cf. supra, n. 36), vel si cum aliis dicat theologiam esse praevalenter (aut saltem aequae) explicativam principiorum fidei, potiusquam illativam conclusionum, ita ut substantialiter inficiat stricte dictum scientiicum characterem theologiae, consequenter alio modo assignabit obiectum formale quo theologiae, in priori casu illud reducens ad solam revelationem formalem (prout relucet in ipsis fontibus, vel prout exhibetur in Magisterio Ecclesiae), in altero vero casu ad utramque formalem et virtualement revelationem. Ceterum, primam opinionem iam exclusimus supra (n. 36); altera vero opinio procedit tum ex illogica duplicatione et iuxtapositione duorum formalium ac distinctorum obiectorum eiusdem scientificae cognitionis (revelationis formalis et revelationis virtualis), tum ex non recta interpretatione ipsius virtualis revelationis, seu propriae naturae theologiae, quae, utpote sapientia, antequam procedat ad suas conclusiones, necessario occupari debet de ipsis suis principiis in ordine ad conclusiones recte deducendas, ut explicabitur infra (n. 62 sqq.) ubi de muneribus et methodo theologiae.

45. QUAESTIO II. DE PROPRIETATIBUS THEOLOGIAE

Quinque numerari possunt theologiae proprietates, scilicet: supernaturalis indoles, specifica unitas, speculativo-practica indoles,

Ceterum, ipse conceptus qui subest omnibus his expressionibus est omnino ipsius S. Thomae; nam ex hoc quod theologia est vera scientia, deducens conclusiones ex revelatione, necessario sequitur eius obiectum quo, seu lumen sub quo intelligit, esse revelationem virtualement. Quod quidem exprimit S. Doctor, dicens investigationem theologiam fieri sub copulato influxu luminis revelationis ut causae principalis, et luminis rationis, ut causae secundariae: «Humanae mentis efficacia... nec ad huius quaestionis [de Trinitate] veritatem inquirendam sufficit nisi divina luce illustretur: et sic divina lux est causa principalis, mens autem humana est causa secundaria» {In Boethium De Trinitate, prooemium).

excellenter dignitas, sapientialis natura. Quarum tres postremae colligi possent sub una generali proprietate eminentialis cuiusdam characteris.

46. SUPERNATURALEM INDOLEM THEOLOGIAE,¹ saltem largo modo acceptam, seu considerata extrinseca aliqua connexionem huius scientiae cum supernaturalibus principiis et obiecto (fide et Deitate), nemo est qui unquam negaverit. Si vero quaeritur de stricta indole supernaturali, res non tam clare apparet, quia ex una parte theologia est quidam processus naturalis rationis, ac ideo pure naturalis scientia dicenda videtur, ex alia vero parte procedit ex principiis supernaturalibus et respicit obiectum supernaturale, ac ideo simpliciter supernaturalis dicenda videretur, sicut principia a quibus generatur et obiectum a quo specificatur. Inde *tres sententiae* a theologis prolatae sunt.

Prima, declinans in defectum, docet theologiam esse scientiam *simpliciter naturalem*, quia, quamvis procedat vel occasionetur a fide, est essentialiter ac simpliciter quidam processus rationis, a ratione dependens in sua genesi ac permanentia; eius autem dependentia a fide est potius materialis et accidentalis, nam theologia pendet a fide non ut supernaturali, sed mere ut fide, seu ut stante pro principiis quae non videntur, ad quod sufficere potest etiam fides naturalis, ut patet in haeretico, qui, amissa fide supernaturali, nequaquam amittit theologiam sed pergit ratiocinari eodem modo ac antea. Pro qua sententia nonnisi Vasquez (*In 1 p.*, q. 1, a. 1, disp. 4, c. 8; disp. 5, c. 3) referri solet.

Secunda sententia, declinans in excessum, docet theologiam esse scientiam *simpliciter supernaturalem*, etiam physice et entitative, non obstante discursu rationis eiusque indole habitus acquisiti, cum generetur ex principiis supernaturalibus et specificetur ab obiecto supernaturali. Ita praecipue Molina (*In 1 p.*, q. 1, a. 2, disp. 1 et 2) et Contenson (*Theologia mentis et cordis*, l. 1, praei. 1, specui. 3).

Tertia ac longe communior sententia docet theologiam esse scientiam non simpliciter naturalem nec simpliciter supernaturalem, sed *formaliter et entitative naturalem*, quippe quae acquiratur per discursum rationis, *modaliter vero et radicaliter supernaturalem*, ob eius intimam connexionem cum principiis fidei, a quibus procedit

¹ S. Thomas, 1 p., q. 1, a. 6, obi. 3 et ad 3; 2-2, q. 45, a. 1, ad 2.—Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 1, disp. 2, a. 2 et 8.—A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (éd. 2, Paris 1932) 202-204, 235-251.

et a quibus iugiter dependet, ita ut in haeretico non amplius existât. Huiusmodi autem ratio supernaturalitatis, quae accedit theologiae, diversimode a variis auctoribus exprimitur: theologia nempe dicitur supernaturalis non substantialiter, entitative, intrinsece, physice, subiective, formaliter, sed secundum quid, quoad modum, extrinsece, originative, obiective, virtualiter, radicaliter.¹ Quibus omnibus expressionibus id est commune quod supernaturalitas theologiae petatur non ex intrinseca natura habitus sed ex eius habitudine ad extrinseca principia et obiectum. Eiusmodi tamen supernaturalitatis rationem quidam auctores excessive quodam vel ambiguo modo extollunt, in quendam mysticismum inclinantes; ita Th. Soiron² theologiam assimilât cuidam contemplationi; A. Lemonnyer³ attribuit viro theologo quod solus possit intimum sensum documentorum revelationis penetrare et plura in eis intelligere quae viro utenti methodo historico-critica prorsus effugiunt; A. Soltz⁴ theologiam assimilai cuidam charismati, in latiori et antiquiori sensu huius vocis, loquens de «theologia charismatica» eamque definiens: «Sermo de Deo sub impulsu gratiae procedens».

47. Haec tertia sententia, quod scilicet theologia sit habitus entitative et formaliter naturalis et simul radicaliter ac virtualiter supernaturalis, vera est, si tamen huiusmodi supernaturalitas recte exponatur et a praedictis excessibus purgetur. Quod enim theologia, non obstante supernaturalitate suorum principiorum et obiecti, sit habitus *entitative et formaliter naturalis*, sequitur ex ipsa sua ratione habitus acquisiti, qui nequit esse supernaturalis. Omnis enim habitus supernaturalis est necessario infusus nec acquiri potest. Cuius ratio est quia habitus se habet per modum actus primi sive principii, ex quo procedit actus secundus sive vitalis activitas, ac ideo etiam in ordine supernatural! datur per modum principii activitatis humanae, nec ideo potest esse fructus vitalis activitatis, sed immediate infunditur a Deo estque immediata participatio Deitatis; e contrario, actus secundus, qui ab ipso habitu

¹ Joannes a S. Thoma. «Virtualiter supernaturalis, non formaliter, quia virtuali revelationi innititur»; «Eius ratio formalis non est aliquid pure naturale, sed radicaliter supernaturale, seu virtualiter revelatum». Gonet. «Extrinsece et obiective, vel radicaliter et originative supernaturalis». Billuart: «Ut communiter dicitur, radicaliter et obiective». Garrigou-I^agrange et Hugon: «Radicaliter et originative». Gardeil: «Foncièrement surnaturelle». Xibertw. «Exercetur modo supernatural!». Stolz. Exercetur modo «charismatico» seu «procedit sub impulsu gratiae».

² «Vom Geist der Théologie Bonaventuras», *Wissenschaft und Weisheit* I (1934) 28-38.

³ «Comment s'organise la théologie catholique», *Revue du clergé français* XXIX (1901) 5-18. Confer etiam quae scribit ibidem, in vol. XXIV et XXXVI.

⁴ «Charismatische Théologie», *Der katholische Gedanke* (1938) 187 sqq.—«De theologia kerygmatica», *Angelicum* XVII (1940) 337-351.—*Introductio in Sacram Theologiam* (Friburgi Br. 1941) 14-16, 20-22.

procedit, consistit essentialiter in vitali activitate creata, ac ideo, quamvis sit supernaturalis, procedit ab ipso homine, non quidem per acquisitionem sed per creatam elicentiam ipsius habitus infusi, estque mediata participatio Deitatis. Unde ponere habitum qui sit simul supernaturalis et acquisitus est ponere contradictionem in terminis, cum idem sit esse ens supernaturale non vitale, seu per modum principii, et esse ens per se infusum et immediate procedens a Deo.

Nec obstat quod scientia theologica procedit ex causis supernaturalibus, scilicet ex principiis fidei. Nam ex his ipsa procedit non in linea efficientiae ac vitalitatis, quasi habitus productus ab habitu vel actu fidei, sed in sola obiectiva linea intelligibilitatis, quatenus ea principia sunt ratio assentiendi conclusionibus. Non enim fidem elevat intellectum physice et entitative quoad suam vim et activitatem discursivam, nec producit formalem ac specificam tendendam scientiae theologicae in proprium obiectum, in qua praecise habitus consistit, sed tantum influit in habitudinem intellectus ad obiectum, quatenus imprimit in eo subordinationem et dependendam ad principia revelata in cognoscendo conclusiones, et, si opus est, elevat praemissam naturalem ad inferendam conclusionem.¹ Ipsa autem physica productio habitus non attenditur secundum habitudinem intellectus ad obiectum, sed secundum entitativam ac physicam virtutem, a qua in esse generatur, quaeque, cum sit discursiva ac naturalis vis humanae rationis, nonnisi habitum naturalem producere queit. Pariter non obstat quod obiectum, a quo scientia theologica specificatur, sit aliquid supernaturale (Deitas). Nam specifica tendentia scientiae in proprium obiectum, hoc ipsum obiectum in sua specie iuxta suam exigentiam determinat;² non enim obiectum theologiae est Deitas sic et simpliciter (sicuti est obiectum fidei), sed Deitas prout subest discursui rationis ratiocinands ex principiis fidei, ac ideo, formaliter qua talis, seu qua discursive cognita et qua subiectum conclusionis theologicae, Deitas non influit supernaturaliter et tanquam obiectum supernaturale nec immediate refundit suam supematuralitatem in habitum quem specificat, nec ideo illum reddit supernaturalem.³

¹ Etiam quando duplex praemissa est de fide, ipsa earum connexio, ex qua resultat medium illativum et habet pro obiecto conclusionem illatam, est iterum aliquid naturaliter confectum per humanum laborem et industriam, seu per naturalem discursum rationis, licet ibi habeatur maior subordinatio ad fidem ob duplicationem principiorum ex quibus infertur conclusio. Nec obstat quod artificialis ille labor humanus, qua talis, non sit formalis ratio scientiae sed mera conditio, cum scientia non sit de illatione sed de re illata; nam nihilominus ipsum lumen scientificum, quod nonnisi per talem naturalem conditionem ex veritatibus supematuralibus acquiri et elici potest, non supernaturale sed naturale est.

² Caietanus: «Diversitatem modi sciendi [obiectum formale quo] diversitas obiecti formaliter sumpti, seu rationis formalis obiecti [obiecti formalis quod] comitatur» (*In 1 p.*, q. 1, a. 1, n. 14).

³ Etiam in coelo, quando pro fide stabit visio, theologia eandem indolem habitus naturalis retinebit, quippe quae est de eius essentia. Solum discrimen in hoc erit, quod, posita visione beatifica, theologia viatorum, quae est theologiae beatorum subordinata (cf. supra, n. 35), obtinet de facto in subiecto continuationem cum scientia superiori ad quam ordinabatur, per evidentem cognitionem principiorum quae antea nonnisi per obscuram fidem tenebat, sicut accidit in naturalibus viro qui ex musico fit etiam aritluneticus. Ceterum, potest quis in coelo efformare naturalem habitum theologiae per

48. Nihilominus, ratione praefatae suae dependentiae a principiis revelatis in obiectiva linea intelligibilitatis, seu in cognoscendo suum proprium obiectum quod est conclusio de Deitate, theologia, quamvis maneat iugiter entitative naturalis in suo rationali discursu, tamen, ab illis supernaturalibus principiis ita dependet ac ligatur, ut sine ipsis nec existere nec exerceri queat, ac ita necessario induat quendam modum *radicatis ac virtutis supernaturalitatis*. Ipsa enim fundatur in radice principiorum fidei, ex quibus ratio discurret et a quibus petit suarum conclusionum tum immediatam certitudinem tum mediatam evidentiam; ipsa proinde procedit sub lumine fidei, imo magis quam sub lumine rationis, quo sensu dicitur a S. Thoma lumen fidei in discursu theologico se habere ut causam principalem et lumen rationis ut causam secundariam ac veluti instrumentalem;* tandem ipsa nihil aliud per suum discursum facit quam pandere id quod virtualiter continetur in principiis revelatis, ita ut eius formale obiectum sit ipsa virtualitas revelationis ac revelatio virtualis merito nuncupetur.

Inde, non obstante naturali rationis discursu, theologia est, in praefata obiectiva linea intelligibilitatis, omnino homogenea cum fide, tum quoad suum obiectum deductarum veritatum, ut supra explicatum est (n. 21), tum quoad suam indolem supernaturalem. Quo sensu ipsa dici potest quaedam fidei reflexio, et consequenter «quaedam impressio divinae scientiae» in humana ratione (S. Thomas) ac veluti ipsa «fides quaerens intellectum» (Anselmus).²

Ex quibus etiam sequitur, in haeretico theologiam subsistere non posse, cum, dempta fide (etiam per negationem unius tantum articuli), desit in eo ipse fons ex quo theologia procedit et consequenter ipsa lux sub qua theologicus discursus evolvitur, seu lumen revelationis virtualis, a quo theologicus habitus specificatur. Nec refert quod, amissa fide, haereticus adhuc exercent discursivum processum; nam non amplius illum exercet eo modo quo antea, cum iam desit certitudo principiorum, quibus nonnisi opinative et ex fide humana adhaeret, fundata in proprio iudicio ac voluntate (2-2, q. 5, a. 3); unde eius theologia est quaedam sterilis reliquia cognitionis certarum illationum, non veritatum illatarum, ac veluti cadaver quod anima fugit et nox quam lumen deseruit.

49. 2. SPECIFICA UNITAS THEOLOGIAE³

Quaestio de unitate scientiae theologicae, quae est prima pro-

deductionem ex visione beata, sed ordinarie id non contingit, quia, si theologiam non adquisierit in terra, haec scientia ei infundetur in coelo, eritque iugiter eadem scientia, per se acquisibilis, per accidens infusa. Et idem dic de theologia quam Christus habuit in terris: vel nempe eam acquisivit per immediatam deductionem ex visione beatifica, vel ei infusa est per accidens; fuit tamen non supernaturalis scientia quoad essentiam habitus.

¹ Cf. supra, n. 44.

² S. Thomas, 1 p., q. 1, a. 6, ad 3, distinguit inter theologiam, quatenus est sapientia naturaliter acquisita ex principiis fidei, et *donum sapientiae*, quo quis iudicat de rebus divinis non per discursum sed per modum inclinationis, quodque est infusum donum Spiritus Sancti, intrinsece supernaturale. De quo subinde S. Doctor agit directe in 2-2, q. 45.

³ M p., q. 1, a. 3 et 4; *In 1 Sent.*, prolog., q. 1, a. 2.

prietas fluens ex ipsa rei essentia (ens enim et unum convertuntur), non respicit directe ipsam fidem ex qua theologia desumit sua principia, nec probabiles et opinativas rationes quae etiam afferuntur a theologo, nec certas demonstrationes quae fiunt ex solis naturalibus principiis: nam haec tria procedunt ex pluribus habitibus distinctis a theologia, scilicet habitu fidei, habitu opinativo et habitu scientifico philosophico, quamvis aliunde haec omnia indirecte concurrant ac petantur ab ipsa theologia, ut ostendetur infra (n. 61-66), ubi de variis muneribus huius scientiae. Agitur ergo de ipso habitu scientifico, in quo theologia essentialiter consistit, quique est formaliter habitus elicivus actus cognitionis de Deitate et de ceteris sub lumine revelationis virtualis; et quaeritur utrum theologia sit unus specificus habitus, specie, ut dicitur, specialissima (sicut homo est una specificus substantia), ita ut non sit quaedam agglomeratio plurium habituum specificus distinctorum, habentium distincta ac disparata obiecta, nec etiam unus genericus habitus, distinctus in plures species sive partes subiectivas, iuxta diversa obiecta quae considerantur in theologia (puta Deum, Christum, sacramenta, res morales).

50. Porro haec quaestio diversimode inde a medio aevo posita est, ratione multiplicatis quam haec scientia ostendit, tum ex parte ipsius processus discursivi, qui potest fieri aut ex duplici praemissa de fide aut ex una de fide et altera naturali; tum ex parte extrinseci finis, puta speculativi, practici sive moralis, kerygmatici, polemici; tum ex parte obiecti, puta Dei, Christi, creaturarum, doctrinarum, morum; tum ex parte methodi, puta polemicae, kerygmaticae, systematicae, positivae. Inde plures disparatae opiniones a quibusdam emissae sunt, quibus videtur magis vel minus clare negari specifica unitas theologiae eaque scindi in plures specificus scientias.

Ex parte processus discursivi, aliqui theologi postridentini, ut Molina (*In 1 p.*, a. 3, disp. 3) et praecipue Granados (Disp. 8, conci. 2, n. 4), distinxerunt duas specificus theologias secundum quod conclusio theologica procedit ex duplici praemissa de fide vel ex una de fide et altera naturali. Ex parte extrinseci finis, vera scissio theologiae in duas scientias a nemine videtur proposita fuisse, quamvis moderni defensores theologiae kerygmaticae (cf. supra, n. 11) ad id inadvertenter tendant, urgentes distinctionem et separationem duarum theologiarum, unius pro scholis ad finem speculationis et alterius pro praedicatione ad finem practicum accommodatae.

Ex parte obiecti, habetur maior opinionum varietas et determinatio, iam apud Patres graecos facta est insistens distinctio scientiae sacrae in thelogiam (de ipso Deo) et oeconomiam (de Christo, vel de providentia Dei manifestata per Incarnationem, redemptionem aliosque divinos ac salutes effectus; cf. supra, n. 4 sq.), sed non apparet eos voluisse duas scientias proprie distinguere potius quam duas fundamentales integrativas partes eiusdem scientiae. Explicite vero distinctio in duas scientias speculativam et practicam

(dogmaticam et moralem) facta est a paucis antiquioribus theologis, ut Godefrido de Fontibus (f 1306), Gerardo Bononiensi (t 1317) et praecipue Vasquez (Disp. 7, c. 4),¹ eaque videtur esse de mente plurium theologorum practicorum, qui inde ab exeunte saec. 16 coeperunt tractatus morales edere seiunctim a tractatibus dogmaticis, secundum novam quandam methodum practicam quae vere theologicam ac scientificam faciem paulatim amisit, ut videre est in non paucis modernis manualibus theologiae moralis.²

Tandem, ex parte methodi, praetermissa supradicta modernorum opinione de theologia kerygmatica quae etiam ad methodum refertur, peculiaris tendentia, potiusquam explicita ac determinata sententia, plurium doctorum modernae aetatis talis est, ut sic dicta theologia positiva tantopere ab eis extollatur, et in sua methodo ac obiecto a theologia doctrinali sive systematica cum manifesta istius diffidentia separetur, ut ad modum cuiusdam specificae distinctae scientiae, parallelo ac separato gressu procedentis, concipi videatur.

51. Dicendum autem est, theologiam esse *unam specificae scientiam, seu unum specificae habitum*, specie atoma (vel, ut alii dicunt, specie infima aut specialissima), non vero agglomerationem quandam plurium habituum specificae distinctorum, nec etiam unum generice habitum, divisibilem in plures species sive partes subiectivas, qualis est philosophia; adeoque omnes partes in quas theologiam dividi contingat, sub ratione tum processus discursivi, tum finis extrinseci, tum obiecti, tum methodi, esse meras partes integrales vel potentiales eiusdem scientiae.³ Id sequitur necessario ex specifica ac indivisibili unitate ipsius obiecti formalis, a quo omnis scientia suum esse et unitatem consequitur. Formale enim obiectum, quod theologia considerat in omni suo discursivo processu et in omnibus suis partibus, sub quocumque fine aut methodo procedat, est ipsa ratio Deitatis, quae una est, et praecipue obiectum formale quo, sive lumen, sub quo omnia secundum rationem Deitatis considerat et sub quo iugiter procedit, est lumen revelationis virtualis, quod est unum specificae et indivisibiliter.

¹ Notanda quoque est peregrina opinio Durandi (*In 1 Sent.*, prolog., q. 4), qui modo generaliori et indeterminato docet theologiam esse non unam sed plures scientias, cum sit de pluribus obiectis vel de pluribus formalitatibus eorundem obicctorum.

² B. M. Xiberta (*Introductio in sacram theologiam* [Matriti 1949] 208) suggerit mediam quandam sententiam, iuxta quam theologia moralis esset *scientia subalternata* theologiae dogmaticae, intellectae pro scientia de omnibus veritatibus tam speculativis quam practicis (seu moralibus). Attamen, haec opinio ex una parte inducit duas scientias specificae distinctas in theologiam, cum scientia subalternata, ut musica, specificae distinguatur a subalternante, ut arithmetica, et ex alia parte scindit ipsam theologiam quae agit de moribus in duas partes sive scientias.

³ Quoad hanc divisionem totius in partes subiectivas, integrales et potentiales, confer nostra opera *De Poenitentia* I 199 et *De Ordine* III 309-312. Rem apte exprimit S. Thomas, 2-2, q. 48, a. un.

Hujusmodi indivisibilitas obiecti formalis quo, sive luminis revelationis virtualis, a quo scientia formalissime specificatur, omnino patens est (etiam si quis incongruenter vellet distinguere multiplex obiectum formale quod, veluti aequiparando Deum et creaturas in ratione obiecti materialis principalis), cum nullatenus appareat unde distinctio illius luminis peti possit.

Distinctio enim quae peteretur ex parte processus discursivi, quatenus fit aut ex duplici praemissa de fide aut ex una de fide et altera naturali (ut volunt Molina et Granados), nulla est vel mere materialis. Nam in utroque casu agitur de eodem lumine virtualis revelationis, cum praemissa naturalis concurrat, non ut naturalis est, sed ut elevata ab altera praemissa supernaturali ad participandam eandem certitudinem fidei, secus enim conclusio illa procederet ex duplici distincto lumine nec ullam unitatem haberet et ad unam scientiam pertinere non posset. Unde discrimen inter praefatos duos discursus est accidentarium ac materiale, nec valet fundare distinctionem duarum scientiarum, quamvis in priori discursu habeatur maior subordinatio ad fidem ob duplicationem supernaturalium principiorum ex quibus infertur conclusio.

Pariter distinctio luminis quae peteretur ex parte obiecti, puta in revelabile speculativum, revelabile practicum et revelabile historicum (pro parte speculativa, morali et positiva theologiae), materialis est, nec afficit ipsam rationem revelabilitatis, sed tantum eius obiecta, quae eodem modo revelabilia sunt. Unde supradicta opinio plurium theologorum, specificam distinctionem introducentium inter theologiam dogmaticam et moralem, solidum fundamentum non habet, semel posito quod theologia sit simul speculativa et practica, ut ipsi admittunt et infra ostendetur (n. 52-54).'

Ceterae vero duae supradictae opiniones, quae videntur specificam distinctionem in theologia repetere ex parte finis extrinseci vel methodi, specialem refutationem non merentur, quoniam manifestum est scientiam non specificari neque a fine extrinseco, praecise quia extrinsecus est ac se habet ex parte non ipsius operis sed solius operantis, neque a methodo, quae, quae talis, est quid modale et accidentale discursui rationis.

Unde quaecumque divisio theologiae nequit esse in partes subiectivas, seu in distinctas species, sed, nisi sit omnino materialis et accidentaria (puta in accidentalibus subiecta vel methodos), est vel in partes integritates, tam principales (ut sunt scientia de Deo et de Christo: iuxta graecorum Patrum expressionem, theologia et oeconomia; theologia dogmatica et moralis), quam secundarias (ut sunt minores theologici tractatus, v. g. de novissimis), vel in partes potentiates (ut sunt speculativum et practicum, systematicum et positivum). Tanquam partes potentiates theologiae considerari possunt,

! Retention tempore aliqua reactio facta est a quibusdam contra modum parum scientificum nec theologicum, quo solet in manualibus proponi theologia moralis quique ingerit conceptum scientiae specificae distinctae a theologia dogmatica. Ita inter alios G. I. Waffelacrt, (mox referendus, n. 52), A. Stolz et M. Browne (*art. cit.* [supra, in n. 32] 15 sq.).

utpote quae participant aliquid tantum de virtute totius, plures ex peculiaribus disciplinis quae seiunctim pertractari solent, uti ius canonicum et ascetico-mystica, quae reducuntur ad theologiam moralem, et liturgia, quae reducitur ad dogmaticam et partialiter ad moralem. Sunt etiam aliae, ut casuistica, pastoralis et homiletica, quae potius artes quam scientificae disciplinae dicendae sunt.

52. 3. SPECULATIVO - PRACTICA INDOLES THEOLOGIAE¹

Ratio practici, prout distinguitur a ratione speculativi, quamvis generaliter ab omnibus intelligatur involvere ordinem ad operabilia, tamen satis captiosa est in sua praecisiori determinatione; quod quidem ratio fuit quare in quaestione utrum theologia sit scientia practica, alii aliter ipsum problema proposuerint, vel saltem discrepantes responsiones attulerint.

Et primitus quidem, *doctores mediaevales* quaestionem proposuerunt ex parte subiecti sive finis operantis, utrum nempe theologia sit colenda, ratione sui seu cognitionis gratia (utrum sit speculativa) an ratione virtutis sive praeceos, seu ut boni fiamus (utrum sit practica), idque considerata theologia in omnibus suis partibus nec tantum in sua parte morali; cui quaestioni plures (Pseudo-Halensis, Bonaventura, Albertus M., Petrus de Tarentasia) responderunt pro indole practica scientiae sacrae,² contradicente praecipue S. Thoma in favorem independentiae theologiae ut est veritatis cognitio. Subinde, huiusmodi independentia admissa vel saltem supposita, quaestio proprius posita est ex parte ipsius obiecti sive finis operis, et quidem considerata theologia in distinctis suis partibus, seu dogmatica et morali, utrum scilicet theologia sit practica, an speculativa, an simul practica et speculativa.

Quidam ergo, ut Scotus, responderunt theologiam in omnibus suis partibus esse simpliciter ac *unice practicam*, quia intrinsece et ex suo obiecto ordinatur ad consecutionem ultimi finis, qui est aliquid practicum? *Alii* vero, ut Henricus Gandavensis, dixerunt theologiam esse in omnibus suis partibus simpliciter ac *unice scientiam speculativam*, quia finis eius ultimus,.

¹ 1 p., q. 1, a. 4; *In 1 Sent.*, prolog., q. 1, a. 3, q. 1; vide *Caietanum* et *Ioannem a S. Thoma* in primum locum. Praeterea:

Amoros, L., «La teologia como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Scoto», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* IX (1934) 261-303.

Humilis a Genua, «Estne sacra theologia speculativa an practica», *Estudis franciscans* XXV (1931) 151-168.

Thiry, L., *Speculativum-practicum*, Romae 1939.

Waffelaert, G. I., «De methodo seu modo procedendi in theologia morali», *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1924) 9-14.

² Bonaventura, *In 1 Sent.*, prooemium, q. 3: «Quaeritur de causa finali... Concedendum ergo, quod est ut boni fiamus».

³ Opus Oxoniense, *In 1 Sent.*, prolog., q. 4 et 5, n. 135, ed. Quaracchi, p. 104: «Ratio [est]... quia cum obiectum theologiae sit ultimus finis, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sint principia practica, igitur principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones sunt practicae».

seu contemplatio Dei, est quid speculativum.¹ *Alii* tandem, ut S. Thomas (1 p., q. 1, a. 4),² docuerunt theologiam esse *simul speculativam et practicam*, pro distinctis eius partibus, quia eius formale obiectum, seu lumen revelationis, utramque speculativam et practicam materiam complectitur et illuminat, quamvis dicenda sit principaliter speculativa, tum quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis, tum quia de his ipsis agit in ordine ad finem ultimum qui in cognitione Dei consistit. In qua quidem sententia, quae facta est communis inter thomistas,³ plures post Caietanum (Ioannes a S. Thoma, Gonet, Garrigou-Lagrange, Journet) dicunt theologiam esse non simpliciter ac formaliter speculativam et practicam, sed eminenter, sive potius formaliter eminenter, sicut ipsam fidem et ipsam scientiam Dei, de quibus participat.

In moderna autem aetate quaestio a quibusdam ita reformata est, ut potiusquam de existentia utriusque partis speculativae et practicae (seu dogmaticae et moralis) in theologia, disputatum fuerit de earundem ad invicem connexionem et relationem. In quo quidem aliqui doctores eousque excesserunt ut videantur eas distinguere in duas specificas scientias, ita negantes ipsam scientiae theologiae specificam unitatem, de qua dictum est supra (n. 51); alii vero remissius solummodo urserunt momentum theologiae moralis et necessitatem insistendi praecipue in valoribus moralibus et affectivis in scientia theologia, ita implicite negantes principalitatem partis speculativae, quam docet S. Thomas.

53. Iamvero nobis eligenda est praefata sententia S. Thomae (addita praeterea Caietani et aliorum thomistarum determinatione), quod scilicet theologia sit, secundum diversas sui partes, simul speculativa et practica, principaliter tamen speculativa, et quod sit simul speculativa et practica non formaliter specificative, ob ipsam specificam oppositionem inter speculativum et practicum, sed formaliter eminenter, quatenus in superiori ratione entis revelabilis colligit utriusque perfectionem et solvit utriusque oppositionem, eo ipso modo quo id fit tum in fide tum in scientia Dei de seipso, ex quibus procedit theologia.

Speculativum et practicum, ut obiectum scientiae, in hoc distinguuntur quod speculativum dicit obiectum verum secundum se, in sua veritate et quidditate consideratum, abstrahendo ab exercitio

¹ *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 8, q. 3: «Nec est igitur huius scientiae duplex finis: sed unicus; nec practicus: sed speculativus: ad quem ordinatur omnis finis practicus. Simpliciter debet dici haec scientia speculativa et non practica... Est enim in ea labor operis propter quietem speculationis» (ed. 1520, fol. 64 v).

² Accedit etiam Bonaventura, *loc. cit.*, qui tamen non valde clare loquitur et plures theologiae aspectus distinguit.

³ Ei adhaeserunt etiam *Godefridus de Fontibus* (f. 1306) et *Gerardus Bononiensis* (t. 1317), qui tamen videntur dicere theologiam esse simpliciter ac veluti aequaliter speculativam et practicam, et plures inter modernos.

existendi et ab ordine executionis, practicum vero dicit obiectum verum, non secundum se et inquantum verum atque in sua veritate et quidditate consideratum, sed prout substat exercitio existendi et quantum ad ipsam executionem, seu prout est ordinabile in executionem tanquam in finem, ut patet de actibus humanis; nequit autem ordinari in executionem tanquam in finem nisi quod a nostro opere fieri potest; unde obiectum, a quo scientia practica specificatur, est obiectum humanitus operabile, et qua tale ad executionem de se ordinatum, ita ut scientia speculativa sit cognitio de vero speculabili, scientia autem practica sit cognitio de vero operabili? Speculativum et practicum, seu speculabile et operabile, important differentias específicas intra genus intelligibilitatis, sive immaterialitatis vel abstractionis a materia,¹ quia alio modo a materia abstrahit id quod consideratur in se et secundum suam quidditatem et alio modo id quod consideratur prout subest exercitio existenti²ae et in suo ordine ad executionem, a qua consideratione abstrahit speculabile.³

54. Iamvero theologia ex una parte utrumque obiectum, tam speculativum quam practicum, respicit, cum non solum agat de veritatibus revelatis sed etiam de actibus humanis (eorumque natura et principiis), et ex alia parte ea omnia considerat sub una specifica et indivisibili ratione obiecti revelati (obiectum formale quo),⁴ ex qua specificam unitatem in ratione scientiae consequitur, ut supra ostensum est (n. 51). Ergo theologia, una existens, est simul specu-

¹ Non est tamen confundenda scientia practica cum arte, quae ab ea dependet ac regulatur. Nam scientia practica, sicut ethica et theologia moralis, est in intellectu qui dicitur speculativus quique habet pro obiecto aliquid operabile, seu ad executionem ordinabile, secundum se consideratum; ars vero, sicut casuistica quae applicat principia ethicae et theologiae moralis ope prudentiae (idem dic de mechanicis), est in intellectu practico, et ita habet pro obiecto aliquid operabile ut circa ipsum operabiliter versetur. Confer praeterea quae dicit S. Thomas, *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 1, ad 4.

² Quidam, ut Molina, Vâsquez (Disp. 9, c. 3) et Granados, id negant, dicentes speculativum et practicum esse differentias accidentales, ac ideo non sequi theologiam esse essentialiter simul speculativam et practicam, aut quidquam in hoc peculiare habere prae scientia naturali, cum id conveniat omnibus scientiis, ita ut scientia quae est essentialiter speculativa possit simul esse accidentaliter practica, et vicissim.

³ Cf. 1. p., q. 1, a. 4, obi. 2 et sed contra; *In 1 Sent.*, prolog., q. un., a. 3, qa 1, sed contra; 1 p., q. 14, a. 16; 1-2, q. 6, prolog.; *In Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 1, corp, et ad 4; *In Ethic.* 1. 3.

⁴ Etiam attento solo obiecto formali quod, seu ratione Deitatis, eadem conclusio colligi potest. «Cum enim Deus, sub ratione Deitatis, sit prima veritas et ultimus finis, est etiam prima regula speculationis et praxis, *primumque speculabile et operabile*; operabile, inquam, non physice, sed moraliter, quatenus actibus nostris meritoriis, in ratione ultimi finis consequibilis est» (Gonet, *Clypeus*, disput. prooem. de natura theolo-

lativa et practica, aliter ac philosophia cuius scientia practica (ethica) distinguitur specificè a scientiis speculativis, non exclusa ipsa suprema scientia metaphysica. Et confirmatur ex eo quod fides, ex qua theologia procedit, et scientia Dei de seipso, cuius theologia est participatio quaedam, sunt simul speculativae et practicae, cum fides sit tam de credendis quam de agendis et Deus per eandem scientiam cognoscat tum suam quidditatem tum suam virtutem operativam.² Nihilominus theologia dicenda est magis speculativa quam practica, ratione sui principalis obiecti; nam ex ima parte principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis, et ex alia parte hos ipsos actus considerat prout ordinantur ad ultimum finem, adeoque ad speculationem, cum ultimus finis hominis consistat in visione beatifica seu in speculatione de Deo.³

Exinde apparet eminentialis character theologiae, quoniam binas rationes speculativi et practici, quae in philosophia necessario disgregatae inveniuntur, sub altiori formali obiecto revelationis elevat et ad unitatem redigit. Praeterea, idem eminentialis character ex eo ostenditur quod, cum ratio speculativi et ratio practici sint invicem formaliter oppositae nec ideo possint sic et simpliciter unificari secundum quod retinent formalem ipsum modum quem obtinent in scientia naturali, theologia eas elevat ad altiorem rationem entis revelabilis, in qua illarum perfectio sola retinetur, dempto ipso defectu oppositionis, ita ut theologia sit simul speculativa et practica non formaliter specificative sed formaliter eminenter, sicut anima humana est formaliter eminenter vegetativa et sensitiva.

55. 4. EXCELLENTIOR dignitas theologiae accipitur relate ad alias scientias.⁴

Dignitas alicuius rei eiusque gradus desumitur ex perfectione suarum causarum, sive extrinsecarum sive ac praecipue intrinseca-

¹ Cf. 2-2, q. 9, a. 3.

² 1 p., q. 1, a. 4: «Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit»; cf. 1 p., q. 14, a. 16.

³ 1 p., q. 1, a. 4; 2-2, q. 9, a. 3.

⁴ 1 P., q. 1, a. 5; 2-2, q. 4, a. 8, cum commentariis *Caietani* in utrumque locum et *Ioannis a S. Thoma* in priorem. Praeterea:

Baudoux, B., «Philosophia ancilla theologiae», *Antonianum* XII (1937) 293-326.

Hedde, R., «Relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie», *Revue thomiste* XI (1903) 650-666; XII (1904) 188-206.

Guelluy, R., «La place des théologiens dans l'Eglise et la société médiévale», *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer* (Lovanii 1946) 571-589.

Philippon, NL, «La théologie science suprême de la vie humaine», *Revue thomiste* <1935> 387-421.

rum. Iamvero omnes causae, *ex* quibus resultat theologia, sunt excellentiores ac perfectiores causis ex quibus resultant aliae humanae scientiae. Ergo theologia est dignior ceteris humanis scientiis.

Minor ostenditur per considerationem et comparisonem causarum et consequentium proprietatum quae includuntur in sequenti definitione, hucusque articularim determinata: Theologia est supernaturalis, una et eminentialis, scientia de Deitate sub lumine revelationis, a Deo ipso in hominem procedens et ad finem supernaturalem ordinata.

56. Et ut a facilioribus *causis extrinsecis* et proprietatibus incipiamus, theologia *causam efficientem* sive originem habet in Deo, utut mediate, quatenus nempe principia, ex quibus procedit quaeque includuntur in suo processu discursivo, veniunt immediate a Deo per extrinsecam revelationem et per intrinsecam infusionem fidei, per quam ipsa tenentur et intelliguntur: quo sensu theologia est «quaedam impressio divinae scientiae» in nobis (1 p., q. 1, a 3, ad 2); e contrario aliae scientiae habent originem humanam, seu hauriuntur ex rebus creatis per actionem humanae rationis, per quam illarum principia constituuntur.

Finis omnis humanae scientiae est hominis béatitude,¹ seu consecutio ultimi finis, quae in Dei cognitione, etiam naturaliter, absolvitur, cum homo sit essentialiter rationalis seu cognitivus. Iamvero theologia habet pro fine supernaturalem beatitudinem, seu consecutionem ultimi finis et cognitionem Dei in supremo ordine et supremo modo, per cognitionem ipsius intimae quidditatis Dei, qualiter fit in visione beatifica; ceterae autem scientiae, immediate (metaphysica) vel mediate (aliae) habent pro fine solam naturalem beatitudinem, prout consistit in imperfecta Dei cognitione secundum eius attributa generalia et communia cum creaturis. Ceterum, si theologia consideratur in sua parte practica seu morali, huiusmodi excellentia, petita ex parte finis, veluti duplicatur; nam «finis huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum» (1 p., q. 1, a. 5).

Praeterea, theologia gaudet triplici supradicta proprietate, qua carent ceterae scientiae, scilicet radicali ac virtuali *supernaturalitate*,

¹ Quo sensu intelligi potest dictum Augustini: «Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit» (*De civ. Dei* 19. 1. 3).

qua participat de lumine fidei quaque prorsus carent ceterae scientiae, intra inferius lumen rationis totaliter segregatae; formali ac specifica *unitate*, qua in uno ac simplici habitu colligit omnes virtualitates, in philosophia per varias scientias disgregatas; *eminentiali ratione*, qua valet in altiore quandam notam colligere et unire ipsas duas oppositas formalitates speculativi et practici, in scientia philosophica necessario separatas.

Si autem attendatur ad *causas intrinsecas*, secundum quas theologia est vera scientia, seu certa et evidens cognitio alicuius rei per suas causas, ipsius maior dignitas apparet ex excellentia tum ipsius rei sive obiecti quod cognoscitur, tum certitudinis qua cognitio afficitur. *Obiectum* enim theologiae, seu Deitas, est aliquid quod transcendit humanam rationem et consistit in ipsa quidditate Supremi Entis, dum obiectum aliarum scientiarum clauditur intra ambitum humanae rationis, consistens in particulari aliquo ente creato vel ad summum (ut in sola metaphysica) in ipsa abstracta ratione entis qua entis, secundum quam Deus non attingitur in sua propria quidditate sed in communibus aut generalibus ac veluti periphericis suis attributis. *Certitudo* autem scientiae theologiae est multo maior quam certitudo aliarum scientiarum, quia provenit ex certitudine principiorum fidei et his mediantibus ex certitudine scientiae ipsius Dei, qui absolute errare non potest,¹ dum certitudo aliarum scientiarum provenit ex certitudine humanae rationis, quae utpote finita ac defectibilis, absolute errare potest, etsi de facto in particulari aliquo primo ac evidenti principio (ut contradictionis et causalitatis) nunquam erret aut errare non possit.

57. Est tamen unum, in quo theologia videtur deficere ab ipsa perfectione scientiae et esse minus digna scientiis naturalibus, scilicet *inevidentia suorum principiorum*; nam scientia est cognitio non solum certa sed etiam evidens. Attamen, ut explicatum est supra (n. 35 sq.), huiusmodi inevidentia est tantum relativa et praecipue ex parte subiecti, estque propria cuiuslibet scientiae subalternatae, qualis est theologia relate ad scientiam beatorum; absolute tamen et obiective scientia theologia est evidens, imo evidentior ceteris scientiis, quamvis evidentia non immediata sed mediata, seu mediantibus ipsis principiis, a quibus generatur quaeque sunt cum maxima evidentia nota in superiori subalternante scientia beatorum. Unde ex parte huiusmodi defectus mediatae solius evidentiae, conceditur aliqua minor dignitas theologiae relate ad alias scientias, sed secundum quid tantum, et aliun-

¹ Ad rem Augustinus: «Non parva pars scientiae est, scienti coniungi» (*Enarr. in psal.* 36-37. 2. 2).

de abunde compensata per maiorem evidentiam principiorum in superiori scientia beata. Huiusmodi tamen defectus provenit principaliter, sin minus exclusive, ex parte conditionis subiecti, quatenus de facto nondum habet superiorem scientiam beatam in qua principia sunt evidentia, sicut accidit quoad omnem scientiam subalternatam, ut in musico nesciente arithmeticam.

Diximus «sin minus exclusive ex parte subiecti», quia stricte loquendo theologia, in sua subordinatione ad scientiam beatorum, nequit simpliciter assimilari scientiae subalternatae naturali, ut musicae relate ad arithmeticam. Nam scientia, cui theologia dicitur subalternari, seu visio beatifica, non est formaliter specificè scientia sed tantum eminenter, utpote non discursiva sed intuitiva (cf. supra, n. 35, in nota), adeoque principia theologiae non sunt conclusiones illius, sicut principia musicae sunt conclusiones arithmeticae, sed mera principia immediate et intuitive intellecta, ac ideo se habent ad theologiam nostram (sive sit in statu imperfecto in hac vita, sive in statu perfecto in coelo) eo modo quo intellectus principiorum rationis se habet ad scientiam naturalem, puta ad metaphysicam.¹ Unde, nec ipsa imperfectio inevidentiae principiorum, quae inest essentiae scientiae subalternatae (nam musicus, qua musicus, non habet scientiam nec intellectum suorum principiorum, sed ea accipit per fidem ab arithmetico), proprie ac stricte tribui potest scientiae theologicae, quae ideo in hoc ipso non est inferior scientia naturali, nequidem metaphysica, sed tota imperfectio mediatae evidentiae refundenda est ex parte subiecti, quatenus principia visionis beatificae possidet non in seipsis sed in speculo fidei, sicut si per impossibile metaphysicus privaretur intellectu principiorum eaque obtineret per fidem a superiori aliqua auctoritate.

Ceterum, cum certitudo fundetur in evidentia, ex hoc ipso inevidentiae defectu provenire videtur aliquis defectus firmitatis etiam in ipsa certitudine scientiae theologicae, quam tamen supra diximus absolutam et maiorem quam in ceteris scientiis. Et propter hoc *quidam theologi dubitarunt de superioritate scientiae theologicae in ipsa ratione certitudinis*. Ita quidam (ut Zumel, ad a. 5 S. Thomae) dicunt certitudinem theologiae esse inferiorem certitudine metaphysicae, quod attinet ipsum primum principium identitatis et contradictionis (Quodlibet est vel non est), quatenus hoc ita est universalissimum, ut imbibatur in ipsis principiis revelatis (Deus enim revelando aliquid, eo ipso revelat oppositum non esse); alii vero (ut Arrubal, Disp. 5, c. 9, conci. 2, et Granados, Disp. 7, ad 2), dicunt theologiam esse certiolem aliis scientiis tantummodo quando una praemissa est naturalis quia tunc admiscetur ei lumen rationis, trahens conclusionem ad inferiorem gradum aliarum scientiarum.

Attamen, huiusmodi dubium dispellitur, distinguendo duplicem certitudinem in aliqua scientia,² aliam nempe obiectivam, sive ex parte obiecti, et aliam subiectivam, sive ex parte subiecti adhaerentis obiecto; quae iterum

¹ Cf. S. Thomam, *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 7; *In 1 Sent.*, q. un., a. 3, qa 2, ad 2 et 3.

² Certitudo est, iuxta S. Thomam, firmitas sive determinatio intellectus ad unum (*In 3 Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, qa 3), vel, quod ad idem redit, firmitas adhaesionis intellectus ad suum cognoscibile (*ibid.*, dist. 26, q. 2, a. 4).

dupliciter considerari potest, vel nempe prout tangit obiectum, et ita importat infallibilitatem et excludit contingentiam quae desumitur ex obiecto, vel prout tangit ipsum subiectum, et sic excludit dubitationem et haesitationem. Primum et alterum elementum est essentielle certitudini, quae est proprius effectus obiecti in subiecto, tertium vero est contingens, cum dependeat ex conditione subiecti, atque causatur vel ab intrinseca causa seu ab ipsa evidentia obiecti, adeoque necessario ac connaturaliter (nam nihil magis quietat ac firmat intellectum quam ipsa obiecti evidentia), vel ab extrinseca causa voluntatis, influentis in intellectum et excludentis ab eo inconstantiam aut timiditatem, adeoque non necessario nec connaturaliter.

Si igitur attendatur primum et alterum elementum, quod est essenziale certitudini, theologia et fides sunt simpliciter certiores omni alia scientia et omni principio naturali, non excluso primo ipso principio identitatis et contradictionis, idque certitudine non solum obiectiva sed etiam subiectiva, quia assensus intellectus de facto fertur in obiectum sive motivum firmissimum atque absolute infallibile, cuius obiectiva certitudo transit in subiectivam certitudinem, producens in intellectu suum effectum formalem.¹

58. Si vero attendatur tertium elementum, sic concedendum est certitudinem theologiae et fidei esse minorem certitudine scientiae naturalis, praecipue metaphysicae, cum intellectus possit pati dubitationem et haesitationem.² Quia tamen huiusmodi defectus (se habens potius ex parte evidentiae quam certitudinis) provenit non per se et ex natura rei, sed per accidens et ex defectu subiecti, et res iudicantur simpliciter ex his quae sunt per se et ex natura rei, nec nisi secundum quid ex his quae sunt per accidens et ab extrinseco subiecto, ideo dicendum est theologiam et fidem esse simpliciter certiores scientiis et principiis naturalibus, secundum quid vero esse minus certas (1 p., q. 1, a. 5, ad 1; 2-2, q. 4, a. 8).

Ceterum, iste qualiscumque subjectivus defectus abunde compensatur non solum per praefatam obiectivam infallibilem certitudinem sed etiam per ipsam altissimi obiecti nobilitatem; nam, ut ait S. Thomas, «minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI De Anim.»³ (1 p., q. 1, a. 5, ad 1; cf. *C. Gent.* 1. 5 et 8), ita ut, etiam probabilia argumenta et rationes convenientiae, quae afferuntur in theologia circa veri-

¹ Propterea Augustinus, loquens de ipsis naturalibus veritatibus, ait se esse certorem de existentia Dei, innixa firmissimo principio causalitatis, quam de suiipsius existentia: «Et clamasti de longinquo: Imo vero, 'Ego sum qui sum' (Exod. 3. 14). Et audiivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur» (Rom. 1. 20)» (*Confess.* 7. 10, ML 32. 742).

² Id accidit etiam quoad veritates naturales, utut metaphysicas. «Ita in discipulo accipiente et intelligente propositionem metaphysicam v. g. 'omne agens agit propter finem', haec propositio metaphysice certa, certior est quoad se et etiam in discipulo quam id quod est solum physice certum per sensationem; sed ex parte subiecti debilis, in quo invenitur, haec propositio minus est certa quam sensatio; studens iste forsitan nescit respondere obiectionibus contra finalitatem» (Garrigou-Lagrange, *De revelatione* I [ed. 2, Romae 1921] 23).

³ Aristoteles, *De part. anim.* 1. 5.

tates revelatas, sint aliquid dignius et altius ipsis rigorosis demonstrationibus quae de rebus physicis et mathematicis adducuntur in scientiis naturalibus.

Restat ut breviter respondeamus duabus rationibus, invocatis a supradictis theologis (n. 57). Primo scilicet, certitudo theologiae et fidei est firmior ipsa certitudine primi principii identitatis et contradictionis (Quodlibet est vel non est) et a fortiori ceterorum (Omne totum est maius sua parte — Quidquid fit, causam habet),¹ eo quod innititur firmiori motivo, scilicet infinitae et infallibili scientiae divinae, dum ceterae scientiae innituntur motivo humanae rationis quae falli potest, utpote essentialiter imperfecta et limitata. Nec refert quod saltem circa prima principia, utpote ex suis terminis evidentia, ratio humana de facto falli non possit, tum quia haec ipsa evidentia procedit ex lumine finito et essentialiter fallibili, ita ut minus repugnet contingere errorem in eo lumine quam in scientia divina, ac ideo quod ab eo procedit sit minus certum quam id quod a Deo revelatur; tum quia illi ipsi termini, ex quibus evidentia in principiis rationis procedit, hausti sunt per abstractionem ex cognitione sensuum, quae deceptibilis est, ita ut possit exinde dubitari num in tali abstractione aliquid incertum ac fallax contigerit; tum quia, ex huiusmodi sensili origine cognitionis illorum principiorum non possumus plene certificari de illorum universalitate et scire quid lateat in omnipotentia Dei et quid ipsa possit vel non possit circa illa: ita, cum pervenimus per fidem ad mysterium Trinitatis, prima fronte videtur principium identitatis et contradictionis, inclusum in illo alio «Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se», non amplius verificari.

Nec refert quod quae sciuntur per illa principia, sciantur quasi per visionem, quae vero sciuntur per fidem, sciantur tantum per auditum, visio autem sit certior auditu. Nam, quamvis «ceteris paribus visio sit certior auditu..., tamen si ille a quo auditur multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest» (2-2, q. 4, a. 8, ad 2).²

¹ Stricte loquendo, comparatio quoad certitudinem fieri deberet ex una parte inter conclusiones scientiae theologiae et conclusiones aliarum scientiarum, puta metaphysicae, et ex alia parte inter veritates fidei, quae sunt principia theologiae, et prima principia rationis, ex quibus procedunt aliae scientiae, praecipue metaphysica; non vero inter conclusiones sive scientiam ipsam theologicam et principia aliarum scientiarum. Unde erito arguitur quod scientia theologica est minus certa quam prima principia rationis eo quod minus certum est id quod cognoscitur mediate et per discursum quam quod cognoscitur immediate per intuitum. Nihilominus, cum theologia, etsi discursiva, participet in eadem certitudine suorum principiorum, ea comparatio acceptari potest, simul accipiendo fidem et theologiam.

² Quidam sic subtiliter arguunt: Propositio «Deus est trinus vel non est trinus» est certior quam propositio «Deus est trinus». Iamvero, prima illa propositio resolvitur in principium rationis «Quodlibet est vel non est». Ergo hoc principium rationis est certius quam veritas revelata «Deus est trinus». Cui respondetur negando maiorem; nam veritas primae propositionis proponitur a lumine rationis, alterius vero veritas a lumine revelationis; unde certius est Deum esse trinum quam Deum esse vel trinum vel non trinum.

Quod autem attinet alteram rationem, quod scilicet certitudo conclusionis theologicae sit minor certitudine scientiae naturalis quando una ex duabus praemissis est naturalis, eo quod admisceatur lumen rationis, negatur assumptum, quia praemissa naturalis tunc non concurrat ut principalis, nec aequo modo cum praemissa fidei, sed ab hac principaliter adhibetur atque assumitur ad eundem gradum supernaturalis certitudinis: nam theologia non est ratio utens fide, sed fides quaerens intellectum.

59. 5. SAPIENTIALIS CHARACTER THEOLOGIAE I

Theologia est vera sapientia, imo «maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter» (1 p., q. 1, a. 6).

Ad intelligentiam huiusmodi proprietatis, quae est maximi momenti pro determinatione amplitudinis munerum et methodi theologiae, de quibus infra (n. 61 sqq.), nota apud doctores praethomistas vocem sapientiae aliter intellectam esse, scilicet pro «scientia sapida» (secundum gustum, movens ad affectum), iuxta vim nominis et usum augustinianum (*De libero arbitrio* 2. 9. 26), prout opponitur scientiae proprie dictae et correspondet ei quae nunc dicitur sapientia infusa (i. e. donum Spiritus S.), ac ideo plures ex ipsis docuisse theologiam esse sapientiam sed non esse scientiam. Subinde S. Thomas, introducto aristotelico conceptu sapientiae, prout est vera et perfectior scientia, distinxit inter sapientiam infusam, de qua loquebantur praefati doctores, quaeque iudicat de verbis divinis non per discursum sed per modum inclinationis (1 p., q. 1, a. 6, ad 3; 2-2, q. 45), et sapientiam acquisitam, seu veram scientiam rationaliter discurrentem, quae duplex est, scilicet philosophica et theologica (ibid.).

De hac igitur acquisita sapientia, quae subinde simpliciter et sine addito tum a philosophis tum a theologis sapientia vocata est, nunc quaeritur an eius ratio conveniat theologiae, et quidem «maxime et simpliciter», ut consulto addit S. Thomas. Haec sapientia definitur a philosophis post Aristotelem: «*Cognitio rei per altissimas causas*» (*Metaph.*, 1. 1, c. 1, 2 et 12; 1. 2, c. 7; *Ethic.*, 1. 6, c. 3, 4, 6 et 7). ad eam distinguendam a *scientia quae est generaliter cognitio per causas*. Ex quo apparet sapientiam, de communi consensu, esse conceptum specificantem, vel saltem perficientem, ipsum conceptum scientiae.

Scientia enim dividitur in eam quae est per causas proximas (quaeque exhibet tantum an sit rei, ope argumenti a posteriori, ut accidit in omni scientia experimentalis, estque imperfecta in ratione scientiae) et eam quae est per causas proprias sive ultimas (quaeque exhibet quid sit rei, seu cur ita sit, ope argumenti a priori, estque scientia perfecta, cum intellectus, quaerens de aliqua re, perfecte non quiescat nisi sciat quid sit, ac vocatur scientia

11 p., q. 1, a. 6; 1-2, q. 157, a. 2; *In 1 Sent.*, prolog., a. 3, q. 3; *C. Gent.* 1. 1; 2. 4; *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 1; *In Metaph.*, 1. 1, lect. 1. Huc. faciunt etiam alii loci S. Thomae referendi in n. 61, ubi de muneribus theologiae. Cf. Catelanum, *In 1 p.*, q. 1, a. 6; *In 1-2*, q. 157, a. 2; IoANNEM A S. THOMA, *In 1-2*, q. 157, disp. 16, a. 3, q. 1. Ad rem faciunt etiam quae dicuntur supra, n. 55-58, et infra, n. 64-66

in strictiori sensu, imo sapientia). Haec autem duplex est: alia nempe quae est per ultimas causas secundum quid seu in aliquo tantum genere, puta in genere talis entis (ut philosophia naturalis in genere entis mobilis et mathesis in genere entis quanti), alia quae est per ultimas causas simpliciter seu in quolibet genere, sive, ut ait Aristoteles, per causas altissimas, vel in genere entis ut sic (et talis est sola metaphysica, praecipue in sua parte quae dicitur theodica, quae proinde strictiori sensu vocatur sapientia, utpote sapientia simpliciter et in omni genere).

60. Quaeritur ergo utrum theologia sit non solum vera sapientia (seu cognitio per ultimas causas, sicut philosophia naturalis et mathesis), id enim sequitur necessario ex sua ipsa natura scientifica, de qua dictum est supra (n. 34 sq.), nec tantum sapientia simpliciter et in omni genere (seu cognitio per altissimas causas, sicut metaphysica sive theodicea), sed etiam maxima sapientia (seu cognitio per altissimas causas in altiori ordine quam ordine rationis, ac ideo altior ipsa metaphysica), ita ut, in ipsa ratione stricte ac simpliciter dictae sapientiae, sit distinguendum inter duas sapientias, alteram metaphysicam sive naturalem et alteram theologiam sive radicaliter supernaturalem.

Et quod ita sit, communiter affirmatur a theologis¹ et ostenditur cum S. Thoma (1 p., q. 1, a. 6) ex ipso proprio ac formali obiecto theologiae, prout est Deus ut Deitas, seu altissima causa totius universi, considerata secundum maximam rationem suae intimae quidditatis, quae quemlibet captum humanae rationis effugit. Cum enim sapientis sit ordinare et indicare,² nec id fieri possit nisi per altiore causam cognoscendo de inferioribus, ille dicitur

¹ Tantummodo disputant ulterius de physica entitate huiusmodi theologiae sapientiae, utrum scilicet et quomodo distinguatur ab habitu scientiae. Nam quidam, ut *Molina*, videntur putare sapientiam esse quoddam aggregatum ex duobus habitibus, scilicet ex intellectu principiorum (in casu theologiae, ex fide) et scientia. Alii, ut *Nazarius* et *Caietanus* (*In 1-2*, q. 57, a. 2), dicunt sapientiam esse unicum simplicemque ac superiorem habitum, eminenter continentem (tanquam partes potestativas) binos habitus intellectus principiorum et scientiae, eo modo quo haec continentur in scientia beatorum et quo anima rationalis continet animas sensitivam et vegetativam; quibus videtur suffragari S. Thomas (1-2, q. 57, a. 2, ad 2). Alii tandem, ut *Ioannes a S. Thoma* (*In 1-2*, disp. 16, a. 3, q. 1; q. 2 in fine) et *Gonet*, docent sapientiam esse habitum specificè distinctum ab habitu scientiae; quibus suffragatur S. Thomas (1-2, q. 57, a. 2, corp, et ad 1; *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 1).

Iuxta hanc igitur postremam sententiam, sic genus scientiae dividitur: scientia per causas proximas (scientia imperfecta) et scientia per causas ultimas (*scientia* perfecta, sapientia imperfecta); et haec est vel scientia per causas ultimas in aliquo genere (ut supra) vel in omni genere seu per causas altissimas (*sapientia* perfecta sive simpliciter); et iterum haec est vel per causas altissimas in ordine naturali (metaphysica) vel per causas altissimas in altiori ordine supernaturali (theologia, seu maxima sapientia).

² Aristoteles, *Metaph.*, 1. 1, c. 2: «Sapientis est ordinare, et non ordinari».

sapiens in unoquoque genere qui considerat ultimam causam illius generis, sicut in genere aedificii sapiens et architectus dicitur qui disponit formam domus et ordinat ac iudicat opus inferiorum artificum qui dolant ligna et parant lapides, et in genere humanae vitae prudens dicitur sapiens, quia iudicat et ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde vere, simpliciter et maxime sapiens dicendus est ille cuius scientia considerat id quod est simpliciter et maxime ultima rerum causa, scilicet Deum sub intima ratione Deitatis.

Proprium munus sapientiae, ac ideo theologiae, duobus generalibus verbis a S. Thoma exprimitur: «ordinare et iudicare», nam tertium munus, seu concludere, non est proprium sapientiae, ut sapientiae, sed sapientiae ut scientiae. Munus autem ordinandi et indicandi refertur tum ad principia, ac consistit in eorum explicatione, determinatione, defensione, tum ad inferiores scientias, quorum principia per sapientiam probantur vel confortantur, conclusiones iudicantur, auxilium tanquam ab ancillis ab eis expetitur. Quae omnia fusius mox explicanda veniunt.

Interim observa schematicam divisionem omnium scientiarum, et proprium locum quem obtinet sapientia theologica.

Theologia. Scientia de Deitate sub lumine supernaturali.

Theologia Dei. Scientia eminenter tantum, sub proprio et infinito lumine Deitatis. Suprema sapientia simpliciter.

Theologia beatorum, seu visio beatifica, scientia beatorum dicta matutina. Scientia eminenter tantum, sub participato lumine revelationis formalis. Suprema sapientia creata.

Theologia viatorum. Theologia simpliciter dicta (quae in coelo, recedente fide, consequitur suum statum perfectum ac dicitur scientia beatorum vespertina). Scientia formaliter talis, sub lumine revelationis virtualis. Suprema sapientia inter humanas scientias formaliter tales.

Philosophia. Scientia de ente sub naturali lumine rationis.

Metaphysica late dicta. Scientia de ente, ut ente, indeterminate.

Metaphysica stricte dicta. Scientia de ente reali. Cuius integralis et altior pars est *Theodicea*, agens de ente increato sive Deo; introductoria vero et apologetica pars est *Critica* (sive Logica maior). Suprema sapientia inter scientias naturales.

Logica. Scientia de ente rationis. Ad quam quidam reducunt prae-fatam Criticam, sub nomine Logicae maioris.

Mathematica. Scientia de ente determinato, seu quanto.

1 *Physica*, sive philosophia naturalis. Scientia de ente determinato, seu mobili.

Psychologia. Scientia de ente mobili vivente, sive animato. Ad quam, tanquam scientia subalternata, reducitur *Ethica*, sive moralis, agens de ente morali, seu actu humano.

Cosmologie. Scientia de ente mobili non vivente, sive inanimato.

61. QUAESTIO III. DE MUNERIBUS THEOLOGIAE¹

Non sunt munera confundenda cum methodo, etsi haec duo indebite commisceri soleant; munus enim theologiae est id quod ipsa facit vel facere potest, methodus vero est modus quo id facit, puta deductive vel inductive, systematice vel positive; de quo infra dicetur. Theologiae munera deducuntur vel ex eius natura genetica, prout nempe est stricte dicta scientia, vel ex eius natura specifica, prout est vera ac suprema sapientia.

Prout est scientia, proprium ac formale munus theologiae est unicum, seu deducere certas conclusiones ex principiis fidei, per syllogismos proprie dictos sive illativos nec mere expositivos, quibus nempe aliqua formalis ac nova veritas eruitur quae in principiis nonnisi virtualiter continebatur. Idque patet ex ipsa definitione scientiae, seu certae et evidentis cognitionis rei per suas causas, quod idem est ac deductio conclusionis ex principiis tanquam effectus ex sua causa (cf. supra, n. 34). Huiusmodi munus est fundamentale, imo essenziale, theologiae in ratione scientiae, in qua fundatur et quam extendit ipsa ratio sapientiae; sine eo enim et manendo in sola consideratione et defensione principiorum fidei, quod quidem addit ratio sapientiae, non haberetur theologia, sive scientificus discursus circa fidem, sed mera discursiva ratio circa fidem, quae nec sapientia dici posset, sicut non datur tectus sine domo; haberetur quidem disputatio circa an sit veritatis revelatae, non vero circa quid sit vel quomodo sit, et intellectus nihil novi acquireret ac vacuus discederet.²

¹ 1 p., q. 1, a. 6 et 8; *In 1 Sent.*, prolog., q. un., a. 3, qa 2, ad 2; a. 5; *In 3 Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 3, qa 1; *C. Gent.* 1.2, 4, 8 et 9; 2.4; 1-2, q. 57, a. 2; 2-2, q. 1, a. 5, ad 2 et 3; q. 45, a. 1; Opusc. *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 1-4; a. 3; *Quodl.* 4, q. 9, a. 3. Confer commentarium Caietani in praefatos locos Summae Theologiae et Ioannis a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 1, disp. 2, peculiariter a. 6 et 12; item *In 1-2*, disp. 16, a. 3, q. 2. Praeterea, de hac re agunt fere omnes auctores relati in n. 32, inter quos utilius consuluntur: Browne, Camps, Gardeil, Journet, Muniz, Richard, Roschini, Xiberta.

² Ad rem S. Thomas: «Disputatio ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem *an ita sit*; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur...

Deductivum istud munus dupliciter absolvitur ex parte principiorum, vel scilicet adhibendo duplicem praemissam fidei vel unam fidei et alteram rationis; et in utroque casu, vera et proprie dicta theologica conclusio habetur, procedens sub solo lumine revelationis virtualis, saltem principaliter, et extenditur modo homogeneo ipsa cognitio veritatum fidei, habita per revelationem, ut supra explicatum est (n. 21, 47, 51, 58).¹ Etiam conclusiones, ulterius et absque limite ex ipsis iam habitis conclusionibus theologicis deducibiles, sunt vera theologia et sub eodem lumine virtualis revelationis procedunt, quamvis, quo longius a principiis revelatis receditur, eo minus lumen illud refulget ac influit, et connexio cum fide attenuatur, ita ut iam peculiare momentum theologicum amittant quaedam valde determinatae ac remotae quaestiones, quas aliqui doctores decadentis scholasticae, cum non parvo excessu et cum critico aliorum doctorum fastidio, facile olim multiplicare consueverant.

Utitur etiam theologus tum incertis sive probabilibus conclusionibus ex principiis fidei, tum certis conclusionibus deductis ex solis ac meris principiis rationis. Attamen, priores pertinent ad habitum opinionis, non scientiae; aliae vero ad habitum scientiae philosophicae; neutrae ad habitum scientiae theologicae, sed adiacenter et materialiter se habent ad eam in mente theologi, nisi aliunde assumantur indirecte sub lumine revelationis ac ita evadant extensive théologiques: quod tamen a theologia fit non ut scientia est, sed ut sapientia, ut mox expicabitur.

62. *Prout vero est sapientia*, theologia plura particularia munera explet, quae possunt modo generali àc indeterminato colligi sub expressione non semel adhibita a S. Thoma post Aristotelem:

Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire *quomodo sit* verum quod dicitur: alioquin *si nudis auctoritatibus* magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed *nihil scientiae vel intellectus acquirat et vacuus abscedet*» (*Quodl.* 4, a. 18).

¹ Confer IoANNEM A S. Thoma, *In 1 p.*, q. 1, disp. 2, a. 6, qui statuit: «Quando theologia sumit principia naturalia ad inferendum suas conclusiones, probabile est quod talis praemissa naturalis non concurret ut causa principalis assensus, et ut praebens rationem formalem: sed ministerialiter, et tanquam conditio, seu applicatio et explicatio praemissae supernaturalis, propter defectum nostri intellectus et imperfectionem in cognoscendo omnia quae pertinent ad revelata per fidem. Probabile etiam est, quod illa praemissa concurret ut ratio formalis et verum principium, ut tamen elevata et iudicata, seu approbata à principio supernaturali: et sic formaliter tota ratio reducitur ad principium superius. Uterque modus dicendi admittitur a thomistis... Et bene inspectus, secundus modus non contrariatur primo, sed illum explicat et iuvat».

«*Iudicare cl ordinare*» quaeque respiciunt tum ipsa principia theologiae, tum inferiores scientias philosophicas. Magis determinate ea munera exprimi possunt sub his principalioribus lineis: principia sua explicare ac defendere, et de extraneis inferioribus scientiis uti et iudicare. Quod ut enucleatius appareat, notentur sequentia.

Circa ipsa sua principia, sapientia theologica iudicat et ordinat quadrupliciter.

Primo nempe, *probat extrinsecam credibilitatem* principiorum fidei, miraculis confirmatam; v. g. ex miraculis Christi, ab eo auctoritative et tanquam Domino rerum patratis, ostendendo credibilitatem divinitatis eius. Quod quidem est munus apologeticum, tum generale, seu relate ad credibilitatem revelationis in genere, tum particulare, seu relate ad singulares fidei veritates. S. Thomas ait huiusmodi modum procedendi esse singulariter efficacem: «Singularis vero modus convincendi adversarium contra... veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante» (C. *Gent.* 1.9). Ceterum, alius modus hoc idem apologeticum munus absolvendi, est solvere evidenter omnes rationes quae in contrarium adducuntur (de quo infra), cum valde credibile sit quidquid nulla ratione potest ostendi repugnare veritati.¹

Secundo, theologia *argumentatur circa ipsa principia*, non quidem directe ad ea probanda secundum se (id enim a nulla scientia fieri potest), sed indirecte per reductionem ad absurdum sive per argumentum ad hominem, inferendo nempe unam veritatem quam adversarius negat ex altera quam ipse concedit. Ita contra iudaeos arguit generaliter ex auctoritate veteris testamenti et contra haereticos ex novo testamento vel utroque; ex admissa Christi resurrectione concludit nostram resurrectionem;³ ex admissa Trinitate in Deo infert divinitatem Christi et Spiritus S., quatenus, hac negata, sequeretur in Deo non esse veram Trinitatem seu tres divinas personas. In quibus similibusve argumentis non ostenditur ipsa

¹ 1 p., q. 1, a. 6: «Sapientis est iudicare et ordinare»; 1-2, q. 57, a. 2: «Sapientia... iudicat et ordinat de omnibus»; ibid., ad 1: «Sapientia... habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia».

² Cf. Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 1, disp. 2, a. 12.

³ Id agit ipse Apostolus, 1 Cor. 15. 17: «Nam, si mortui non resurgunt, neque ■Christus resurrexit».

rei veritas secundum se, sed, provocando ad principia quaedam notiora vel communiora, probatur necessitas illam admittendi ex parte negantis, qui constringitur ad inconveniens admittendi simul duo > contradictoria.¹

Terio, theologia *explicat sua principia*, idque tripliciter: sive nempe determinando ac penetrando eorum sensum, ope inventionis, collectionis et ordinationis illorum in documentis Scripturae, traditionis et Ecclesiae, necnon aptioris formulationis et terminorum praecisionis; sive explicitando immediatum virtuale contentum illorum, ope syllogismorum mere expositoriorum; sive illustrando unam veritatem per comparisonem cum alia: ita mysterium elevationis hominis in Adamo relative ad mysterium reparationis in Christo (quae est paulina comparatio duplicis Adami), mysterium Incarnationis per mysterium peccati vel Eucharistiae et vicissim, mysterium Christi per mysterium Ecclesiae, potestas remissiva peccatorum per generalem potestatem clavium; et hoc quidem est excellentissimum munus theologiae prout est sapientia.²

Quarto, theologia *confortat rationem*, idque dupliciter: sive nempe per *probabilia argumenta seu rationes convenientiae*, deductas ex ipsa revelatione (cogita de multis convenientiis quae afferuntur quoad mysteria Trinitatis, Incarnationis et redemptionis), sive per *similitudines*, praecipue sensibiles et materiales, deductas ex creatis (quibus v. g. illustrantur mysteria Trinitatis et Incarnationis): nam, «cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt» (*In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3; cf. *C. Gent.* 1. 8), et, cum humana ratio ex sensibilibus suos conceptus haurire consueverit, per similitudines sensibiles ad invisibilia mysteria facilius manuducitur. Nec obstat quod haec omnia, sive probabilia argumenta sive naturales similitudines, sint quid extraneum et adiacens scientiae theologiae, prout scientia est, ut supra dictum est (n. 61), quoniam eadem theologia, secundum suam specificam naturam sapientiae, vim habet sese ad ea omnia convertendi, extendens ad ipsa proprium revelationis lumen, per quod non amplius extranea, sed

¹Cf. Ioannem A. S. Thoma, *In 1-2*, disp. 16, a. 3, q. 2.

²Garrigou-Lagrange, R., *De Christo Salvatore* (Taurini 1945) 460.

Journet, Ch., *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 100-102.

Xiberta, B. M., «La 'analogia fidei' como procedimiento de técnica teológica» *XI semana española de teología* (Madrid 1952) 321-336.

proprie theologalia fiunt, utut indirecte ac ministerialiter tantum.¹ Admonet tamen S. Thomas quod, quamvis huiusmodi adminicula sint valde utilia ad fidelium exercitium et solatium, «quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est», tamen in disputando cum fidei adversariis ab eis abstinendum est, «quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire».²

63. Theologicum valorem *argumenti ex convenientiis* merito extollunt Ch. Journet,³ M. Flick⁴ et R. Garrigou - Lagrange,⁵ qui, occasione rationis convenientiae quae affertur pro secunda processione in Trinitate, ait huiusmodi rationem pertinere ad altiorem ordinem theologicae contemplationis, quae longe excellit ordinem ipsius strictae demonstrabilitatis: «Ratio convenientiae... profunda est, imo... magis ac magis apparet contemplanti, sed non est demonstrativa, nam haec progressiva contemplatio tendit non ad evidentiam demonstrationis, sed ad altiorem evidentiam visionis beatificae. Haec igitur ratio convenientiae pertinet ad spheram quae demonstrabilitatem superat. Proinde si quis vellet eam ut demonstrativam proponere, potius eam minueret quam exaltaret».

Ipse S. Thomas, in eadem quaestione de trinitariis processionibus, apte describit indolem rationis convenientiae: «Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem... Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus... Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse imum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum» (1 p., q. 32, q. 1, ad 2).⁶

¹ Ad id facit quod ait Caietanus de propositionibus rationalibus assumptis a theologo ad solvendas obiectiones haereticorum: «Et si instetur, quia huiusmodi solutio non est theologi ut theologus est: negatur suppositum: quoniam theologia non solum gaudet propriis, sed etiam facit de extraneis propria, dum ad defensionem suam aliarum scientiarum propositionibus utitur propter nos... Et quamvis pura theologalia oporteat ex principiis manare theologalibus, theologalia tamen ministerialiter, non oportet, sed sat est eis servire» {In 1 p., q. 1, a. 9, n. 4}.

² C. Gent. 1. 8 et 9; cf. ibid. 1. 5; 1 p., q. 1, a. 5, ad 1, cit. supra, in n. 58.

³ *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 103-113.

⁴ «Il valore dell'argomento di convenienza», *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Romae 1954) 57-62.

⁵ *De Deo Trino et Creatore* (Taurini 1943) 67.

⁶ Praefatae rationes convenientiae maiorem adhuc vim persuasionis consequuntur, cum coniunguntur cum quadam cognitione intuitiva, quae est fructus «affectivae cuiusdam connaturalitatis» cum ipsis veritatibus fidei (Pius XII in Encycl. «Humani generis»). De qua re apte disserit M. G. Miralles, «El conocimiento por connaturalidad en teología», *XI semana espaiola de teologia* (Madrid 1952) 363-424.

Quinto, theologia sua principia defendit, solvendo rationes adversariorum fidei; quod quidem est unicum subsidium contra eos, si nullum prorsus fidei articulum admittunt. Id autem non aliter facere potest quam utendo ipsis naturalibus principiis metaphysicis vel artificiis logicis, quae sunt commune patrimonium humanae rationis, et ex eis ostendendo ea quae obiciuntur vel esse falsa et impossibilia vel saltem non esse necessaria. Nam si certum est veritates fidei non posse demonstrative probari, non minus certum est rationes quae fidei opponuntur non esse veras demonstrationes, sed solubilia argumenta, cum fides innitatur veritati et impossibile sit de vero demonstrari contrarium (1 p., q. 1, a. 8; *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3). Et in hoc iterum munere, theologia e suo campo non egreditur, veluti extraneis sese immiscens, sed, tanquam vera sapientia, utitur in sui defensionem naturalibus ipsis principiis, de extraneis propria faciens ac theologalia reddens.

64. *Circa inferiores autem ac philosophicas scientias*, manifestum est theologiam non posse illarum principia probare, cum procedat sub distincto lumine revelationis, et in hoc quidem cedit metaphysicae, quae tanquam suprema sapientia naturalis, probat et in se resolvit principia ceterarum scientiarum. Nihilominus theologia, utpote, sapientia superior ipsa metaphysica, «iudicat et ordinat» (1 p., q. 1, a. 6) de naturalibus omnibus scientiis, eisque utitur «tanquam inferioribus et ancillis» (ibid., a. 5, ad 2) et «quasi famulantibus et praeambulis» (*In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 7), adhibens ac theologalia reddens earum principia et conclusiones. Idque facit «non propter defectum vel insufficientiam suam, sed propter defectum intellectus nostri, qui, ex his quae per naturalem rationem ex qua procedunt aliae scientiae cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur» (1 p., q. 1, a. 5, ad 2).

Et *primo* quidem theologia *iudicat de illis scientiis*. «Quidquid enim in eis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum» (1 p., q. 1, a. 6, ad 2)?

65. *Secundo, utitur illis*, incipiendo ab ipsis earum principiis¹

¹ Cf. F. Alonso Barcena, «Justo título dei Magisterio de la Iglesia para ser tenida en cuenta reverentemente aún en cuestiones filosóficas», *XI semana española de teología* (Madrid 1952) 425454.

praecipue metaphysicis, quae nedum respuat,¹ necessario inclusa invenit in ipsis veritatibus supernaturalibus, ut manifestum est de primo principio identitatis et contradictionis (cf. supra, n. 57, 58) et necessario adhibere debet in propria ipsa defensione principiorum fidei, ut nuper dictum est. Praeterea, utitur etiam earum probationibus et conclusionibus, ut patet praecipue de ethica et theodicea, quarum prima in theologia morali et altera in theologia dogmatica, totaliter incorporatur. Continent enim hae duae scientiae sic dicta «praeambula fidei», seu dictamina naturalis moralitatis et naturales veritates de ipso Deo, ac ideo in via generationis praecedunt revelationem, «sicut natura praeambula est ad gratiam» (*In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, corp, et ad 7) et in ordine cognitionis necessaria sunt ad illius famulatum, nam «cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati» (1 p., q. 1, a. 8, ad 2).

Ceterum, notandum est quod plures ex praefatis veritatibus de Deo, quae, ut conclusiones principiorum rationis, sunt mera praeambula fidei, sunt etiam per accidens a Deo revelata (ut quod Deus sit, quod sit ipsum esse, quod sit unus, bonus, omnipotens, creator, provisor, etc.), una cum veritatibus pure supernaturalibus (ut quod Deus sit trinus, incarnatus, auctor gratiae, etc.), et sub ista ratione dici possunt pertinere ad theologiam tanquam propria principia, ita ut ex eis theologia possit arguere tanquam ex propriis sub lumine revelationis, seu non ut ex scitis sed ut ex creditis, quia nempe a Deo sunt dicta et quia theologus credit Deum ea dixisse: quamvis enim ipse theologus eas veritates sciat ac ideo non credat (nequit enim de eadem re scientia cum fide consistere in eodem subiecto), tamen credit Deum ita dixisse (seu se existere, se esse bonum, etc.) et potest veluti abstrahere a sua scientia naturali, et sub lumine ac persuasione istius fidei in suas conclusiones procedere, et praeterea ita esse dispositus ut, si illas veritates nesciret, eas crederet et in conclusiones ex eis deductas adhuc assentiret.² Propterea, ethica et theodicea sive naturalis theologia non sunt mera praeambula fidei ac veluti occasionales ancillae theologiae, sed ex toto inseruntur ipsi theologiae, tanquam propriae eius partes et, sub eodem

¹ *In 1 Sent.*, prolog., q. un., a. 3, qa 2, ad 2: «Ex istis principiis [supernaturalibus], non respuens communia principia, procedit ista scientia».

² Cf. 1 p., q. 1, ad 2; Caietanum, *In 1 p.*, q. 1, a. 8, n. 9; Ioannem a S. Thoma, *In 1-2*, disp. 16, a. 3, q. 2.

lumine virtualis revelationis, vere theologalia fiunt. Ceterum, multi sunt qui, ob mentis imbecillitatem vel studii defectum, de quibusdam saltem ex praefatis veritatibus certam et claram scientiam non habent, quique Droinde illis per solam fidem adhaerent et ex fide illorum, tanquam ex proprio ac directo theologiae principio, conclusiones deducere possunt.¹

Praeterea, theologia in confirmationem suorum principiorum vel conclusionum, assumit interdum concordantes sententias infidelium vel haereticorum philosophorum, tum ad confortandam mentem fidelium, tanquam per signum evidentiae veritatis, tum ac praecipue ad retundendos aliquos errores, «inquantum [praefati philosophi] sunt in auctoritatem aliis qui refelluntur, quia testimonium adversarii efficacius est» (*In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 8; cf. Augustinum, *De doctrina christiana* 2. 40).

66. *Tertio*, theologia, indicando et utendo illis scientiis, *eas elevat ac perficit*, sicut revelatio perficit rationem et gratia perficit naturam; nam, ut ait Cone. Vaticanum I, «fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur eamque multiplici cognitione instruit» (sess. 3, cap. 4). Ut enim supra dictum est (n. 19), ipsa naturalis veritas, de his quae pertinent ad divinitatem et moralitatem, nonnisi cum magna difficultate et cum admixtione multorum errorum a ratione humana acquiri potest, attenta tum ipsa obiecti profunditate tum subiecti connaturali imbecillitate. Cui defectui subvenit scientia theologica, sub lumine ipso revelationis eam veritatem multipliciter determinans ac complens, ut patet particulariter in quaestionibus de probatione existentiae Dei, de ipsius universali causalitate et providentia, de essentia et esse, de creatione, de animae immortalitate, et generaliter ex comparatione ethicae atque theodiceae aristotelicae cum catholica, et signanter cum thomistica. Ita theologia ad summum apicem adducit ipsam scientiam naturalem, veluti pons inter revelationem et rationem et tanquam corona totius humanae cognitionis.²

¹Cf. 1 p., q. 1, a. 1; C. *Gent.* 1. 4; et dicta superius, n. 19.

²Quidam quaerunt utrum elevativus ac ac completivus influxus theologiae in philosophiam tantus sit, ut possimus vere ac proprie loqui de aliqua *philosophia christiana*, quae nempe, quamvis non mutet naturam suam, modificet tamen suum statum. De qua re confer:

Blondel, M., *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932.

Gilson, E., *L'esprit de la philosophie*, Paris 1949.—*Le philosophe et la théologie*, Paris 1960.

Journet, Ch., *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 261-306.

67. QUAESTIO IV. DE METHODO THEOLOGIAE'

Methodus, a graeco μέθοδος (|ierd=post, όδο=vī2, processus, quasi sequi post, inquirendo procedere, inquisitionis processus) significat determinatum quendam modum procedendi, et, in re scientifica, modum inquisitionem faciendi secundum determinatas quasdam regulas. Accipitur praecipue ac determinatur iuxta obiectum et finem inquisitionis; ad quod S. Thomas: «Modus cuiusque scientiae debet inquiri secundum considerationem materiae, ut dicit Boetius, I *De Trin.*, et Philosophus, in I *Ethic.*» (*In I Sent.*, prolog., q. un., a. 5). Inde multifarie dividi potest et variis nominibus fluctuantis significationis subicitur; sermo enim est de methodo practica et speculativa; critica (ut in philosophia carthesiano-kantiana) et dogmatica (ut in philosophia aristotelica et catholica); polemica (circa an sit rei) et magistralis (circa quid sit rei); positiva et systematica (de quibus infra); historica et doctrinali; expositoria et argumentativa; inductiva et deductiva.²

In scientia theologica, methodus sequenti modo dividi potest, attendentum logica ratione tum praecipua forma quam historice assumpsit:

Methodus

expositoria (paraenetica, kerygmatica sive praedicatoria). Hanc praecipue excoluerunt Apostoli et Patres, atque solam vel praecipue advocantur moderni defensores sic dictae theologiae kerygmaticae.

argumentativa

polemica (apologetica). Hac usi sunt praecipue Patres Apologetae.
doctrinalis

positiva (historica). In hac praecipue insistunt plures theologi moderni, in varium tamen sensum.

systematica (theoretica, scholastica). Classica forma theologiae scholasticae, inde a medio aevo.

inductiva (a particulari ad universale, ut fit etiam per similitudines).

deductiva (ab universalii ad particulare, ut a principiis ad conclusiones).

Ex dictis superius, ubi de variis muneribus theologiae (n. 61-66), patet theologiam, *formaliter ut est scientia*, nonnisi unam me-

Maquart, F. X., *Elementa philosophiae* III-2 (Paris 1938) 457-462.

Maritaín, J., *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933.

Nedoncelle, M., *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956.

Philosophie (La) chrétienne. Journée d'études de la société thomiste, tom. 2, Juvisy 1934; cf. *Bulletin thomiste* (oct. 1934) 311-318; (juil. 1937) 230-255.

¹ Ad rem facit fere tota bibliographia relata in n. 32, peculiariter autem: Blondiau, Browne, Camps, Cavallera, Cirarda, Coconnier, Colombo, Congar, Gagnebet, Gardeil, Grandmaison, Jacquier, Journet, Lemonnyer, Marcotte, Mignot, Nicolau, Richard, Roschini, Schwalm, Stolz, Tredici, Wyser, Xiberta.

² S. Thomas, *In I Sent.*, prolog., q. un., a. 5, distinguit methodos metaphoricam, argumentativo-apologeticam, praeceptivam, comminatoriam ac promissoriam, narrativam sive historicam, argumentativo-scientificam. In I p., q. 1, a. 8 sq., exponit methodos argumentativo-polemicam et metaphoricam (sive inductivam per similitudines). In *Quodl.* 4, a. 18, exponit methodum polemicam (quoad an sit rei, contra negantes) et magistralem (quoad quid sit rei, pro doctrina et instructione).

thodum compati posse, scilicet *systematicam ac deductivam*, cum eius unicum ac specificum munus sit concludere ex principiis; cetera vero, si quae adduntur (ut argumenta probabilia et similitudines), se habent accessorie et adiacenter relate ad ipsum habitum scientificum. Si vero theologia consideratur *formaliter ut sapientia*, seu prout addit ulteriorem perfectionem ipsi scientiae, sic extenditur ad ulteriora munera per respectum ad sua ipsa principia explicanda et defendenda, et, iuxta istorum indolem, assumit alias quoque formas sive methodos in suo processu, et fit, iuxta casum, *inductiva, positiva, polemica*. Fit enim polemica, cum defendit extrinsecam credibilitatem suorum principiorum; item, cum ea in particulari defendit ab adversariis, sive argumentando ad hominem, sive solvendo illorum obiectiones; item, cum iudicat de principiis naturalium scientiarum, tanquam oppositis suis veritatis principiis. Fit etiam ac signanti modo positiva, cum explicat sua principia, sive determinande formalem eorum sensum et scientifice formulando eorum expressionem, sive explicitando virtualement eorum sensum per syllogismos mere expositivos, sive comparando et illustrando varia mysteria ad invicem. Fit tandem inductiva, cum assumit probabilia argumenta et similitudines rerum creaturarum, ut facilius manuducamur ad aliquam intellectionem superiorum veritatum.

68. *De methodo autem positiva, sive theologia, ut aiunt, positiva, agitur calorosa quaestio*, praecipue inter modernos, quod attinet tum eius momentum, tum ac praesertim eius naturam.

Et quidem magnum eius *momentum*, praecipue pro moderna aetate et exigentia, a nemine negatur, cum explicite asseratur in ipsis recentioribus Magisterii documentis. Sed plures moderni theologi illud tantopere exaggerarunt, ut theologiam positivam, utpote quae immediatum contactum cum fontibus revelationis servat, unicam veram theologiam proclamarent,² vel saltem superiorem aut aequalem theologiae systematicae dicerent.³

¹ Quidam disputant etiam *de ipso nomine*, praeferentes hoc vel illud ex variis nominibus quae, ad augendam confusionem, illi tribuuntur. Nam vocatur positiva, historica, genetica, documentaria, analytica, in oppositione ad alteram theologiam, quae vocatur systematica, scholastica, doctrinalis, theoretica, speculativa, synthetica, scientifica. Ut patet, unumquodque nomen habet aliquam iustificationem et aliquod inconveniens. Consultius autem videtur servare nomina: *positiva et systematica*, quorum saltem primum est iam plurium saeculorum usu consecratum et in ipsis Magisterii documentis adhibetur.

² Ita praecipue *Charlier et Chenu*, relati supra, n. 36.

³ Ita passim illi qui antonomastice theologi positivi appellantur. Inter quos aliqui ipsam separationem, vel meram iuxtapositionem, duplicis positivae et systematicae theologiae advocantur, utpote quae obiecto ac methodo differre dicantur.

69. Contra quos faciunt sequentes Ecclesiae declarationes, ex una parte necessitatem ac momentum theologiae positivae inculcantes et ex alia parte principalitatem theologiae systematicae gelose servantes.

Pius IX in Syllabo damnavit hanc rationalism! moderati propositionem: «*Methodus* et principia, quibus antiqui doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt» (Denz. 2913).

Pius X in Encycl. «Pascendi» a. 1907 Modernistas reprehendit quod velint reformare seminariorum doctrinam, expellendo philosophiam scholasticam, et dicant «*positivam theologiam* niti maxime in historia dogmatum» (cf. supra, n. 9). Praeterea praescribit ut «philosophia scholastica studiorum sacrorum fundamentum ponatur» et ut in cursu theologico, quamvis «maior profecto quam antehac *positivae theologiae* ratio sit habenda; id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque *positivam sic extollunt* ut scholasticam theologiam despiciere videantur» (ASS XL [1907] 640 sq.; Cavallera 232). Cf. Motu Proprio «Doctoris Angelici» a. 1914.

Benedictus XV, Codex I. C., can. 1366, § 2: «Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores pertractent ad Angelici Doctoris rationem [i. e. *methodum*], doctrinam et principia eaque sancte teneant». Ad hanc canonicam praescriptionem sese referunt sequentes Pontifices *Pius XI* et *Pius XII*.

Pius XI, Epist. «Officiorum» ad Card. Bisleti a. 1922: «Consequens est, non bene sacrae iuventuti consulere, qui omnem de Theologia institutionem, scholastica ratione neglecta, ad *positivam methodum*, ut dicitur, exigendam putent; multoque minus eos officio suo satisfacere, qui huius doctrinae magisterium non aliter exerceant, nisi ordinem seriemque dogmatum atque haeresum doctis inquisitionibus exsequendo. *Illa enim positiva methodus necessario quidem adiungenda est scholasticae, sed sola non sufficit*; cum bene comparari nostros oporteat ad Fidei veritatem non modo convincendam, sed illustrandam etiam ac defendendam: Fidei autem dogmata contrariosque errores ex ordine temporum recensere, ecclesiasticae quidem historiae est, non vero munus Theologiae» (AAS XIV [1922] 455 sq.; Cavallera 235 bis). Idem, in Constit. «Deus scientiarum Dominus» a. 1931 praecipit: «In Facultate Theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina *methodo cum positiva tum scholastica tradenda est*; ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur». Et in Ordinationibus S. Congregationis de Seminariis et Studiorum Universitatibus, huic Constitutioni adnexis, legitur: «In parte disciplinarum *positiva* auditores ita instituantur, ut non solum ipsam doctrinam probe addiscant, sed etiam fontes singulis disciplinis proprios legesque eosdem interpretandi cognoscant... In quaestionibus *speculativis* sive Theologiae sive Philosophiae *adhibeatur methodus quam scholasticam vocant*, non neglecta, tam in proponendis argumentis quam in afferendis, disputandis, solvendis difficultatibus, forma syllogistica. Hac autem methodo auditorum mentes ita excolantur, ut apti paratique efficiantur non solum ad falsa

systemata erroresque antehac exortos diiudicandos et refutandos, sed etiam ad discernendas et ex veritate aestimandas sententias novas quae forte in disciplinis theologicis vel philosophicis exoriantur» (AAS XXIII [1931] 253, 268). Cf. Encycl. «Studiorum ducem» a. 1923.

Pius XII in Encycl. «Humani generis» a. 1950 ait «neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore... a theologis scholasticis concepta, expressa ac perpolita sunt... non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam». Et subinde, citato supradicto canone Codicis I. C., addit: «Quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit *Aquinatis methodum ac rationem* sive fo tyronibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, *singulari praestantia eminere*» (AAS XLII [1950] 567, 573).

70. Ceterum, *de ipsa natura theologiae positivae*, satis contentiose disputant doctores, cum, inde a tempore quo sub praecisiori suam forma originem duxit, non unum sensum assumpserit nec unam claram ac determinatam faciem ostenderit.

Nomen ipsum theologiae positivae (a verbo: ponere, sive collocare, sistere) apparet, etsi raro, inde ab initio saec. 16. Eo utitur iam Ioannes Maior in suo commentario in quartum librum Sententiarum, edito Parisiis a. 1509;¹ subinde apparet in Exercitiis S. Ignatii (t 1556; commendatur ut laudanda «doctrina positiva et scholastica») et in quadam praescriptione Sixti Fabri, magistri generalis O. P. a. 1583 («Praeter lectionem theologiae scholasticae habeatur quoque lectio theologiae positivae») et saltem circa finem eiusdem saeculi evadit communis usus apud theologos, si credamus Gregorio de Valentia (scribenti a. 1591 in suis *Commentariis theologicis*, disp. 1, q. 1, punct. 1: «Theologia christiana dividi solet in scholasticam et positivam»). Ipse tamen Melchior Cano (t 1560), qui in suo opere *De locis theologicis*, sub aliquo saltem aspectu fundator est theologiae positivae, quatenus dirigit ad immediatum et rectum recursum ad fontes, nomine ipso theologiae positivae non utitur, sed tantum cognata expressione «ponere principia» (l. 2, c. 4; l. 12, c. 3). E converso Petavius (t 1652), qui solet haberi ut proprius fundator huiusmodi theologiae, nomen adhibet et naturam exponit (*De eccles. dogm.*, proleg., c. 1, n. 1, et c. 9, n. 9: «Alterum genus est theologiae, quod positivum vulgo nuncupant»).

Ut apparet ex his aliisque testimoniis usque ad hodiernam aetatem, theologia positiva *in duplici sensu intellecta est*, altero *litterario* (forma seu stylo liberiori et excultiori, exclusa omni forma dialectica sive scholastica), quo fiebat satis impugnationi et exigentiis humanisticis, et altero *methodologico* vel melius *topologico* (determinatione principiorum revelatorum per recursum

¹ Ait se, relictis aliorum doctorum inutilibus quaestionibus, frivolis opinionibus et verborum prodigalitate, velle «materias theologicas ferme totaliter... nunc positive, nunc scholastice prosequi». Cit. a R. G. Valloslada, «Un teologo olvidado: Juan Mair», *Estudios eclesiasticos* XV (1936) 97, 109. Quoad anteriorem vocis usum confer S. Garcia Palou, «¿Fue Ramón Llull el primero en usar las expresiones 'teologia positiva' y 'teologo positivo'?», *Estudios Lulianos* II (1958) 187-196.

ad fontes), quo occurrebatur impugnationi protestanticae et criticis exigentiis modernioris aetatis. Iamvero, quamvis ipsi praecipui fundatores vel cultores theologiae positivae, Petavius (f 1652), Morinus (t 1659), Thomassinus (t 1695) et Mabillon (t 1707), alique, etiam dogmatici, theologi post ipsos, ut Gonet, Noris, Bellelli, Billuart, Berti, priori modo theologiam positivam intellexerint,¹ tamen altera significatio (seu topologica) paulatim praevaluit, fortasse sub influxu supradicti operis Melchioris Cano, et nostra adhuc aetate longe communior habetur, ut patet tum ex scriptis theologorum, peculiariter auctorum manualium, tum ex ipsis nuper relatis documentis Magisterii.

Recentiori autem tempore, apud gallos praesertim auctores, eosque thomisticae educationis, *novus ac veluti mysticus conceptus* huiusmodi theologiae accessit, iuxta quem ipsa non consistit proprie in liberiori sive non dialectica tractatione eiusdem materiae, id enim est aliquid accidentale, neque ullatenus in determinatione principiorum ex fontibus, id enim pertinet necessario, tanquam labor praevius, ad ipsam theologiam systematicam, sed consistit in cognitione et determinatione historici ac vitalis sensus veritatum revelatarum, seu in scientifica sive theologica explicatione dati revelati in suo historico processu, vel, si placet, in scientia de historico progressu dati revelati. Sic theologia positiva distinguitur tum a theologia systematica sive theoretica, quae ad historica facta non attendit, tum a meris historicis disciplinis (exegesi, patristica, historia ecclesiastica, historia theologiae, ipsa historia dogmatum), quae facta considerant mere historice et critice, quin eorum intimum sensum istiusque vitalem continuitatem deprehendant aut deprehendere possint. Ita, plus minusve explicite ac determinate, Lemonnier, Schwalm, Gardeil, Mersch, Chenu, Charlier, Congar, et praecipue Journet qui aliorum sententiam fusius exposuit et ulterius determinavit.²

71. Abstrahendo autem a triplici praefata distincta forma, sub qua theologia positiva a variis auctoribus praefertur ac praesentatur, *sequentia communia elementa deprehenduntur*, in quibus manifeste ipsa distinguitur a theologia theoretica sive systematica. Primo, *attento eius obiecto*, ipsa non occupatur de conclusionibus, sed *de principiis revelatis*; inde immediate ad fontes recurrit et qua

¹ Billuart scribit: «Non differunt ergo inter se positiva et scholastica essentialiter et penes obiectum, idem enim habent, sed accidentaliter tantum penes diversam methodum, iique allucinantur qui reponunt theologiam positivam in notitia veritatum revelatarum contentarum in S. Scriptura, traditionibus, etc., scholastica in deductione discursiva conclusionum ex veritatibus revelatis; sic enim positiva non distingueretur a fide, nec esset theologia, ut patet ex definitione theologiae» (*Cursus theologicus*, diss. prooem., a 1).

² Horum scripta indicavimus supra, n. 32. Confer peculiariter Gardeil, *Le donné révélé*, p. 207-218; Congar, art. «Théologie», col. 462-471; Journet, *Introduction à la théologie*, p. 73-76, 117-122, qui ibidem, p. 157-259, affert plura practica specimina («thèmes»), quibus ostenditur modus quo veritates theologicae possint positive tractari; quem impugnat Xiberta, *op. cit.* (supra, in n. 32) 185 sq., 187, 240, 343.

Diximus supra (n. 12), aliquos ex istis auctoribus, scilicet Chenu et Charlier, eoque in hac via processisse ut in quandam formam mysticae theologiae, ambiguae indolis, incaute inciderint.

talis est scientia de documentis;¹ inde conatur determinare ac carpere praecisum ac plenum sensum veritatum revelatarum. Secundo, *attenta eius methodo*, ipsa seponit formam argumentativo-dialecticam (vel, si placet, formam scientificam, in strictiori ac dialectico sensu huius vocis, seu usum scientiae philosophicae, syllogismos, distributionem materiae per sic et non, etc., qualiter fit in theologia systematica et scholastica); assumit vero *formam expositivam et historicam* (in largiori sensu huius vocis, seu formam scientificam non dialecticam, adeoque exegeticam, criticam, litterariam, philologicam et stricte historicam); non tamen mere historice procedit, sed theologice, seu dependenter a revelatione et Magisterio Ecclesiae, in ordine ad capiendum verum ac theologicum sensum alicuius veritatis in comice ac spiritu ceterarum, et hoc modo distinguitur a mere historicis ac criticis auxiliaribus disciplinis (ut exegesi, patristica, historia Ecclesiae et dogmatum).

Sic igitur intelligendo theologiam positivam, dicimus eam esse partem theologiae, non subiectivam seu veluti speciem, nec etiam proprie integrantem, quasi aequo modo aut separabiliter componat cum theologia systematica unicum totalem scientiam (eo fere modo quo dicimus hanc constare ex theologia dogmatica et morali), sed *mere potentialem*, quatenus affert aliquod elementum necessarium ad perfectam scientiam theologicam et explicat partialiter potentiam sive virtutem huius scientiae, *sub sua specifica ratione sapientiae*. Quomodolibet enim theologia positiva accipiatur aut ulterius determinetur, ipsa tandem reducitur ad theologicam determinationem et praecisionem principiorum revelatorum (ex quibus subinde theologia, sub ratione propria dictae scientiae, procedit in conclusiones ad totam virtualitatem principiorum expandendam). Iamvero illud totum pertinet ad theologiam secundum suam rationem sapientiae, supra explicatam (n. 62 sq.), quatenus nempe, cum non habeat scientiam sibi superiorem qua rationali modo statuantur sua principia, petit suo ipsius opere ea principia determinare, explicare ac defendere, idque qualibet methodo ac via, quae ei necessaria sit, sive modo argumentativo ac dialectico, sive modo historico ac positivo. Unde theologia positiva non est aliquis habitus vel quasi habitus scientificus, distinctus ab habitu theologiae systematicae, sed

¹ Cavallera apte scribit: «La notion de document est l'idée réelle mais confuse que supposent au fond les diverses acceptions énumérées; elle explique seule l'application d'un même nom à des réalités aussi disparates» (*art. cit.* (supra, in n. 32) *La théologie positive*, p. 21.

aliquod peculiare munus eiusdem, unius ac indivisibilis habitus scientifico-sapientialis, in quo theologia consistit.

72. Huiusmodi autem positivum munus per se non est exercendum seiunctim ab ipso munere systematico, sed huic intime consociandum in tractatione singularum quaestionum theologicarum;| secus enim periculum esset ne ex una parte theologia systematica, a vitali fonte principiorum plus aequo disiuncta, mox exsicce-
tur et pereat, aut per vacuas et subtiles quaestiones dialecticasque exercitationes frustranee pervagetur, et ex altera parte theologia ipsa positiva, a solido sustentaculo rationalium principiorum et a suo fine nutriendi theologicum ipsum discursum violenter divulsa, in meram historicam disciplinam dilabatur, aut intra septa solius fidei otiosa ac sterilis consedeat: nam, ut ait S. Thomas, «si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, et vacuus abscedet» (*Quodl.* 4, a. 18).²

Ceterum, nihil obstat quominus aliquae peculiare quaestiones, etiam seiunctim sub modo praevalenter positivo pertractentur, ut laudabiliter ac competenter a quibusdam modernis factum est, peculiariter in re biblica;³ dummodo tamen ne, ex multiplicatione

¹ Unde non videtur suadenda, saltem quod attinet manualia scholarum, contraria methodus, advocata a F. Cavallera, «La théologie positive», *Bulletin de littérature ecclésiastique* XXVI (1925) 42 (cf. italicam versionem in *Scuola cattolica* LXXX 1952 48-68), a C. Colombo, in *Scuola cattolica* LXXXIV (1956) 32-60, et a G. Groppo, in *Studia patavina* IV (1957) 382.

² Praeterea, Pesch indigitat peculiare practicum periculum huiusmodi separationis theologiae positivae a systematica, scribens: «Ad accuratius theologiae positivae studium solida institutio in theologia scholastica ut necessaria condicio praesupponitur. Historia enim testis est eos, qui in theologia scholastica non sufficienter eruditi ad studium Patrum et Scripturae accedant, plerumque in varios errores labi, cum terminos non intelligant, statum quaestionis ignorent, sententias falso explicant, conclusiones ineptas faciant. Immo saepissime novatores theologi, qui ab Ecclesia damnati sunt, id se prosequi iactabant, ut restituta Patrum doctrina errores scholasticorum corrigerent. Quare prudenter veteres doctores speculativam theologiam positivae praemittebant» (*Praelectiones dogmaticae* [ed. 5, Friburgi Br. 1915] 11).

³ Bonsirven, J., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951.—*Le règne de Dieu*, Paris 1957.

Bover, J. M., *Teologia de San Pablo*, Madrid 1942.

Cerfaux, L., *La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris 1948.—*Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris 1951.

Danielou J., *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

Dupont, J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain 1949.—*L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Paris 1952.

Guillet, J., *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris 1950.

huiusmodi operum et ex velato quodam despectu aut intentional! desertione theologiae systematicae, haec praecipua pars scientiae sacrae «quidquam detrimenti capiat» (Encycl. «Pascendi», supra n. 69).

Mersch, E., *Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, 2 voll., éd. 3, Paris 1951.

Prat, F., *La théologie de Saint Paul*. 2 voll., éd. 38, Paris 1949.

Schmitt, J., *Jesus ressuscité dans la prédication apostolique. Etude de théologie biblique*, Paris 1949.

Spadafora, F., *L'escatologia in San Paolo*, Roma 1957.

CAPUT. III. DE DIVISIONE THEOLOGIAE.¹

73. Logica huius scientiae divisio desumenda est ex ipso eius-
 obiecto, necnon ex eius proprietatibus et methodo, quae ceteroquin
 iuxta obiectum rimantur et in obiectum refunduntur, ut apparet ex
 hucusque disputatis. Ut enim docent philosophi, divisio cuiuslibet
 scientiae, imo cuiuslibet rei, est oratio distribuens totum in suas
 partes, sicut e converso definitio est oratio colligens partes rei. In
 divisione praecipue attenditur fundamentum ex quo ipsa desumitur
 quodque invenitur in ipsa re; et iuxta hoc fundamentum, habetur
 duplex divisio, alia per accidens, quando fundamentum accidit ipsi
 rei (ut si homines dividantur per albos et nigros), et alia per se,
 quando fundamentum est aliquid per se pertinens ad ipsam rem.
 Haec autem divisio per intrinsecas partes, triplex est, seu vel in
 partes essentielles sive subiectivas (sicut genus dividitur in species),
 vel in partes integrantes, seu concurrentes non ad efformandam
 essentiam rei sed eius integritatem (sicut sunt caput et alia membra
 in corpore), vel in partes potentiales, quae nempe veluti componunt
 virtutem sive potentialitatem rei (ut sunt vegetativum, sensitivum
 et intellectivum in anima).

Iamvero *divisio per accidens* in theologia multiplex et varia
 esse potest, ob varios accidentales aspectus et fines, qui in ea consi-
 derari possunt; et hoc modo v. g. theologia dividitur in polemicam,
 expositivam (paraeneticam, kerygmaticam), etc., procedendo, ut
 patet, cum grano salis in dividendo et subdividendo per duo mem-
 bra (ut polemicam et non polemicam, etc.) (cf. supra, n. 67). *Divi-
 sio autem per se* theologiae in partes essentielles, seu ut generis in
 species, fieri nequit, ob eius specificam unitatem, supra statutam,

¹ Praeter bibliographiam de divisione theologiae in Summa Theologica S. Thomae,
 infra referendam (n. 73), confer:

Bilz, J., *Einführung in die Théologie* (Freiburg i. Br. 1935) 49-63.

Brinktrine, J., «Zur Einteilung der Théologie und zur Gruppierung der einzel-
 nen Disziplinen», *Théologie und Glaube* (1934) 569-575.

Colombo, C., «La metodologia e la sistemazione teologica», *Problemi e orientamenti
 di teologia dommatica* (Milano 1957) I 32-39.

Congar, M. J., «Théologie», *Dictionnaire de théologie catholique* XV-1 (Paris 1946)
 492-496.

Journet, Ch., *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 143-153, 200-203.

Philippe, P., *Plan des Sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas*, Paris 1934.

Rabeau, G., *Introduction à l'étude de la théologie* (Paris 1926), 3me partie,
 per totam.

Rahner, K., *Schriften zur Théologie* (Einsiedeln 1955) 9-47.

Xiberta, B., *Introductio in Sacram Theologiam* (Matriti 1949) 192-197, 344-349.

aliter ac in philosophia, quae est unum superius genus divisibile in tria genera et in species (cf. supra, n. 60). Manent ergo duae divisiones possibiles, seu in partes intégrales et in partes potentiales.

Divisio theologiae *in partes potentiales* est ea quae fit ex parte methodi (fundamenti divisionis), estque duplex, nempe in inductivam et deductivam, et in *positivam et systematicam* (cf. supra, n. 71), nam in utroque casu theologia explicat in alterutro membro unam tantum partem suae virtutis scientificae (sicut cum anima dividitur in vegetativam, sensitivam et intellectivam). Divisio vero *in partes integrantes* quae est maioris momenti, accipitur immediate ex parte obiecti materialis (tanquam fundamenti), nam obiectum formale non est divisibile sicut nec ipsa scientia; estque duplex. Alia est in *practicam et speculativam*; nam practicum et speculativum sunt duo obiecta formaliter distincta, quae in philosophia inducunt specificam distinctionem scientiarum, quamvis in theologia unificentur in eminenti eius ratione ob ipsam eminentiam obiecti (cf. supra, n. 54). Alia est in *Deum, obiectum materiale principale, et res creatas, obiectum materiale secundarium*, cui addi debet Christus, tanquam dividens vel primum vel alterum membrum, cum utrumque in se copulet (inde: theologia de Deo, tum secundum se tum in sua Incarnatione, et theologia de creaturis; vel theologia de Deo et theologia de creatis, et haec de creata humanitate elevata ad unionem hypostaticam et de ceteris creatis). Haec divisio potest etiam fieri alio ac formaliori modo, ut fit a S. Thoma, accipiendo nempe tanquam eius fundamentum solum Deum, obiectum materiale principale, et in eum refundendo secundarium obiectum, ita ut consideretur Deus vel formaliter et in se, vel ut causa rerum, et tunc vel ut causa efficiens (de rerum creatione et hominis elevatione) vel ut causa finalis (rationalis scilicet creaturae), et tunc habetur sequens divisio, quae est veluti *fundamentale schema Summae Theologiae S. Thomae*:

De Deo, ut in seipso ac veluti *formaliter* (De Deo Uno et Trino): 1 pars, q. 2-43.

De Deo, ut causa rerum,

Ut causa *efficienti* (De rerum creatione et hominis elevatione): 1 p., q. 44-119.

Ut causa *finali*, rationalis scilicet creaturae (De motu hominis in Deum).

De ipso motu ad Deum (tota theologia moralis): 2 pars, subdivisa in 1-2, q. 1-114 (moralis generalis) et 2-2, q. 1-189 (moralis specialis).

De via motus ad Deum (De Christo, secundum humanitatem, eiusque extensione, sive sacramentis): 3 pars, q. 1-90, et Supplementum, q. 1-68.

De termino motus ad Deum (De novissimis): Supplementum,, q. 69-99, necnon duae ultiores quaestiones ad modum appendicis (ex editione Patavina a. 1712)?

74. Haec S. Thomae divisio, secundum se spectata, aptissima ac valde formalis est, cum redigat omnia theologalia elementa ad syntheticam quandam unitatem et celsitudinem, quae merito goticis cathedralibus comparata est, quaeque inde a saec. 16 fuit veluti fundamentum et exemplar ceterarum theologorum divisionum.¹ Nihilominus, necessitas cogit ad eam accidentaliter reformandam vel potius complendam, tum ob rationem practicam, seu ob peractam in consueta tractatione scissionem theologiae moralis a dogmatica, quae cogit ad peculiariter attendenda in divisione theologiae duo elementa practici et speculativi, quae sunt duo obiecta secundum se formaliter distincta, etsi eminenter unita ac contenta in uno formali obiecto theologiae; tum etiam ob rationem speculativam, quatenus

¹ Tota Summa Theologica, quam S. Doctor, morte praeventus, inabsolutam reliquit, sistens in medio tractatus de sacramento Poenitentiae (3 p., q. 90), constat 613 quaestionibus (512 ipsius Summae, 101 additis in Supplemento), 3125 articulis, et circiter 10.000 responsionibus ad obiectiones.

S. Doctor in sua Summa partialiter secutus est divisionem ipsius Petri Lombardi in suo opere Sententiarum, quae sequenti modo disposita erat, iuxta obiectum quod ipse assignaverat theologiae, seu res et signa (cf. supra, n. 24): Liber 1 (constans 48 distinctionibus), de rebus quibus fruendum est, seu de Deo; Liber 2 (44 distinctiones), de rebus quibus utendum est, seu de creaturis; Liber 3 (40 distinctiones), de rebus quibus simul fruendum et utendum est, seu de Verbo Incarnato et opere redemptionis; Liber 4 (50 distinctiones), de signis, seu de sacramentis et novissimis.

Quoad divisionem Summae Theologicae S. Thomae eiusque partes ac meritum, confer:

Berthier, J., *Tabulae systematise et synopticae totius Summae Theologicae*, Parisiis 1902.—*L'étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1905.

Chenu, M. D., «Le plan de la Summa», *Revue thomiste* XLVII (1939) 39 sqq.

Grabmann, M., *La Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique* (trad. Vansteenberghe), Paris 1925.

Initiation théologique (par un groupe de théologiens) I (Paris 1952) 377-393, ubi refertur integra divisio Summae Theologicae per singulas quaestiones.

LaFont, G., *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1960.

Legendre, A., *Introduction à l'étude de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1923.

Paris, C. M., *Divisio schematica Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis ac ad Tertiam Partem Supplementi*, Taurini 1930.

² Saec. 16 Caietanus († 1534), primus omnium, exaravit directum commentarium in Summam Theologicam, quae post Cone. Trid. supplantavit in scholis Sententias Petri Lombardi et consequenter evasit directum obiectum celebriorum commentariorum, tam in schola thomistica quam extra eam (Toletus, Vâsquez, Suarez, Joannes a S. Thoma, Gonet, Billuart, etc.).

nempe, progressu temporis, accesserunt aliquae peculiare quaestiones, quae indigent specialiter, extensive ac veluti seiunctim per distinctos tractatus expandi, ut quaestiones de revelatione in genere, de eius fontibus sive locis theologicis, de Ecclesia, de gratia, quarum priores originem habuerunt ex impugnatione Rationalistarum et Protestantium, postrema vero ex acri controversia inter ipsos theologos. Praeterea, tum ob eandem apologeticam causam tum ob positivorum studiorum progressum, accessit quoque necessitas peculiariter excolendi theologiam positivam eamque intimius incardinandi ipsi systematicae tractationi.

Unde ea S. Thomae aptissima divisio compleri potest, addendo ipsi divisioni ex parte Dei et creaturarum etiam supradictas divisiones in partes potentiales, seu in positivam et systematicam,¹ et in partes intégrales, prout hae inveniuntur in practica et speculativa, seu morali et dogmatica. Vera igitur ac *proprie dicta theologia sic dividitur*.

1. *Ex parte ntelhodi* (et reductive ex parte obiecti).

Positiva. Quae ponit seu determinat principia, sive veritates revelatas, et quidem modo positivo, seu non philosophico aut dialectico. Idque est unum ex muneribus theologiae, ut est sapientia.

Biblica. Quae ea principia ponit seu deducit ex fonte Scripturae. Distinguenda autem est ab *exegesi* et *historia biblica*, quae sunt auxiliares disciplinae (et quidem potius artes, quam verae scientiae), quibus theologia biblica utitur, et a fortiori ab archaeologia et cognitione linguarum biblicarum, quae modo magis extrinseco et indirecto accedunt.²

¹ Divisio autem in inductivam et deductivam non est tanti momenti, et ceteroquin fere coinddit, saltem materialiter, cum divisione in positivam, quae est praevalenter inductiva, et systematicam, quae est praevalenter deductiva.

² De natura theologiae biblicae disserunt:

Alonso, J., «La teologia biblica a través de la historia. Consideraciones de algunas tendencias», *Miscelanea Camillas* XXIX (1958) 9-27.

Alonso-Schökel, L., «Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique», *Nouvelle revue théologique* (1959) 337-354.

Artola, A., *Naturaleza de la teologia biblica*, Madrid 1959.

Braun, F. M., «La théologie biblique», *Revue thomiste* LVIII (1953) 221-253.

Descamps, A., «Réflexions sur la méthode en théologie biblique», *Sacra Pagina* (Paris 1959) I 132-157.

Levie, J., «Exégèse critique et interprétation théologique», *Recherches de science religieuse* XXXIX: *Mélanges Jules Lebreton* I (1951) 237-252.—«Interprétation scripturaire: en exégèse, en théologie», *Sacra Pagina* (Paris 1959) I 100-118.

Peinador, M., «La integración de la exégesis en la teologia. Hacia una auténtica 'teologia biblica'», *Sacra Pagina* I (Paris 1959) 158-179.

Prat, F., *La théologie de saint Paul* I (éd. 33, Paris 1942) 1-5.

Schnackenburg, R., *La théologie du Nouveau Testament. Etat de la question*, Bruges 1961.

1 *Patristica*. Quae eadem principia deducit ex fonte Traditionis? Distinguenda est tum a *Patrologia* tum ab historia dogmatum,² quae sunt mere historicae auxiliares disciplinae.

Symbolica. Quae eadem principia deducit ex magisterio Ecclesiae, organo revelationis. Dicitur symbolica a symbolo fidei (Credo), tanquam a praecipua Magisterii declaratione. Distinguenda est tum ab *historia ecclesiastica* tum ab *historia dogmatum* (de qua supra), quae sunt pariter merae historicae et auxiliares disciplinae.

Systematica. Quae, iam positis ac determinatis revelationis principiis, ea defendit et explicat, et quidem modo philosophico et dialectico,, sua inventa et conclusiones in quendam scientificum ordinem redigens, quod systema vocari potest.

2. Ex *parte obiecti*, haec postrema systematica theologia sic dividitur:

Fundamentalis (vel generalis). Quae considerat principia veluti modo fundamentalis seu generali, adeoque revelationem potiusquam veritates revelatas.

De ipsa revelatione. Haec pars dicitur proprius Apologetica, quia de suo ipso fundamento nonnisi apologetice, seu defensive, theologia agere potest. Est pars potentialis theologiae, exhibens alterum munus theologiae, ut es sapientia.³

De fontibus revelationis (vel *de locis theologicis*). Quae disserit tum ac praecipue de Scriptura et traditione, prout sunt fontes, ex quibus theologia eruit sua principia, et de eorum theologica vi et efficacia, tum de aliis locis ex quibus theologia, arguere potest?

Formalis (vel specialis). Quae, statutis ac defensis principiis, ulterius eorum sensum evolvit, tum immediatum, ope syllogismi mere expositorii necnon comparisonis principiorum ad invicem (quod est tertium munus theologiae, ut sapientiae), tum mediatum, ope syllogismi proprie deductivi, quo infert conclusiones exprimentes novas sed

Spicq, C., «L'avènement de la théologie biblique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXV (1951) 561-574.

Stolz, A., *Introductio in Sacram Theologiam* (Friburgi Br. 1941) 120-122.

1 De modo fovendi huiusmodi theologiam disserit J. *τὲ Ghellinck*, «Les recherches patristiques, progrès et problèmes», *Aiélanges Cavallera* (Toulouse 1948) 65-85.

2 Haec a quibusdam trahitur ad theologiam systematicam, sed non apparet quare. Ab aliis vero ponitur ut vera pars theologiae positivae, tum patristicae tum symbolicae; sed non videtur omnino idem, cum historia dogmatum magis ad historicum processum attendit quam ad theologicum sensum illius. De indole huius disciplinae disserit J. Tixeront, *Histoire des dogmes* I (éd. 11, Paris 1930) 1-10. Ab historia autem dogmatum sedulo distinguas *historiam theologiae*, quae respicit tantum vel praedpue ortum et progressum theologicorum systematum.

3 Quidam hunc tractatum ponunt tanquam praeambulum totius theologiae, etiam positivae; non recte tamen, cum sit systematice confectus. E converso a quibusdam ponitur tanquam pars fundamentalis solius theologiae speculativae sive dogmaticae, cum tamen respiciat totam revelationem, adeoque etiam partem moralem. Praeterea, disputatur utrum haec apologetica sit vera pars integralis vel potentialis scientiae theologiae, an merum praeambulum; de qua quaestione dicetur infra (n. 88-90).

4 Hic communiter ponitur etiam tractatus *De Ecclesia*, apologetice praecipue con-

homogeneas veritates, implicite contentas in principiis revelatis (quod est proprium ac specificum munus theologiae, prout est stricte dicta scientia).

Speculativa (alias: dogmatica).¹ Quae considerat tantum principia revelata speculabilia, seu non habentia immediatum et intrinsecum ordinem ad praxim.

De Deo, ut in seipso, ac veluti *formaliter*.

De Deo secundum essentiam (De Deo Uno). Haec pars theologiae ad se assumit ac veluti incardinat theodiceam, sive theologiam naturalem.

De Deo secundum personas (De Deo Trino).

De creaturis, ad Deum relatis, ut ad *causam efficientem* (De Deo Creante et Elevante).

De Christo, qui, ut homo, est via lapsae creaturae rationalis ad Deum.

De ipsa via, sive de ipso *Christo* in sua Incarnatione et redemptione (De Verbo Incarnato).²

De subsidiis viae, sive de continuatione Christi.

De B. Virgine, matre Christi.

De Ecclesia, sponsa Christi.³

De sacramentis Christi.

De termino viae (*De Novissimis*).

Practica. Quae considerat tantum principia revelata practica, seu habentia immediatum et intrinsecum ordinem ad praxim.

Moralis (theologia moralis). Quae considerat principia practica, prout regulant humanos actus secundum se, seu prout sunt actus interiores et subiectum moralitatis ac sanctitatis. Sub altiori ergo consideratione, haec theologiae pars agit de Deo, ut *causa finali* hominis. Tractatus *De Gratia* est eius pars integralis, cum gratia sit principium actus humani in ordine supernaturali, ac propterea a S. Thoma hic logice collocatur, quamvis a moder-

fectus, tanquam de organo revelationis; qui tamen reponendus est post tractatum De Verbo Incarnato, tanquam de ipsius Christi extensione, atque est praecipue dogmatice conficiendus. Cf. B. M. Xiberta. *Introductio in Sacram Theologiam* (Matriti 1949) 348-sq., et I. Ranft, *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System*, Aschaffenburg 1927.

¹ Hoc nomen adhiberi coepit saec. 17, et quidem in sensu theologiae positivae in oppositione ad theologiam speculativam sive scholasticam; in hoc sensu eam adhibuit Thomassinus, unus ex fundatoribus theologiae positivae. Subinde, scholastici illud sibi appropriarunt, et usus nominis hucusque praevaluit in oppositione ad theologiam practicae sive moralem. Quamvis autem sit minus aptum, ob restrictum eius sensum (nam etiam res morales ad dogma pertinent, prout dogma nunc intelligitur veritas revelata et ab Ecclesia proposita), praestat illud retinere, utpote ex usu consecratum et in specifico praefato sensu communiter et absque ulla ambiguitate intellectum.

² Post hunc tractatum moderni dogmatici immerito collocant tractatum De *Gratia*, qui, ut mox ostendetur, per se pertinet ad theologiam practicam sive moralem.

³ Hic collocari debet tractatus De *Ecclesia*, ipseque dogmaticus. Confer notam superiorem.

nis dogmaticis usurpetur. Partes potentiales, potiusquam intégrales, huius scientiae sunt *Ascetico-Mystica** quae docet viam perfectioris moralitatis usque ad apicem unionis contemplativae, et *Pastoralis*, quae agit de moralitate et perfectione in aliis fovenda, seu de cura animarum rite gerenda.² *Casuistica* vero non est proprie pars theologiae moralis, sed quaedam ars applicandi scientiam moralem ad casus practices (cf. supra, n. 53)?

Canonica (scientia iuris canonici). Quae considerat principia practica, prout regulant humanos actus in suo aspectu exteriori ac sociali, seu prout sunt obiectum legis ecclesiasticae (abstrahendo a lege morali ac divina, quae in ipsa lege ecclesiastica implicatur). Haec scientia vere a theologia morali distingui debet, veluti species a specie, quamvis intime ei connectatur ex parte conceptus legis regulantis humanos actus, qui est utrique communis, ac propterea a quibusdam dicitur esse tantum pars poten-

¹ De natura et indole huiusmodi disciplinae, quae a quibusdam vocatur «theologia spiritualis» vel «theologia mystica», eiusque relatione tum ad theologiam moralem tum ad theologiam in genere, recenter satis diffuse ab auctoribus disputatum ac controversum est.

Deman, Th., «Sur l'organisation du savoir moral», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1934) 258 sq.; cf. *ibid.* (1937) 278 (impugnat Maritain).

Gabriele di S. Maria Maddalena, «Teologia della mistica», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) II 1017-1051, ubi invenies aptam expositionem totius controversae quaestionis necnon bibliographiam.

Lemonnyer, A., «La théologie spirituelle comme science particulière», *Vie spirituelle — Supplément XXX* (1932) 158-166.

Maritain, J., *Les degrés du savoir* (ed. 5, Paris 1946) 622-633.—*Science et sagesse* (Paris 1936) 228-237.

Nicolaou, M., «Plan científico de lo que debe ser hoy una teologia espiritual», *Estado actual de los estudios de teologia espiritual* (Barcelona 1957) 41-81.

Perinelle, J., «Théologie spirituelle et théologie morale», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1935) 734-737.

Stolz, A., *Théologie der Mystik*, Regensburg 1936.

² Ad Pastolarem reducenda est, saltem partialiter, sic dicta *Missiologia* (alias: Missionologia), quae respicit curam animarum in regionibus missionum, usurpans etiam aliquas theses dogmaticas de Ecclesia. De ea disserit A. Perbal, «La teologia missionaria», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 415-461. Praeterea confer G. Thils, «L'idée missionnaire dans l'enseignement de la théologie dogmatique», *Ephemerides theologiae Lovanienses XXXVI* (1960) 478-481.

³ Fortasse etiam *Pastoralis*, cuius partes sunt *Homiletica* et *Cathechetica*, reduci potest ad quandam artem, sicut *Casuistica*. Ceterum, tum quoad Pastoralem tum quoad alias similes disciplinas praevalenter practicas, quae possunt separari a scientia theologica, quaestio utrum sint partes potentiales aut intégrales ipsius theologiae, an potius merae artes, pendet a modo quo tractantur: nam saepe solent ita elementis moralibus ac dogmaticis impinguari ac dilatari, ut assumant faciem cuiusdam encyclopediae de hoc vel illo particulari subiecto. De huiusmodi theologia catechetica disserunt P. A. Liege, «Pour une théologie pastorale catéchétique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques XXXIX* (1955) 3-17.—P. Hitz, «Théologie et catéchèse», *Nouvelle revue théologique* (1955) 897-923.

tialis theologiae moralis.¹ Ab ea distinguenda est tum *ars canonistica*, quae corresponds casuisticae quoad theologiam moralem, tum *historia ecclesiastica*, quae est extrinseca disciplina auxiliaris. Quidam ad scientiam canonicam reducunt *Liturgia*, quae ita esset eius pars potentialis vel integralis, respiciens solas leges in materia rituali (nec refert quod ipse Codex I. C. de facto abstrahat a materia liturgica).²³

A modernis praesertim theologis, aliae etiam ac multifariae propositae sunt theologiae divisiones, ab essentia divisionis S. Thomae non leviter discrepantes. Quarum aliquae sunt satis confusae aut nimis artificiosae; aliae inspirantur praeoccupatione practica; aliae non sunt stricte rimatae iuxta methodum et obiectum; aliae scatent quibusdam elementis, provenientibus ex praeiudicata aliqua opinione, puta de indole theologiae positivae et de proprio ac principali obiecto theologiae (cf. supra, n. 42, 70). Conferantur v. g. divisiones allatae a J. Bilz, G. Rabeau, J. Brinktrine, M.-J. Congar/ K. Rahner,⁴ E. Mersch,⁵ et Ch. Journet.⁶

¹ In medio aevo, dum theologia moralis erat perfecte unita theologiae dogmaticae, scientia canonica ab hac districte separabatur, et per distinctam viam, etiam in materia utrique communi, procedebat, ita ut vigerent duae separatae et in non paucis oppositae scholae canonistarum et theologorum. Quod etiam signum est vere scientificae ac distinctae indolis disciplinae canonicae.

² Alii eam reducunt ad theologiam positivam, tanquam partem potentialem theologiae patristicae vel symbolicae (prout nempe liturgia est quaedam expressio ordinarii Magisterii). Cf. M. PIVTÒ, *O valor teológico da Liturgia*, Braga 1952.—B. Capelle, «Autorité de la Liturgie chez les Pères», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXI •(1954) 5-22.—C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia*, Madrid 1959.

³ Expositae ab ipso Congar, *loc. cit.* (supra, in n. 72).

⁴ *Loc. cit.* (supra, in n. 72).

⁵ *La théologie du Corps Mystique*, 2 voll., éd. 2, Paris 1946. Vide peculiariter v. 1, p. 55-90.

⁶ *Loc. cit.* (supra, in n. 72).

DE REVELATIONE

{Theologia fundamentalis apologetica}

INTRODUCTIO ¹

75. 1. RATIO TRACTATUS

Quemadmodum ceteris philosophiae partibus praeponitur logica, quippe quae versatur circa ipsam rationem dirigendam et est veluti instrumentum tum ad statuenda criteria veritatis et certitudinis (logica maior, sive critica), tum ad acquirendas ceteras scientias (logica minor, sive dialectica), ita theologiae, quae unica est ac indivisibilis scientia, praeponi solet praeambulus quidam ac fundamentalis tractatus, respiciens generaliter ipsam revelationem, ex qua tanquam ex suo principio scientia sacra procedit, idque tum ad revelationem defendendam (Apologetica) tum ad ostendendos fontes sive locos in quibus ipsa invenitur aut ex quibus theologia sua argumenta desumit (De fontibus sive locis theologicis).

Huiusmodi tractatum, antiquis doctoribus ignotum, pedetemp-
tim post Cone. Trid. induxit necessitas defendendi ac magis scienti-
fice evolvendi conceptum revelationis eiusque organorum, occasio-
ne successivae impugnationis Humanismi, reclamantis recursum ad
fontes, Protestantismi, abicientis organa traditionis et Magisterii
Ecclesiae, et tandem Rationalism!, ipsum revelationis conceptum ac
possibilitatem reicientis; inde successive pariter ortum habuerunt
tres apologetici tractatus de locis theologicis, de Ecclesia et de reve-
latione. Ceterum, ipse formalis ac introductorius tractatus sic dictae
theologiae fundamentalis, qualiter confici nunc solet, habet tardio-
rem prorsus originem, nec nisi recentius determinatam aliquam for-
mam (utut nondum absolutam ac communem, imo satis adhuc ambi-
guam)² in scholis assumpsit, quod attinet praecipue scientificam
eius indolem et formale obiectum; superiori enim aevo, non pauca

¹ Bibliographia dabitur infra, in proprio loco, ubi de historia huius tractatus (n. 83).

² Anno 1908 A. Gardeil conquerebatur: «S'il est une doctrine mal définie, et dont l'objet et la méthode demeurent un problème pour les théologiens, c'est assurément l'apologétique» *{La crédibilité et l'apologétique* [Paris 1908] 131). Eandem querimoniam repetit A. Liege a. 1949: «Le savoir apologétique est encore, pour une part, à la recherche d'une définition précise de son objet et de ses méthodes» («Bulletin d'apologétique. Le problème apologétique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXIII [1949] 53). Adhuc anno 1959 indeterminatam indolem huius disciplinae indigitat et fusius exponit N. Dunas, «Les problèmes et le statut de l'apologétique», *ibid.* <1959> 643-680.

disparata elementa, sub ratione eiusdem apologetici finis quomodo libet concurrentia, facile colligebantur in quandam hybridam encyclopedicam disciplinam, quae inter campum philosophicum et campum theologicum incerte vagabat, quin ab utro admitteretur.

Ceterum, modus quo huiusmodi fundamentalis theologia tractari ac dividi solet, saltem in currentibus ac classicis scholarum manualibus, satis ambiguus est, nec colligit omnium modernorum suffragium. Solet enim huiusmodi disciplina sub communi nomine *theologiae fundamentalis*, imo non raro sub communi nomine *apologeticae*, colligere tres disparatos tractatus de revelatione, de Ecclesia et de fontibus revelationis sive locis theologicis, quorum formalis unitas omnino non apparet.

Nam tractatus de Ecclesia non est fundamentalis sed formalis, nec a fortiori apologeticus sed dogmaticus, ac ideo amandandus est inter tractatus theologiae formalis ac dogmaticae (ceterum elementa apologetica quae respiciunt Ecclesiam, locum proprium habere possunt partim in tractatu de revelatione, partim in ipso dogmatico tractatu de Ecclesia); tractatus de fontibus sive locis theologicis non est apologeticus sed dogmaticus, cum procedat ex principiis revelatis, et, quamvis dici possit fundamentalis (tanquam quaedam logica sive dialectica theologica), tamen non est fundamentalis eodem sensu quo talis est tractatus de revelatione (qui assimilandus est cuidam criticae theologicae estque vere ac tantum apologeticus), nam hic agit proprius de fundamento, etsi extrinseco tantum, ille vero agit proprie de introductoria methodologia, quae magis improprie fundamentum dicitur, etsi sit elementum intrinsecum theologiae. Ceterum, hi duo tractatus habent distinctum obiectum formale, scilicet lumen rationis et lumen revelationis, nec ideo possunt uniri etiam sub communi illa et ambigua ratione fundamenti theologiae, sed ab invicem separandi sunt.

Remisso igitur tractatu de Ecclesia ad theologiam formalem, post tractatus de Verbo Incarnato et de B. Virgine, in praesenti agemus tantum de primo tractatu theologiae fundamentalis, et quidem apologetico, seu de revelatione. Quem subinde sequetur alter distinctus tractatus theologiae fundamentalis, et quidem dogmaticus, cui nomen De locis theologicis.

76. 2. vulgaris definitio vel generalis descriptio huiusmodi apologetici tractatus de revelatione in sequentibus descriptionibus continetur: Probatio facti revelationis; vel: rationalis et systematica defensio religionis christianae sive revelationis; vel, magis comprehensive: scientifica ac methodica expositio ac defensio fundamenti theologiae, seu revelationis, tam in abstracto et secundum se, quam ac praecipue in concreto et secundum suam existentiam, evidentibus signis comprobata.

77. 3. NOMEN autem multiplex ipsi tributum est, ad designandum multiplicem eius aspectum, saltem prout iuxta morem coniungitur cum tractatu de locis theologicis, scilicet: Praelegomena theo-

logiae; Introductio theologiae; Propaedeutica sacra (ob eius indolem introductoriam); Logica supernaturalis vel theologica (Facetti, Didiot), ob eius similitudinem cum logica philosophica, quae principia rationis dirigit ac defendit, ut dictum est supra; Theologia Generalis (Hurter, Egger, Minges), quia considerat revelatum in genere vel ipsam revelationem, non vero hanc vel illam veritatem revelatam, ut fit in tractatibus de Trinitate, Incarnatione, etc.; tandem *Apologetica* (multi auctores) et *Theologia Fundamentalis* (Pichler, Hettinger, Ottiger): quae binae appellationes sunt nunc communioris usus ac praecisioris sensus, quamvis et ipsae aliqua ambiguitate non careant.

Apologetica, vox substantiva, derivata ab apologeta et, hac mediante, ab apologia, iuxta etymon ipsius graecae vocis ἀπολογία significat generaliter quamlibet defensionem sive defensivam demonstrationem. In ipsa Scriptura saepe vox occurrit pro defensione sui: Act. 22. 1; 25. 16; 1 Cor. 9. 3; 2 Cor. 7. 11; 2 Tim. 4. 16; 1 Petr. 3. 15; et saltem semel pro defensione rei sive ipsius evangelii, Phil. 1. 7, 16: «In defensione et confirmatione evangelii... Quoniam in defensionem evangelii positus sum»; ceterum, forma verbalis ἀπολογέομαι (defendo, me defendo) saepius ibidem occurrit. Quamvis autem apologetica idem sonet ac apologia, theologi sensum utriusque determinarunt, ita ut nunc apologia intelligatur particulariter, praecipue quoad obiectum, seu pro defensione alicuius veritatis revelatae (puta Trinitatis vel Incarnationis), apologetica vero sonet universaliter pro defensione totius revelationis. Quo sensu praesens tractatus de revelatione apologetica inscribitur ac vocatur. Ceterum de nominis ipsius aptitudine controvert! potest; nam, quamvis hic tractatus absolvatur totus in consideratione solius revelationis secundum se spectatae, ad exclusionem fontium revelationis et locorum theologicorum, ut dictum est, tamen nomen apologeticae non est omnino exactum et comprehensivum, cum de revelatione agatur non tantum sub negativa et externa ratione defensionis contra infideles, sed etiam sub positiva ac interna ratione, qua statuitur pro ipsis credentibus rationabile fundamentum suae fidei.

Aptius autem nomen est *theologia fundamentalis*, tum quia revelatio, de qua agitur, est verum fundamentum sive principium theologiae, tum etiam quia ipsa rationalis credibilitas, quae formaliter in revelatione consideratur per hunc tractatum, est veluti extrinsecum fundamentum sive externa conditio ipsius fidei, ex qua procedit theologia, iuxta illud Apostoli: «Ut exhibeatis... rationabile obsequium vestrum» (Rom. 12. 1; cf. Cone. Vatic. I infra). Unde inepte quidam causantur quod hoc nomine insinuetur rationalem credibilitatem esse intrinsecum fundamentum sive motivum fidei, quae in sola Dei veritate consistit, et ab eo abstinendum putant; usus enim ac sensus nominis iam firmatus ac determinatus est apud theologos eiusque congruentia fundatur in ipso usu tum Cone. Vaticani tum recentioris Encyclicae «Humani

generis», in supradicto sensu accipientium vocem «fundamentum fidei»?

Ceterum, si quis velit scrupulose titulum huius tractatus ab omni prorsus ambiguitate ac disputatione purgare, illum vocet simpliciter «De revelatione», in quo nomine tum apologetica tum fundamentalis eius indoles necessario implicatur. Nos autem pro commoditate dicendorum libentius utemur communiori appellatione «Apologetica», cum aliud nomen praesto non sit, quo brevius ac clarius hic tractatus distinguatur tum a tractatu de Ecclesia tum ab alio tractatu theologiae fundamentalis, scilicet de locis theologicis.

78. 4. *convenientia*, imo *necessitas*, alicuius apologeticae circa religionem revelatam, si intelligatur tantummodo generaliter de indicio rationis circa credibilitatem facti revelationis, quod praerequiratur ad fidem, absoluta est, quoniam sine eo fides non esset rationabile obsequium, nec in mente humana, habentis iam usum rationis, gigni aut infundi posset; unde etiam ignorantes et pueri habent confusum iudicium et vulgarem certitudinem de eo facto, et, si iam habuerint infusam fidem per Baptismum ante usum rationis, subinde praefatum confusum ac vulgare iudicium et certitudinem connaturaliter assequuntur. Si vero sermo est de scientifica apologetica, haec non necessaria est particularibus individuís; est tamen necessaria toti Ecclesiae, quae propterea, inde a tempore Patrum, nunquam suis apologetis caruit, ut mox ex historico excursu patebit. Si tandem loquamur de ipso scientifico ac systematico tractatu apologetico, qualiter nunc conficitur et ipsi sacrae scientiae adiungitur, sic apologetica non est absolute necessaria Ecclesiae nec ipsi theologiae, ut patet ex ipso eius defectu usque ad recentiora tempora, sed tamen est valde conveniens et in moderno aevo relative necessaria, ratione impugnationis adversariorum fidei et ad finem conversionis magis excultarum modernarum mentium, necnon, ad ampliorem perfectionem ipsius scientiae sacrae.

Quorum omnium *ratio duplex* est. *Primo* nempe, quia theologia (idem proportionaliter dic de fide) est altissima scientia, quae a superiori illustrari ac defendi non potest; unde sicut ipsa metaphysica petit praeviam logicam sive criticam ad defendenda sua principia contra negantes, ita theologia petit aliquam apologeticam, veluti theologicam logicam, ad eundem defensivum ac declarativum

¹Conc. Vaticanum I, sess. 3 de fide catholica, cap. 3: «Quo fit, ut ipsa [Ecclesia, ratione exteriorum signorum credibilitatis, seu propagationis, stabilitatis, in bonis fecunditatis] veluti signum levatum in nationes et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, *firmissimo niti fundamento* fidem quam profitentur». Cap. 4.: «Recta ratio *fidei fundamenta* demonstrat» (Denz. 3014, 3019). Pius XIT, Encycl. «Humani generis» ait «humanam rationem... ipsius christianae *fidei fundamenta* signis divinis, invicte comprobare» (AAS XLII [1950] 571).

finem assequendum. *Secundo*, quia ulterius principia theologiae, quae in ipsa revelatione accepta per fidem colliguntur, non sunt intrinsece et immediate evidentia, sicut e converso sunt principia metaphysicae per sic dictum habitum intellectus principiorum; unde, ad ea revelata principia statuenda ac defendenda, necesse est recurrere ad extrinsecam et indirectam signorum evidentiam, quam nobis suppeditare potest inferius lumen rationis, ex quo revelatio non quidem credita sed rationabiliter credibilis fit, et fides ipsa rationale aliquod fundamentum atque obsequium consequitur.¹

79. 5. historia APOLOGETICAE² tam antiqua dici potest quam ipsius Ecclesiae origo ac vicissitudo, *accepta apologetica saltem generaliter* tanquam discursiva fidei defensio et prout distinguitur etiam ab ipsa apologia, seu particularium veritatum defensione.

Totum ipsum evangelium est quaedam continuata ac viva apologetica revelationis sive praedicationis Christi, miraculis praesertim ac prophetiis confirmatae. Praeterea, *Christus*, primus ipse apologeta, explicite provocat ad sua miracula, tanquam motiva credibilitatis ac credenditatis sui evangelii; Io. 5. 36: «Ipsa opera, quae ego facio testimonium perhibent de me, quia

¹ Unde exaggerare videtur B. M. Xiberta, scribens: «Negamus demonstrationem rationalem credibilitatis fidei christianae esse connaturale theologiae fundamentum. Ut cognitio veritatum credendarum sit scientifica, necesse non est ut incipiamus a fundatione scientifica fidei per argumenta rationalia, ac si absque huiusmodi fundatione indoles scientifica theologiae tolleretur. Ratio scientiae in s. theologia integra manet, dummodo proprius ipsius processus scientifice persolvatur, etiamsi fides cui connectitur motivis non scientificis (iterum dico, non propterea non solidis) possideatur. Theologiae studium inchoaturus et in hunc finem data revelationis adhibiturus minime tenetur prius quaerere an haec revelationis data coram ratione firma consistant. Immo cavendum ne nimio studio praemittendi expositioni fidei argumenta rationalia habitum fidei in credente detorqueamus» [*Introductio in sacram theologiam* [Matriti 1949] 201).

² Bainvel, I., *De vera religione et apologetica* (Parisiis 1914) 78-141.

Dieckmann, H., *De revelatione Christiana* (Friburei Br. 1930) 53-81.

Dorsch, Aem., *Institutiones theologiae fundamentalis* I (ed. 2, Oeniponte 1930) 74-94.

Gardeil, A., «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (1907) 2236-2308.

Garrigou-Lagrange, R., *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 82-132.

Le Bachelet, X. M., «Apologétique. Apologie», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (ed. 4, Paris 1925) I 189-224.

Maisonnette, L., «Apologétique», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1533-1579.

Martin, J., *L'apologétique traditionnelle*, 3 voll., Paris 1905-1906.

Schmid, A., *Apologetik* (Freiburg i. Br. 1900) 1-106.

Van Laak, FL, *Institutiones theologiae fundamentalis* (Romae 1910), fasc. 1, P- 38-96.

Werner, K., *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Théologie*, 5 voll., Schaffhouse 1861-1867; ed. 2, Regensburg 1889.

Pater misit me»; 15. 14: «Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum» (cf. Mat. 11. 4; Marc. 2. 10; Io. 5. 40; 8. 47; 9. 41). *Apostoli* eandem apologeticam viam secuti sunt, provocantes praecipue ad miracula Christi, et signanter ad eius resurrectionem, «profecti [enim post Christi ascensionem] praedicaverunt ubique, Domino coopérante et sermonem confirmante, sequentibus signis» (Mare. 16. 20). 5. *Paulus* in ipsa Christi resurrectione totam christianam fidem fundat, inquit: «Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra» (1 Cor. 15. 14; cf. 15. 1-20); exemplarem Christianorum vitam adducit ut criterium veritatis suae praedicationis: «Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae scitur et legitur ab omnibus hominibus» (2 Cor. 3. 2).¹

80. *Patres*²³ suam apologeticam diversimode expleverunt, iuxta diversitatem adversariorum quibus occurrebant.

Saec. 2, quod dici solet aetas apologetarum, priores Patres minus insistent extrinsecis criteriis veritatis, seu miraculis et prophetiis Christi, utpote tunc minus efficacibus contra paganos, artibus magicis assuetos; libentius vero adducunt intrinseca criteria puritatis vitae Christianorum (Aristides et auctor *Epistolae ad Diognetum*) et sublimitatis doctrinae christianae (Tatianus, Athenagoras et Iustinus qui praeterea, agens cum Iudaeis, efficaciter invocatur etiam adimplerem prophetiarum antiqui testamenti). Circa finem huius saeculi *Tertullianus*² in suo opere *Apologeticum* (a. 197) provocat peculiariter tum ad morale miraculum universalis propagationis Christianismi, inquit: «Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus» (*Apolog.* 37. 4, CCL 1. 148), tum ad intrinsecum criterium sublimitatis doctrinae et expletionis tendendarum animi, illud sculptorie colligens in celebri effato: «O testimonium animae naturaliter Christianae!» (*Apolog.* 17. 6, *ibid.* 117).

Saec. 3, *Clemens Alex.* (f 211-215) in suis operibus *Protrepticus*, *Paedagogus* et *Stromata*, pariter insistit in intrinseco criterio sublimitatis doctrinae christianae, in qua ipsa profana philosophia suam perfectionem attin-

¹ In verbis S. Petri: «Parati semper ad satisfactionem [χρ3 ἁζολογίαν] omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe» (1 Petr. 3. 15), quidam vident indicatum ipsum principium quod regit totam apologeticam. Sed observat A. Charue: «On fait de la pure accommodation quand on invoque le v. 15 pour recommander les études d'apologétique» (*La Sainte Bible*, éd. Pirot-Clamer, XII 461).

² Praeter generalem bibliographiam supra relatam (n. 79) confer:

Bareille, G., «Apologistes (Les Pères)», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1580-1602.

Canivet, P., *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris 1957.

Laguier, I., *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris 1905.

Laurin, J. R., *Les orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361*, Rome 1954.

Pellegrino, M., *Studi su l'antica apologetica*, Roma 1947.

Steitz, A., *Die Apologie bei den Griechen des 4 und 5 Jahrhunderts*, Würzburg 1895.

³Cf. J. Lortz, *Tertullian als Apologet*, 2 voll., Münster i. W. 1929-1930.

git; ad idem critérium peculiariter provocat *Origenes* (t ca 254) in sua defensione christianae religionis *Contra Celsum* (1, 1, c. 2).¹

Saec. 4, *Eusebius Caes.* (t 340) in duplici opere *Praeparatio euangelica* et *Demonstratio euangelica*, apologeticam praedecessorum perficit, adducens fere omnia criteria tam extrinseca quam intrinseca quae etiam nunc proponi solent, ita ut «pater apologeticae» appellari consueverit.²

Tandem saec. 5, *Augustinus* (t 430),³ acumine ingenii et copia doctrinae, ceterorum Patrum apologeticam ad culmen adducit, in peculiaribus operibus *De uera religione*, *De fide rerum quae non uidentur*, *De utilitate credendi* et *De diuitate Dei*, in quo postremo opere praecipue insistit criteriis intrinsecis, necnon morali miraculo propagationis christianismi, de quo ait hoc unum sufficere debere ad convincendos ipsos incredulos qui miraculis resurrectionis et ascensionis Christi credere nolint: «Hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit» (1. 22, c. 5, CCL 48. 812).

81. *In periodo subpatristica*, ob pacificam veritatis possessionem, nihil peculiare occurrit in apologetica, donec in medio aevo defensio christianae religionis iterum assumitur contra Iudaeos et Mahumedanos, ob istorum contactum cum occidentali civilisatione. Ceterum, tum apud theologos saec. 12 tum apud maiores scholasticos saec. 13, scientificae theologiae systematizationi praecipue incumbentes, nihil vere novi habetur quod indicet notabilem progressum in apologetica, si excipiat maior praecisio in proponendis et explicandis criteriis credibilitatis. Iam ad initium huius aetatis *Anselmus Cantuariensis* (f 1109) principium ipsum ac scopum totius apologeticae sic apte expresserat: «Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est...; illis... rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant» (*Epist.*, 1. 2, epist. 41, ML 158. 1193). Inter scholasticos eminet *S. Thomas*,⁴ qui, instante Raymundo de Penafort, scripsit *Summam contra Gentiles* (Averroistas, philosophia aristotelica imbutos), cuius scopus est «veritatem investigare, ostendendo qui errores per eam excludantur et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet» (1. 1, c. 2); quamvis hoc opus non sit proprie apologetica, seu defensio revelationis generice spectatae, sed quaedam apologia principalium veritatum fidei, tamen, tum ex illo tum ex aliis operibus S. Doctoris, facile colliguntur varia elementa quibus moderna apologetica conficitur, scilicet scopus defensionis, methodus, criteria tam extrinseca quam intrinseca (cf. peculiariter *C. Gent.* 1. 6; 1 p., q. 1, a. 8;

¹ Cf. G. Bordes, *L'apologétique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cohors 1900.

² Cf. Haennell, *De Eusebio Caesariensi christianae religionis defensore*, Göttingen 1843.

³ Colina, T. de la, «S. Agustín. Valor apologetico en su vida y en sus obras», *Razón y fe* XCII (1930) 39-49.

Pergamo, B., «De S. Augustini methodo apologetica», *Antonianum* VI (1931) 3-36.

Stoszko, J., *L'apologétique de saint Augustin*, Strasbourg 1932.

⁴ Gardeil, A., «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (1907) 2270-2277.

Garrigou-Lagrange, R., *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) 98-102.

Grandmaison, L. de, «Sur l'apologétique de S. Thomas», *Nouvelle revue théologique* XXXIX (1907) 65-74, 121-130.

Quodl. 2, a. 6; 2-2, q. 2, a. 3; a. 9, ad 3).’ Eodem tempore *Raymundus Martin* (t 1286), catalanus rabbinus ex iudaismo conversus atque discipulus Raymundi de Penafort, adversus iudaeos et Mahumedanos scripsit opus *Pugio fidei* (latine et Hebraice).

82. Saec. 15-16, occasione impugnationis Humanismi, contra huiusmodi «saeculi sapientes» apologiam cbristianae religionis susceperunt praecipue *Hieronymus Savanarola* (t 1498), qui in opere *Triumphus crucis* extollit intrinsecum critérium moralium effectuum christianismi, *Marsilius Ficinus* (t 1499), auctor operis *De Christiana religione*, qui tamen ipsi Humanismo aliquatenus indulget, philosophiae platonicae excessive adhaerens, et *Joannes Ludovicus Vives* (t 1540), qui, etsi scholasticis infensus, de re tamen apologetica bene meritus est in suo opere posthumo *De veritate fidei cbristianae*.¹ Inde a saec. 16, occasione Protestantismi, defensio religionis novellum impulsum obtinuit, ut patet praesertim ex celebri opere *Roberti Bellarmini* (t 1621) *Disputationes de controversiis cbristianae fidei*. Ipsi theologi dogmatici, dum agunt de fide, accuratius inquirunt de iudicio credibilitatis, quod est ipsum formale obiectum scientificae apologeticae (ita Caietanus, *In* 2-2, q. 1, a. 1; Banez, *In* 2-2, q. 1, a. 4; Suarez, *De fide*, disp. 4; Valentia, *De fide*, disp. 1, q. 1, punct. 4);³ praeterea *Melchior Cano* (t 1560) in suo opere *De locis theologicis* istius tractatus fundamenta iecit.

Nihilominus, usque ad saec. 17 seu usque ad ortum naturalismi et rationalism!, nondum apparet proprie dicta apologetica, tanquam directa ac systematica defensio ipsius revelationis generice spectatae, sed varia elementa huiusmodi stricte dictae apologeticae sparsim et occasionaliter proposita sunt in variis apologiis particularium veritatum revelatarum vel in variis locis theologicae disciplinae, praecipue in introductoria quaestione de natura et methodo theologiae et in quaestione de fide, ut videre est apud ipsum S. Thomam eiusque commentatores.

83. *Stride dicta igitur apologetica* coepit efformari inde a saec. 17 adversus incipientem naturalisticum rationalismum Spinozae (t 1677) et spiritualisticum rationalismum Deismi (Voltaire, Rousseau), cui subinde successit acutior forma philosophici rationa-

¹ Distinctius autem tractatus apologeticae sic colligi potest ex operibus S. Doctoris: *De natura apologeticae*: 1 p., q. 1, a. 8; *C. Gent.* 1. 2; 2-2, q. 1, a. 4, corp, et ad 2. *De possibilitate revelationis*: 2-2, q. 171-175, ubi de revelatione prophetica. *De necessitate revelationis*: 1 p., q. 1, a. 1; 2-2, q. 2, 3-5. *De credibililale revelationis*: 2-2, q. 1, a. 4; q. 2, a. 9, ad 3; a. 10. *De criteriis revelationis, seu miraculo*: 1 p., q. 105, a. 6-8; q. 110; 2-2, q. 171; q. 178; 3 p., q. 43, et *prophetia*: 2-2, q. 171 sqq.

²Cf. P. Graf. *Luis Vives como apologeta* (vertit ex germanica lingua J. M. Millas), Madrid 1943.

³Cf. F. de B. VizMANOS, «La Apologetica de los escolâsticos postridentinos», *Estudios eclesiâsticos* XIII (1934) 418446.

lisini kantiani (Kant, f 1804). Contra priorem duplicem rationalismum, qui iam reiciebat ipsam revelationem, apologetice scripserunt saec. 17 praecipue Bossuet, Huet et Pascal.¹ Contra alterum vero, saec. 19 egerunt galli Chateaubriand, Lamennais, Lacordaire, Bougaud, De Broglie, et A. Nicolas, belga Cardinalis V. A. Dechamps,² angli Cardinales Wiseman, Manning et Newman/ germani Moehler/ Dollinger, Hettinger, P. Schanz et A. M. Weiss, hispani I. Balmes,⁵ D. Cortès, Mendive et Mir, itali Manzoni/ Colangelo, Passaglia, Ventura et Cercia. Professionales theologos quod attinet, iam inde a saec. 18 incipiunt efformari *proprie dicti tractatus apologetici*, exarati a V. Pichler,⁷ M. Gerbert,⁸ B. Stattler,⁹ I. Neubauer,¹⁰ I. Perrone,¹ I. S. Drey.¹² Subinde multiplicati sunt huiusmodi tractatus

¹ Angers, J. E., d', *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954.

Laberthonniere, L., «L'apologétique et la méthode de Pascal», *Revue du clergé français* (1901) 472-498.

Lacombe, R. E., *L'apologétique de Pascal*, Paris 1958.

² *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation*, Tournai 1857. Peculiariter proponit ac systematice exponit intrinsecum critérium credibilitatis, desumptum ex ipsius Ecclesiae facto ac perfectione. Quod argumentum, iam ab Augustino indicatum et a Savanarola ac Bossuet repetitum, assumpsit ipsum Cone. Vaticanum I (supra, n. 77). Confer:

Becque, M., «La méthode apologétique du Cardinal Dechamps», *Nouvelle revue théologique* LXIX (1947) 137-150.

Bliguet, M., «L'apologétique traditionnelle. De Savanarole au Concile du Vatican», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1929) 243-262.

Grivec, Fr., «Adnotationes ad theologiam fundamentalem», *Antonianum* XXXV (1960) 81 sq., 86.

Kremer, R., «L'apologétique du Cardinal Dechamps», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1930) 679-701.

ⁱ *Essay on the development of Christian doctrine*, London 1845.—*Grammar of assent*, London 1870.

⁴ *Die Einheit der Kirche*, Tübingen 1825.—*Symbolik*, 3 voll., Mainz 1838-1847.

⁵ «Cartas a un escéptico», in ephemeride *La sociedad* (1843-1844).

⁶ *Osservazioni sulla morale cattolica* a. 1834.

ⁱ *Theologia polemica* a. 1713. Cui etiam nomen imposuit theologiae fundamentalis.

⁸ *Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas sectas* a. 1760.

⁹ *Demonstratio evangelica et catholica* a. 1770-1775.

¹⁰ *De vera religione* in *Theologia Wirceburgensi*.

¹¹ *Tractatus de vera religione adversus incredulos et heterodoxos*, Romae 1835; qui est primus tractatus *Praelectionum theologiarum*, 9 voll., Romae 1835-1842, saepissime subinde reeditarum (a. 1865 iam numerabantur 31 editiones), Confer notam sequentem.

¹² *Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums*, 3 voll., Mainz 1838-1847. Primum volumen agit de philosophia revelationis, alterum de historia religionis usque ad Christum, tertium de Ecclesia. Dicitur solet hoc opus esse primum tractatum apologeticae, prout nunc concipitur, seiunctim scilicet a tractatibus theologiae specialis. Id asserunt A. Seitz, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, ad vocem Apologetik, H. Hurter, qui in suo opere *Nomenclator literarius* V 1111, scribit: «Hoc opus quodammodo est disciplinae apologeticae parens», et alii post ipsos. Nihilominus iam Joannes Perrone a. 1835 similem tractatum ediderat ad initium suarum praelectionum theologiarum, quae magnum influxum habuerunt et de quibus ipse Hurter testatur: «Eae diu innumeris in seminariis adhibitae fuere» (*ibid.* 1497).

apologetici usque ad nostrum aevum (frequenter tamen complectentes triplicem materiam de revelatione, de Ecclesia et de locis theologicis); quorum notiores sunt (abstrahendo a notis manualibus et cursibus theologicis, qui omnes theologiam fundamentalem praemittunt):

L. F. Brugere, *De vera religione*, Parisiis 1873.

R. Facetti, *Logica theologica, sacrae doctrinae fundamentum*, Romae 1876.

H. Hurter, *Theologia generalis*, Oeniponte 1876; ed. 9, 1896.

Fr. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1879; ed. 3 (—Weber) 1913.

C. Mazzella, *De vera religione et Ecclesia, praelectiones dogmatico-scholasticae*, Prati 1880; ed. 3, 1885; ed. 6, 1905.

Th. Zigliara, *Propaedeutica ad sacram theologiam in usum scholarum, seu tractatus de ordine supernaturali*, Romae 1884; ed. 5, 1906.

W. Devivier, *Cours d'apologétique chrétienne*, Paris 1884; ed. 20, 1914. Extant quinque versiones in exteris linguis.

G. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, 3 voll., Münster i. W. 1888; ed. 4, 1914.

S. Alberch, *Novissimum breviarium de locis theologicis, praeposita de theologiae prolegomenis disquisitione*, ed. 3, Vici 1891.

J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris-Lille 1891. *Logique surnaturelle objective*, Paris-Lille 1892.

A. Stockl, *Lehrbuch der Apologetik*, 2 voll., Mainz 1895.

A. Schill, *Theologische Prinzipienlehre*, Paderborn 1896; ed. 4 (—Straubinger) 1914; ed. 5, 1923.

J. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, 2 voll., Friburgi Br. 1897-1911.

G. La housse, *De vera religione*, Lovanii 1897.

G. Wilmers, *De religione revelata*, Ratisbonae 1897.

A. Schmid, *Apologetik als spekulative Grundlegung der Théologie*, 1900.

H. Schell, *Apologie des Christentums*, 1901.

J. Müller, *De vera religione*, Oeniponte 1901; ed. 2, 1914.

J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, 3 voll., Paris 1905-1906.

S. Weber, *Christliche Apologetik*, Freiburg i. Br. 1907.

A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1908; éd. 2, 1912..

J. Muncunill, *Tractatus de vera religione*, Barcinone 1909.

P. Mannens, *Theologia fundamentalis*, ed. 2, Ruraemundae 1910.

Th. Specht, *Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie*, Regensburg 1912; ed. 2 (—Bauer) 1924.

Ph. Kneib, *Handbuch der Apologetik*, Paderborn, 1912.

A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, éd. 2, Paris, 1912.

H. Pinard de la Boullaye, *L'apologétique, ses problèmes, sa définition*, Paris 1913.

I. V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris 1914.

A. Rademacher, *Philosophisch-apologetische Grundlegung der Théologie*, II-1, Bonn 1914.

G. Reinhold, *Theologia fundamentalis in usum auditorum*, ed. 2, 1915.

Chr. Pescii, *institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam*, ed. 5, Friburgi Br. 1915.

R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2 voll., Romae 1917; ed. 2, 1921; ed. 3, 1925; ed. 4, 1945; ed. 5, 1950. Opus praeclarum.

J. Mausbach, *Grundziige der katholischen Apologetik*, ed. 2, Munster 1919.

H. Felder, *Apologetica sive theologia fundamentalis*, 2 voll., Paderbor-nae 1920; ed. 2, 1923.

H. Van Laack, *institutionum theologiae fundamentalis repetitorium*, 2 voll., Romae 1921. Abbreviatio maioris operis *institutiones theologiae fundamentalis*, Romae 1910, quod tribus magnis constat voluminibus.

A. Michelit sch, *Elementa apologeticae sive theologiae fundamentalis*, ed. 2, Graecii et Viennae 1921; ed. 3, 1925.

I. Langan, *Apologetica*, Chicago 1921.

G. Monti, *L'apologetica scientifica della religione cattolica*, Torino 1922.

Aem. Dorsch, *institutiones theologiae fundamentalis*, 3 voll., Oeniponte 1926-1928; ed. 2, 1927-1930. Opus praeclarum.

G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, Paris 1928.

W. Pohl, *De vera religione quaestiones selectae*, Friburgi Br. 1928.

A. Legrand, *Apologétique chrétienne*, éd. 2, Namur 1929.

G. Rabeau, *Apologétique*, Paris 1930.

H. Diekmann, *De revelatione christiana tractatus philosophico-historici*, Friburgi Br. 1930. Opus praeclarum.

I. Brunsmann, *Lehrbuch der Apologetik*, 2 voll., Wien 1924-1926; ed. 2, 1930. Versio anglica, curante Preuss: *A handbook of fundamental theology*, 4 voll., St. Louis, Mo. 1928-1932.

B. Goebel, *Katholische Apologetik*, Friburgi i. Br. 1930.

Th. Pegues, *Propaedeutica thomistica ad sacram theologiam*, Augustae Taurinorum 1931.

I. Falcon, *La crédibilité du dogme catholique. Apologétique scientifique*, Lyon 1933.

A.-A. Goupil, *Apologétique*, Paris 1937.

M. Brillant et M. Nedoncelle (editores), *Apologétique*, Paris 1939; ed. 2, 1948.

A. Cotter, *Theologia fundamentalis*, Weston, Mass. 1940; ed. 2, 1948.

S. Tromp, *De revelatione christiana*, Romae 1930; ed. 2, 1932; ed. 3, 1934; ed. 4, 1937; ed. 5, 1945; ed. 6, 1950. Opus praeclarum, referens amplissimam bibliographiam, quae tamen vix excedit a. 1940.

J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Paris 1944; éd. 2, 1946.

C. F. Pauwels, *Apologetik*, Ruremonde 1948.

A. Lang, *Eundamentaltheologie*, 2 voll., München 1954, ed. 3, 1962.

S. Iragui, *Theologia fundamentalis*, Madrid, 1959.

J. Hasenfuss, *Glauben, aber varum? Fundamental Théologie, Apologetik*, Aschaffenburg 1963.

R. Latourelle, *Théologie de révélation*, Paris 1963.

Praeterea, plures prodierunt articuli in theologicis dictionariis et ephemeridibus, ex quibus paucos retulisse iuvabit:

L. Maisonneuve, «Apologétique», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1511-1580.—«Notes d'apologétique», *Etudes franciscaines*¹ octobre 1899; *Revue du clergé français* (1901) 641-646.

A. Gardeil, «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* II 1-2 (Paris 1907) 2201-2310.

A. de Poulpiquet, «Apologétique et théologie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* V (1911) 708-734.

X. M. Le Bachelet, «Apologétique. Apologie», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1925) I 189-251.

A. Michel, «Fondamentale ou générale (théologie)», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-1 (Paris 1947) 514-523.

Ceteri articuli indicantur in conspectibus bibliographicis variarum ephemeridum, v. g. *Année théologique* (1950) 133-161; *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1949) 53-68; (1959) 643 sqq.; *Recherches de science religieuse* (1955) 599-624; *Bulletin thomiste* per varia volumina, in sectione «Apologétique».

De methodo autem modernae apologeticae et de controversiis circa ipsam motis, sermo erit in proprio loco (n. 181-185), ubi de criteriis credibilitatis?

84. 6. SCIENTIFICA DEFINITIO APOLOGETICAE²

Ex superius dictis de definitione nominali ac vulgari huius disciplinae (n. 75 sq.) sequitur ipsam esse generaliter quandam defensionem (inde dicitur apologetica) fundamenti theologiae sive revelationis (inde dicitur fundamentalis), consistentem in probatione ipsius facti revelationis per evidentiam signorum. Iam ex his ipsis

¹ Interim confer:

Schwal m, M. B., «L'apologétique contemporaine», *Revue thomiste*, mai et juillet 1896, mars 1897.

Le Bachelet, X M., *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, Paris 1898.

Delhay e, A., «Jésus-Christ, raison de croire, selon les apologistes catholiques du xix^e siècle depuis l'époque de Lacordaire», *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1951) 5-29.

Labourdette, M., *Foi catholique et problèmes modernes*, Tournai 1953.

Gaboardi, A., «Teologia fondamentale. Il metodo apologetico», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 56-97 (in p. 97-103 additur a G. Oggioni excursus bibliographicus).

Thil s, G., *Orientations de la théologie*, Louvain 1958.

Dunas, N., «Les problèmes et le statut de l'apologétique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLIII (1959) 643-680.

² De hac re peculiariter agunt auctores infra citandi (n. 88), ubi de theologica indole apologeticae.

elementis colligenda venit scientifica definitio, quae nempe determinet propriam naturam et proprium obiectum huiusmodi disciplinae, et consequenter eius discrimen tum a philosophia, tum a theologia sive a reliqua parte theologiae. Apte igitur definitur: *Scientifica demonstratio credibilitatis revelationis*; cui, ad maiorem explicitationem obiecti, addi potest: *facta sub lumine rationis, directo a lumine ipsius revelationis* (strictius: *facta sub lumine revelationis, dirigente lumen rationis*, ut explicabitur infra).¹

Dicimus «*scientifica*» demonstratio, ut distinguamus apologeticam tum a scientia, nam, ut infra ostendetur, ipsa non est quaedam separata scientia, sed pars scientiae (est nempe aliquid scientificum, non scientia), tum ab arte, puta ab arte apologetica sive apologetica practica, qualiter exercetur in catechesi et praedicatione, qua nempe quis novit industrioso ac prudenti modo accommodare expositionem et defensionem fidei variis circumstantiis temporis, loci et praesertim subiecti, secundum istius mentis educationem, religiosam indo-

¹ In hac definitione, generaliter accepta et absque ulteriori determinatione, videntur convenire doctores, saltem moderni, quamvis ulterius inter se dissentiant, utrum haec disciplina pertineat potius ad philosophiam quam ad theologiam (de quo infra), et quamvis alii aliter ipsam definitionem formulent: Defensio rationalis divinae revelationis (Garrigou-Lagrange, Hervé, alii); demonstratio rationalis credibilitatis fidei (Goupil); doctrina de credibilitate subiecti theologiae et consequenter revelationis et revelatorum (Horvath); propugnatio revelationis credibilitatis in signis habitae (Yelle); iustificatio rationalis, methodica et scientifica, obligationis credendi (Lercher-Schlagenhaufen); scientia theologiae praevia, quae fundamenta fidei rationaliter demonstrat ut divinam revelationem credibilem esse probet (Parente).

In quibus et similibus expressionibus, eadem communis et essentialis nota proferatur, qua exhibetur proprium obiectum unde aliqua scientia vel disciplina specificatur, scilicet: rationalis inquisitio de credibilitate revelationis.

Ceterum, quidam auctores minus accurate loquuntur de proprio obiecto apologeticae, commiscentes aliquod extrinsecum et adiacens elementum, praecipue *conceptum credenditatis*, ad determinationem vel complementum ipsius conceptus credibilitatis. Ita Nicolau: «Obiectum apologeticae est etiam [i. e. praeter demonstrationem credibilitatis] demonstratio credenditatis sive obligationis credendi»; Lercher-Schlagenhaufen: «Obiectum formale quod... sunt motiva credibilitatis et credenditatis»; Tromp: «Theologia fundamentalis apologetica est disciplina theologica, qua fundamenta proxima fidei divinae i. e. credibilitas, credenditas et *appetibilitas* totius revelationis... demonstrantur et defenduntur».

Iamvero, proprium ac formale obiectum apologeticae est sola credibilitas revelationis; et in hoc probando sistit specificum eius munus atque intrinsecus finis. Credenditas vero, sive obligatio credendi, fluit ulterius ac necessario ex alia ratione, de qua occupatur tractatus de religione in genere, sive ethica de officiis circa Divinitatem, quae docet Deo esse oboediendum et credendum, si ipse aliquid nos directe doceat sive revelet. Unde credenditas revelationis in apologetica potest considerari tantum ut finis extrinsecus et ut conclusivum corollarium, apponendum in fine tractatus, quo nempe, iam statuta credibilitate revelationis, revocatur, ex ipso tractatu de religione, generalis obligatio oboediendi et credendi Deo, ac deducitur conclusio credenditatis factae revelationis, seu obligationis eam acceptandi. Appetibilitas vero revelationis pertinet potius ad motiva credibilitatis; ceterum, probata undecunque credibilitate revelationis, sequitur aliunde ipsa esse appetibilem, imo appetendam, seu credendam, ut dictum est.

lem et psychologiam dispositionem, eo fere modo quo scientia logica distinguitur ab arte syllogistica.¹ Dicimus «*demonstratio*», quae latius patet quam defensio; nam, ut notavimus supra (n. 77), finis et munus huius disciplinae non est tantum stricte apologeticum, seu negativum et defensivum contra adversarios, quamvis ab hoc fuerit haec disciplina secundum modernam scientificam formam provocata et nuncupata, sed etiam positivum ac constructivum, quatenus ostendit ipsis credentibus rationabile fundamentum suae fidei. In reliquis autem verbis definitionis proponitur *adaeqtatum obiectum* istiusmodi scientificae demonstrationis, scilicet obiectum materiale, seu ipsa revelatio generice spectata, obiectum formale quod, seu eius credibilitas,² et obiectum formale quo, seu lumen rationis sub directione ipsius luminis revelationis, ut explicabitur infra. Unde totale obiectum est revelatio, ut evidenter credibilis sub lumine rationis, subservienti ac directo a lumine revelationis. Ad cuius intelligentiam, explicandum est quid sit credibilitas et quomodo lumen rationis dirigatur a lumine revelationis.

85. *Obiectum formale quod* apologeticae, seu *credibilitas*, est unus ex duobus modis cognoscibilitatis sive evidentialis alicuius obiecti vel veritatis.

Evidentia enim nihil aliud est quam ipsa claritas sive intelligibilitas obiecti (in qua ulterius fundatur ipsa certitudo assensus), atque duplex est: alia nempe obiectiva sive intrinseca (evidentia veritatis), seu ipsius obiecti ontologica intelligibilitas, prout ex seipsa se manifestat intellectui (in qua fundatur sic dicta certitudo evidentialis); alia vero est extrinseca (*evidentia credibilitatis*) quae habetur quando non ipsum obiectum est manifestum intellectui sed sola eius credibilitas, seu intelligibilitas obiecti resultans ex evidentiali tum

¹De qua re confer S. Tromp, *De revelatione Christiana* (ed. 5, Romae 1945) 13-15, et M. Nicolau, *Introductio in theologiam* («Sacrae theologiae summa», auctoribus Hispanis Patribus S. J., vol. 1, Matriti 1950) 39 sq.; *Valores teológicos en la psicología de la conversión*, Granada 1943.

P. TIBERGHÉN, «La méthode apologétique», *Revue apologétique* LXIX (1939) 2-14r 21-30, reiecta apologetica rationali et abstracta, conatur ei substituere apologeticam practicam, seu, ut ait, «scientiam apostolatus», quae nempe docet modum convertendi incredulos et distinguitur, ut ait, ab arte apologetica, quae respicit ipsam conversionem. Quam opinionem crisi subicit M. D. Philippe, in *Bulletin thomiste* VI (1940-1942) 347-349.

²Ipsa S. Thomas utitur conceptu credibilitatis, distinguens inter id quod creditur fide et id quod tanquam credibile certa scientia videtur: «Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt. Uno modo, in speciali, et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo, in generali, scilicet *sub communi ratione credibilis*. Et sic sunt visa ab eo qui credit: non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentialiam signorum vel propter aliquid huiusmodi» (2-2, q. 1, a. 4, ad 2). Idem conceptus latet in his verbis Augustini: «Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum» (De praedest. sanet. 2. 5, ML 44.962).

facti testimonii tum auctoritatis testis, affirmantis aliquod obiectum seu veritatem (in qua evidentia fundatur certitudo fidei).¹

Prior illa evidentia movet intellectum ad assentiendum necessario et efficaciter, ita ut ipsa non tantum sit sufficiens fundamentum assensus certi sed etiam causa ipsius; altera vero evidentia credibilitatis non movet intellectum necessario et efficaciter (etsi praebeat illi sufficiens fundamentum ad rationabiliter assentiendum), cum obiectum, quod est intrinsecum eius motivum, non sit evidens sive intelligibile in se, ac ideo intellectus indiget externa voluntatis motione, qua posita, assentit assensu fidei (cf. 2-2, q. 1, a. 4). Cum evidentia credibilitatis obiecti resultet, ut diximus, ex «evidentia facti testimonii et auctoritatis testis, motiva sive rationes, quae hanc ipsam evidentiam testimonii et auctoritatis testis producant, dicuntur *criteria credibilitatis*, nam criterium generaliter dicitur medium ad diiudicandum de aliqua re.

Unde, cum dicimus credibilitatem revelationis esse proprium ac formale obiectum scientificae demonstrationis in qua hic tractatus consistit, sensus est quod apologetica tendit ad ostendendum, per evidentia criteria, extrinsecam evidentiam ipsius facti revelationis sive testimonii Dei, vel, si placet, evidentiam credibilitatis illius facti, seu evidenter credibile esse Deum locutum esse, prout apparet ex evidentibus criteriis vel signis (evidentia autem auctoritatis testis Hic probari non indiget, cum admissa Dei existentia eiusque infinita scientia ac veracitate, sequitur ipsum nec falli nec fallere posse).²

Quapropter tota huiusmodi scientifica demonstratio ad hoc tandem reducitur ut ratio credibilitatis attribuaturs revelationi, ope motivorum credibilitatis, ita ut revelatio sit subiectum propositionis, credibilitas sit praedicatum, et motiva credibilitatis sint principia ex quibus ea propositio (revelatio est credibilis) tanquam conclusio deducitur, ac fere in hunc modum exprimi potest: Revelatio (seu Deum locutum esse in praedicatione Christi, id testantis) obsig-

¹ Cave tamen ne confundas duas species evidentiae, quae cumulantur in ipsa evidentia credibilitatis, aut incaute resolvas ipsam fidem supernaturalem in rationalem evidentiam credibilitatis. Etenim, primo habetur evidentia facti testimonii et auctoritatis testis, et haec est vel esse potest evidentia intrinseca veritatis; secundo, sequitur et in ea fundatur evidentia credibilitatis de ipso facto divinae revelationis, et haec est extrinseca evidentia credibilitatis; tertio, sequitur, si voluntas obtemperat motui gratiae et Deus infundit fidem, supernaturalis certitudo propria ipsius fidei, quae praeparatur quidem a praecedenti evidentia credibilitatis, tanquam ab extrinseco requisito, sed non in ea proprie et formaliter fundatur, sed in sola auctoritate Dei revelantis.

² Quoad difficilem conceptum huiusmodi credibilitatis eiusque evolutionem ac discrimen apud theologos, inde a medio aevo, confer G. de Broglie, «La vraie notion thomiste des 'praeambula fidei'», *Gregorianum* XXXIV (1953) 347-362, et R. Aubert, «Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du xiii^e siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique* XXXIX (1943) 29-99; «Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes (éd. 2, Louvain 1950) 60-71, 226-264, 393-450, 648-688, 737-757.

nata est evidentibus criteriis interventus divini, seu miraculis et prophetiis. Atqui, quod huiusmodi evidentibus criteriis obsignatur¹ est evidenter credibile. Ergo revelatio est evidenter credibilis.

86. Quod autem attinet *obiectum formale quo*, hoc nequit esse directe et simpliciter lumen revelationis, etiam virtualis, eo nempe modo quo hoc lumen influit in deducendas conclusiones theologicas stricte dictas, sed est *lumen rationis ut adiunctum lumeni revelationis*, vel melius, lumen revelationis ut peculiari modo sibi adiungens lumen rationis et eo utens.

Id patet tum ex eo quod agitur de probanda credibilitate revelationis modo quodam rationali seu ex ipsis principiis philosophicis et historicis, tum ex eo quod secus committeretur circulus vitiosus, probando revelationem per ipsam revelationem, sicut si in criterio-logia probaretur valor primorum principiorum rationis ex ipsis primis principiis. Attamen, in hac ipsa rationali demonstratione credibilitatis revelationis, lumen rationis nequit procedere nisi sub directo, positivo et intrinseco influxu ipsius luminis revelationis. Idque ob duplicem causam.

Primo nempe, ratione materiae seu obiecti materialis demonstrationis, quod est intrinsece supernaturale, seu ipsius revelationis, etsi attingatur sub extrinseco quodam aspectu credibilitatis. Unde ex hac parte nequit invocari paritas cum theodicea, quae, utpote respiciens obiectum naturale ac rationale, seu Deum sub communi ratione entis, manet secundum se scientia autonoma, nec respicitur a fide nisi tanquam a regula negativa cui contradicere non potest; nisi aliunde et ipsa de facto assumatur a theologia ac theologalis fiat (ut infra dicetur). *Secundo*, ratione finis, quem apologetica prosequitur, et mediorum, quae adhibet. Nam in hoc demonstrativo ac defensivo munere, ratio subservit fidei, quae eam in suum subsidium appellat, eique finem, obiectum et media sui muneris praesignat, tradendo per Magisterium Ecclesiae genuinas notiones fidei, revelationis et ordinis supernaturalis,

¹ Ex hoc autem non sequitur ipsam fidem, qua subinde revelatio et ipsum factum revelationis creditur, resolvi in syllogismum rationis. Nam conclusio non est: ergo revelatio creditur, sed: ergo revelatio est credibilis, quae quidem credibilitas est extrinseca ipsi fidei. Unde in sequenti syllogismo conditionali: «Si Deus dicit se esse trinum, est trinus. Atqui Deus dicit se esse trinum. Ergo est trinus», ita distinguenda est tum maior tum conclusio, ut sequatur Deum esse trinum, non ut in se et obiective, ac si esset scitus, sed ut in ipso Dei testimonio, seu ut quid credibile, ita ut sensus sit: Si Deus dicit se esse trinum, credibile est Deum esse trinum. Quod est praecise obiectum demonstrationis apologeticae, de quo loquimur.

quas defendere debet, et indicando efficacia motiva, quibus credibilitatem revelationis rationaliter demonstret, miracula scilicet et prophetias, quae ceteroquin pertinent etiam ad ordinem supernaturalem et quorum probativam rationalem efficaciam ipse Deus revelavit, ut patet ex declarationibus ipsius Christi, suam praedicationem miraculis confirmantis.

87. Ex quibus sequitur apologetam non posse suam inquisitionem incipere cum positivo ac systematico dubio de fide, ut subinde procedat ad illud dissipandum.¹ Nec etiam posse praescindere a fide, seu a praefata intrinseca directione luminis revelationis, quamvis, ea supposita, procedere possit ac debeat ex solo lumine rationis in sua demonstratione nec huic rationes auctoritatis indebite commiscere. Nec etiam posse abstrahere a Magisterio Ecclesiae, quod ei praebet ipsa principia fidei et supradictas connexas notiones ordinis supernaturalis, eique viam ostendit.² Imo nec posse procedere sine ipsa subiectiva fide, cum nequeat defendere quod non habet, ita ut, sicut sine fide non habetur vera theologia, seu scientia ex fide procedens (cf. supra, n. 48), ita pariter sine fide non datur vera apologetica, seu scientifica defensio fidei; nec inde sequitur frustraneam esse apologeticam ad finem conversionis, nam non ipse qui convertitur apologeticam facit sed subit, et sub influxu catholici apologetae iudicium credibilitatis emittit, quod ad fidem disponit.

Inepte autem obiceretur in his omnibus implicari circulum vitiosum. Nam aliud est argumentari directe ex ipsa revelatione ad probandam eiusdem credibilitatem (in quo esset circulus vitiosus) et aliud argumentari ex ratione sub positivo ductu revelationis: nihil enim refert undenam notiones et motiva argumentationis acceperim, dummodo in argumentando ex principiis rationis processerim.

88. *Ex dictis resolvi potest controversa quaestio, tangens ipsam naturam huius disciplinae, utrum nempe apologetica pertineat proprie ad theologiam, an ab ea distinguatur* (quantumvis ad eam saltem extrinsece ordinetur ac intime coniungatur, ut omnes admittere videntur). Et praecipua ratio difficultatis provenit ex eius obiecto formali quo, quod dici solet esse lumen rationis sub ductu luminis revelationis; nam, qua parte agitur de lumine rationis videtur apologetica non pertinere ad theologiam quae procedit ex alio lumine revelationis, et qua parte invocatur ductus luminis revelationis, videtur ipsa pertinere ad theologiam, saltem reductive.

¹ Contraria *Georgii Hermes* sententia damnata est a *Gregorio XVI* a. 1835, utpote quae ponit «dubium positivum tanquam basim omnis theologicae inquisitionis» (Denz. 2738), et iterum ac solemniter a *Cone. Vaticano I*: «Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: an. s.» (Denz. 3036).

² *Cone. Vaticanum I*: «Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita» (Denz. 3013).

Hinc duplex proposita est principalis sententia, et in utraque aliqui iterum ambigue distinguunt.

Prima sententia docet apologeticum non pertinere proprie ad theologiam, imo *ab ea specificè distingui*. In hac sententia quidam simpliciter reducunt apologeticam ad *philosophiam*, eo quod eius formale obiectum est credibilitas revelationis probata sub lumine rationis, et directio luminis revelationis est quid extrinsecum et adiacens; ita praecipue De Poulpiquet,¹ Le Bachelet,² Dieckmann,³ Van Hove⁴ et Van der Meersch.⁵ Alii vero, nolentes apologeticam simpliciter reducere ad philosophiam, ob eius connexionem cum theologia et aliquam directionem luminis revelationis, dicunt eam esse quandam *scientiam autonomam sui generis*, mediam inter philosophiam et theologiam, accedentem ad primam ex parte obiecti formalis, quod est lumen rationis, et ad alteram, ex parte finis, qui est defensio revelationis; ita praecipue J. V. De Groot,⁶ Aem. Dorch⁷ et A.-A. Goupil.⁸ Ceterum, si quis ultra modum urgeret existentiam cuiusdam philosophiae typice christianae (cf. supra, n. 66), facile inclinabit ad illi attribuendum munus ipsum apologeticum.

Secunda sententia docet apologeticam pertinere proprie ad *theologiam*, veluti eius partem, eo quod, non obstante suo formali obiecto seu lumine rationis, procedit tamen sub ductu luminis revelationis, modo supra explicato (n. 86), et ratio est duplex communis tum materiae (seu revelationis) tum finis atque mediorum (seu defensionis revelationis per miracula et prophetias), quae quidem sufficiens est ad trahendam apologeticam in campum theologiae, non obstante praefato distincto obiecto luminis rationis. Sub hac generali explicatione, haec sententia est longe communior inter classicos saltem theologos, praecipue modernos; eam tenent inter alios:⁹ Maisonneuve qui

¹ *Op. cit.* (supra, in n. 83) 499-534.

² *Art. cit.* (supra, in n. 83) 227.

³ *Op. cit.* (supra, in n. 83), n. 65-70.

⁴ In *Collectanea Mechliniensia*, ian. 1928.

⁵ *Tractatus de Deo Uno et Trino* (ed. 2, Brugis 1928) 4 sq.: «Tenendum est apologeticam esse realiter et adaequate, ac saltem specificè, distinctam a theologia. Etenim in apologetica obiectum formale quod et obiectum formale quo sunt diversa ac in theologia... iamvero indubium est scientiam in qua formale obiectum sub quo attingitur suum cognoscibile est lumen naturalis rationis esse realiter, adaequate et saltem specificè [i. e. sin minus generice] diversam a scientia in qua formale obiectum, sub quo attingitur suum cognoscibile, est divina revelatio, h. e. lumen supernaturale, prorsus indebitum naturali intellectui».

⁶ *Summa apologetica de Ecclesia* (ed. 3, Ratisbonae 1906) 4.

⁷ *Institutiones theologiae fundamentalis* I (ed. 2-3, Oeniponte 1930) 38 sq.: «Stat igitur fundamentalis media inter theologiam et scientias naturales tanquam disciplina sui generis».

⁸ *Apologétique* (Paris 1937) 4 sq.

⁹ Iam Ioannes a S. Thoma essentialiter indicaverat, exhibens ipsam principalem rationem: «Theologia, cum sit sapientia, potest reflectere supra sua principia defendendo et explicando illa, sicut facit metaphysica respectu suorum principiorum: unde etiam theologus in se ipso potest evidentiam hanc credibilitatis ostendere; licet enim procedat ex praemissis de fide, et consequenter supponat credibilitatem de illa in subiecto: potest

cam sat distincte indicavit,^{*} Gardeil qui primus eam expolivit,² Michel qui aliquam determinationem ei addidit,³ Garrigou-Lagrange qui fusius eam determinavit et explicavit,⁴ Hugon, Schultes, Hervé, Poschmann,⁵ Journet,⁶ Horvath,⁷ Tromp, Liégé,⁸ Nicolau, Stirnimann,⁹ Guérard des Lauriers,¹⁰ Dunas.¹¹

89. Nihilominus, attente consideranti *duplex apparet notabile discrimen inter bos auctores*, utut adhibentes easdem expressiones et eadem argumenta. Primum in eo est quod plures, ut Gardeil,¹² Michel, Hugon, Poschmann, Nicolau, Guérard des Lauriers, praeter praefatam «theologiam apologeticam» admittunt etiam possibilitatem alicuius «scientiae apologeticae» mere rationalis (seu philosophico-historicae) ac specificè distinctae et separatae a theologia, quae proinde habeat suum rationalem valorem (saltem probabilitatis) ostendendi ac defendendi credibilitatem revelationis; quae quidem apologetica scientia, cum assumitur a theologia sub directione luminis revelationis, fit theologia apologetica. Aliud discrimen in eo est quod quamplures assignant, ut obiectum formale quo apologeticae, directe ipsum lumen rationis, cui veluti ab extrinseco addunt directionem luminis revelationis, et ex hac sola extrinseca, utut intima, dependentia, putant salvare in apologetica rationem verae partis theologiae, ita exhibentes hybridam quandam disciplinam, quae vere et proprie pertineret ad scientiam theologicam et tamen haberet diversum obiectum formale; alii vero, ut Gardeil, Garrigou-Lagrange (etsi paulo ambigue in sua expressione) et clarius Michel, Guérard des Lauriers et Dunas, docent apologeticam habere idem obiectum formale ac theologiam, utpote quae ratiocinatur sub ductu luminis fidei.¹³

tamen amplius illam ostendere *adiungendo praemissis de fide aliqua alia principia naturaliter nota*, vel per experientiam, et sic probare credibilitatem» (I« 1 p., q. 1, disp. 2, a. 12, n. 4).

¹ Art. cit. (supra, in n. 83) 1512 sq.

² *La crédibilité et l'apologétique* (Paris 1908) 172-188; cf. éd. 2, a. 1912, p. 246-251.

³ Art. cit. (supra, in n. 83) 518 sq.

⁴ Op. cit. (supra, in n. 83) I 2-4, 52-65. Scribit: «Theologia, prout est scientia suprema seu sapientia, extensione fit Apologetica et obiectum proprium Apologeticae pertinet ad obiectum extensivum S. Theologiae, quae ut scientia fidei defendit fundamenta fidei, et in hoc opere utitur lumine rationis naturalis prout subservit fidei. Proinde Apologetica et S. Theologia non sunt habitus scientifici! specificè distincti, sed S. Theologia extensione fit Apologetica, sicut intellectus speculativus extensione fit practicus (I, q. 79, a. 11), vel sicut Metaphysica, quae est de ente, extensive vel resolute fit critica, quae est de valore ontologico cognitionis nostrae naturalis».

⁵ *Der wissenschaftliche Charakter der katbolischen Théologie*, Breslau 1932.

⁶ *Introduction à la théologie* (Paris 1947) 143-146.

⁷ Op. cit. (supra, in n. 83) 18-25.—«Der wissenschaftcharakter der katholischen Théologie», *Divus Thomas* (Freiburg) XXV (1947) 29-52, 177-191, 395-408.

^{*} Art. cit. (supra, in n. 75) 53-68.

⁹ «Glaubwürdigkeit und Fundamentaltheologie», *Divus Thomas* (Freiburg) XXX (1952) 27-32.—«Fragen zur Fundamentaltheologie», *Treiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie* I (1954) 211-217.

¹⁰ *Dimensions de la foi* (Paris 1952) II 271-275.

¹¹ Art. cit. (supra, in n. 75) 673-680.

¹² Op. nuper cit. 158-171, 182-184.

¹³ Dunas: «Dire que la théologie apologétique est une fonction et une partie de la théologie bien que son objet formel soit autre, n'est-ce pas oublier que rien n'est plus

Et haec quidem est nobis *vera sententia*, quae tamen indiget ulterius determinari vel explicari, quod attinet hoc praecisum punctum, in quo 'st cardo totius quaestionis et principium totius solutionis huiusmodi controversiae, quod scilicet, ideo apologetica est vera pars theologiae ac pertinet formaliter (nec tantum reductive, ut quidam melliflue dicunt) ad ipsam theologiam, quia *habet idem obiectum formale ac tota theologia*.

Iamvero, ea commoda expressio, currenter ab auctoribus adhibita, iuxta quam obiectum formale quo apologeticae est «lumen rationis sub directione luminis revelationis», est satis ambigua, utpote quae ansam praebeat tum confusions conceptuum apud ipsos defensores theologiae indolis apologeticae, tum irrefutabili obiectioni adversariorum de specifica distinctione scientiarum quae habent diversum obiectum formale (cf. supra, n. 88). Quapropter ea expressio in hanc alteram mutanda est, inversis eius membris: obiectum formale quo apologeticae est, sicut pro reliqua theologia, «*lumen ipsum revelationis, ut dirigens lumen rationis*», eoque utens, ad statuendam credibilitatem ipsorum principiorum theologiae.

Ut diximus supra (n. 40, 44), obiectum formale quo theologiae est lumen revelationis virtualis et obiectum formale quod est ratio Deitatis; idem ergo duplex obiectum suo modo verificari debet in apologetica, ut vere dici possit pars theologiae. Diximus praeterea (n. 62), theologiam, *utpote sapientiam* (qua ipsa ratio scientiae specificatur), non habentem nempe supra se aliam disciplinam quae possit eius principia defendere et explicare, ad hoc ipsum munus necessario sese extendere, ita ut revelatio illa virtualis, quae est eius obiectum formale quo, intelligenda sit non solum de stricte dicta illatione conclusionum ex revelatione (quod est specificum munus theologiae, formaliter ut est scientia), sed etiam ac generalius de quolibet discursivo rationis processu circa revelationem, sive nempe stricte illativo ex revelatione, sive etiam declarativo ac defensive ipsius revelationis.

Iamvero, hic alter rationis processus fit partialiter per apologeticam, quae proinde nihil aliud est quam *potentialis pars theologiae*, in qua nempe idem ac simplex habitus theologicus exercet tantummodo munus suum declarativum ac defensivum suorum principiorum sub sola ratione credibilitatis eorum, ita ut eius *obiectum formale quod* sit ipsa Deitas, non quomodolibet, sed ut revelans sive ut credibiliter revelans, et eius *obiectum formale quo* sit revelatio virtualis, seu *discursus rationis circa Deitatem ut credibiliter revelantem*. Cum autem dicitur obiectum formale quod esse credibilitatem, id non signat formalitatem simpliciter specificantem, seu novam scientiam constituentem, sed distinguentem partem unam ab aliis partibus eiusdem scientiae.

90. Non aliud igitur est apologetica quam unus peculiaris casus usus rationis sub lumine revelationis, ac ideo necessario pertinet ad theologiam, cuius tota essentia et intégrale munus consistit in processu rationis circa revelationem, ac ideo sub lumine revelationis (sub revelatione, ut dicitur, vir-

tuali, indeterminate accepta), in quo nempe processu, elementum principale, seu revelatio, utitur, in obiectivo ordine cognitionis, actu rationis ad instar cuiusdam instrumenti. Huiusmodi autem essentielle munus dupliciter theologia explet, sive nempe circa virtuale contentum principiorum revelatorum, illud explicando per proprie dictas conclusiones (quod est proprium munus scientiae qua talis, quodque dicitur fieri sub lumine revelationis virtualis, strictius acceptae), sive circa formale ipsum contentum illorum, cum nulla adsit superior scientia quae id absolvere possit (quod quidem est proprium munus sapientiae qua talis). Et hoc iterum dupliciter agit, sive nempe explicando plenum sensum principiorum per syllogismos mere expositivos, nec non per illorum ad invicem comparisonem et per aptiorem eorundem formulationem (ad quod etiam ac peculiariter inservit theologia positiva, ut diximus supra, n. 71), sive defendendo principia contra negantes. Ad hoc igitur explicativum ac defensivum munus theologiae, prout est sapientia, pertinet apologetica, quatenus tamen illud restringit ad peculiare (ac pro tanto formale) obiectum, quod est credibilitas principiorum.

Nec proinde refert quod apologetica procedat etiam sub lumine rationis, utendo nempe philosophicis principiis et argumentis atque credibilitatem revelationis modo rationali ostendendo; nam lumen rationis id agit *tanquam instrumentum ipsius luminis revelationis*, nec proprie rationalem ac naturalem credibilitatem, sed credibilitatem rei supernaturalis rationali modo ostendit.

Idque ulterius manifestum facit comparatio apologeticae tum cum veritatibus naturalis philosophiae (theodiceae et ethicae) tum cum theologia positiva quae rationali processu et historico-criticis principiis expletur. In triplici enim hoc casu agitur, etsi disparato modo, de *eodem generali munere sapientiae theologiae*, quae utitur ipso processu rationis, inferiorum scientiarum elementa et argumenta ad se trahens ac formaliter theologalia reddens. Sic tractatus de Deo Uno, qui secundum se et sub solo lumine rationis expletus, est vera et autonoma scientia philosophica, non dependens a fide et a theologia, nisi ut a regula negativa cui contradicere non potest, cum tamen assumitur a theologia eique integre incorporatur, evadit formaliter theologicus et sub lumine iam revelationis procedit, quamquam adhuc retineat eandem structuram rationalis argumentationis (cf. supra, n. 66). Sic pariter scientia historico-critica, quae in naturali ordine propriis legibus ac methodo gaudet et sub solo rationis lumine procedit, cum assumitur a theologia ad explicanda ipsius principia, formaliter theologalis evadit et positiva theologia nuncupatur, nihil amittens de sua rationali indole sed lumen superius accipiens, quo ad altius finem et obiectum dirigitur. A fortiori ergo idem dicendum est de apologetica, quae aliunde, extra ambitum revelationis, nec propriam aliquam scientiam, sicut theodicea, constituere potest, cum non respiciat, sicut illa, aliquod obiectum naturale, sed ipsam supernaturalem revelationem in sua credibilitate,¹ neque hoc ipsum obiectum respicit sub solo respectu demonstrativo et explicativo, sicut theologia positiva respicit principia theologiae, sed etiam ac praecipue sub aspectu defensivo, qui manifeste

¹ Cf. 2-2, q. 1, a. 4, ad 2, supra cir. in n. 84; ibid., ad 3; a. 5, ad 1; q. 2, a. 3, ad 2.

pertinet ad eandem demonstrativam scientiam, tanquam eius necessaria et homogenea extensio.

Ubi sedulo notandum est duplex *discrimen apologeticae a theologia positiva*. Apologetica scilicet assumit, pro particulari ac immediato suo obiecto, principia theologiae non qualitercumque, sicut theologia positiva, sed sub solo aspectu credibilitatis eorum. Praeterea, ea principia considerat non singillatim, tanquam particulares veritates revelatas, sicut theologia positiva quae propterea pervagatur per varios tractatus theologicos, sed sub communi ratione revelationis, ita ut sit quaedam generalis, ac pro tanto fundamentalis¹ illorum explicatio ac defensio, et sub his titulis initialem locum totius theologiae merito sibi usurpet. Ceterum, credibilitas revelationis est aliunde etiam aliquis articulus fidei, propositus ab Ecclesiae Magisterio in Cone. Vaticano I (cf. supra, n. 77, 87), circa quem proinde scientia theologica exercere potest ipsum supradictum munus deducendi proprie dictas conclusiones; sed, sic considerata, non amplius pertinet ad theologiam fundamentalem sive apologeticam, sed ad ipsam theologiam specialem ac formalem, ac proinde inepte quidam theologi ex hac praecipue ratione theologicum characterem apologeticae probare contendunt.

91. 7. METHODUS APOLOGETICAE¹

Solent hic auctores cumulare quamplures ac confusivas divisiones methodi apologeticae, quarum sensus non est valde clarus ac determinatus et iuxta ipsam vocum elasticitatem vario modo intelligi potest; ita sermo est de methodo inductiva et deductiva, analytica et synthetica, historica et philosophica, practica et theoretica¹ obiectiva et subiectiva, regressiva et progressiva, et alia id genus.

Ut diximus supra, agentes de methodo theologiae in genere (n. 67), methodus, sive ordinata ratio inquisitionis, desumi debet ex ipso obiecto et fine scientiae, et iuxta haec elementa methodum ibidem divisimus in expositoriam et argumentativam, et hanc in polemicam et doctrinalem, et hanc iterum in positivam et systematicam, et hanc in inductivam et deductivam. Quae omnia applicari possunt ad apologeticam, attento eius formali obiecto ac fine, seu credibilitate revelationis, scientifice probanda ac defendenda ex certis criteriis sive motivis. Prout enim est scientifica disciplina, eius methodus non est expositoria (sicut in apologetica practica), sed *argumentât*TM*a*; prout intendit credibilitatem tum defendere tum probare, methodus est simul *polemica et doctrinalis*; prout agit de quodam facto, seu revelationis christianae, methodus est positiva

¹ De hac peculiariter agunt iidem auctores de quibus supra (n. 88). Ceterum, generalis quaestio de methodo solet agitari praecipue occasione quaestionis de ratione et valore methodi subiectivae sive immanendae, ac ideo bibliographia complebitur infra, n. 179, ubi de illa quaestione.

sive *historica*; prout huiusmodi facti credibilitatem ostendit ex certis criteriis, inducendo etiam generales notiones revelationis et supernaturalitatis, secundum istarum possibilitatem et cognoscibilitatem, methodus est *systematica* (theoretica, philosophica), et quidem tum *inductiva* tum *deductiva*.

Ex parte praefatorum criteriorum ulterius distingui potest cum quibusdam methodus *obiectiva* sive externa (quae utitur externis signis miraculi et prophetiae et a quibusdam vocatur methodus rationalis), methodus *subiectiva* sive interna (quae utitur praecipue internis signis psychologicis et a quibusdam paulo exaggerate appellatur methodus immanentiae)¹ et *methodus integratis* (quae utitur utrisque et a quibusdam apologetica integralis nuncupatur). Et quidem, etsi ab omnibus necessitas, utriusque methodi agnoscatur, satis acriter a modernis, controvertitur de valore, imo de praelatione, alterius ac subiectivae methodi, saltem ad finem conversionis et praecipue in moderna aetate; de qua re sermo erit in proprio loco, ubi de criteriis adhibendis.

Ex parte dispositionis materiae (quod quidem pertinet potius ad divisionem tractatus), distinguitur methodus *historico-theoretica* et methodus *theoretico-historica*, prout in apologetica prius agitur de facto revelationis credibiliter ostenso et subinde de theoria revelationis eiusque credibilitatis sive cognoscibilitatis, aut inverso ordine proceditur. Item, quod attinet ipsum, factum revelationis, praefata methodus historica dividitur in *progressivam* (strictius historicam, chronologicam; demonstrationem christianam) et *retrogressivam* (analyticam; demonstrationem catholicam), prout descenditur ab origine, seu ab examine vitae Christi, ad praesentem statum revelationis in Ecclesia, vel e converso per viam analyticam ascenditur a consideratione Ecclesiae ad originem revelationis in Christo.

Ut patet, omnes istae divisiones suum valorem ac sensum habent, dummodo cum grano salis intelligantur nec una prae alia exclusive apologeticae attribuaturs aut indebite extollatur. Praecipua autem nota, quae in omnibus his methodis emergit et sub qua omnes coadunari debent, est copulata *methodus polemico historico-doctrinalis*, cuius primum elementum refertur ad peculiarem finem apologeticae, alterum ad eius obiectum materiale, seu factum revelationis, tertium ad eius obiectum formale, quod est credibilitas illius facti, evidentibus signis scientificè et rationaliter ostensa.

¹ Hanc methodum, praevalenter subiectivam, quidam ulterius multipliciter subdividunt in *aestheticam* (motiva aestetica christianismi), *scientifico-empiricam* (congruentia fidei christianae cum scientiis profanis), *historico religiosam* (comparatio christianismi cum aliis religionibus eiusque superioritas), *psychologico-moralem* (utilitas et necessitas christianismi ad vitam moralem individui, familiae et societatis), *immanentiae* (nexus cuiusdam strictae exigentiae naturae humanae relate ad religionem revelatam). Ceterum, haec omnia respiciunt quaestionem de variis criteriis eorumque valore, de qua dicemus in proprio loco.

92. 8. DIVISIO APOLOGETICAE

Ut notavimus supra, agentes de divisione theologiae in genere (n. 73), divisio alicuius scientiae, vel disciplinae scientificae, desumitur ex parte obiecti, attendendo ad fundamentum, in ipso obiecto repositum, iuxta quod divisio petitur ac praefertur. Essentialis autem ac per se divisio, puta in partes integrantes, ex essentiali obiecti consideratione sumi debet. Proprium autem apologeticae obiectum est revelatio ut credibilis; ex quo sequitur logica divisio apologeticae in duas partes, alteram *de revelatione* et alteram *de eius credibilitate*. Cum tamen agatur *de revelatione in concreto*, seu de facto revelationis eiusque credibilitate, et haec non possit praescindere ab ipsa *abstracta consideratione* revelationis et credibilitatis secundum se spectatae, legitimum fundamentum ulterioris divisionis inducitur; et quia abstracta consideratio logice necnon didactice praecedere debet concretam considerationem, quam ipsa illuminat ac praeparat, ideo sequenti modo hunc tractatum dividimus, prementes ceteroquin generalia divisionis lineamenta, quae communiter in classicis operibus et manualibus traduntur: Caput I. De *essentia revelationis* (Apologetica theórica): art. 1. De ipsa *revelatione*; art. 2. De *credibilitate* revelationis. Caput 2. De *existentia revelationis* (Apologetica practica): art. 1. De ipso *facto* revelationis; art. 2. De *credibilitate* facti revelationis.

93. Ut notavimus supra (n. 75), *tractatus De locis theologicis*, etiam quoad primam sui partem quae agit proprie de fontibus revelationis, non pertinet ad apologeticam ac ideo immerito a quibusdam illi admiscetur, tanquam altera sive methodologica pars illius, cum non sit tractatus apologeticus sed dogmaticus, etsi sub quadam peculiari ratione dici possit pertinere ad theologiam fundamentalem, tanquam quaedam dialectica theologica, specificè distincta a critica theologica quae est pars ipsius apologeticae (in supradic-

‡ Nonnisi unus vel valter a communi ordine recedit, attendens potius ad practicas vel didacticas rationes. Ita Aem. Yelle, cuius non pigeat salebrosam hanc nec prorsus ineptam audire observationem: «Nobis... non multum placet illa methodus quae anteponit partem theoreticam parte historica... Illa methodus nobis videtur honori nimis esse rationalistis quibusdam et semirationalistis, quorum objectionibus sic aptatur... Prima nostra obiectio provenit ex eo quod *videtur illa via carere sensu facti historici* et insuper obiectivitate scientifica, 'ab actu nempe ad posse valet illatio'. Nostra igitur dissensio eruitur ex hoc quod omnes illae considerationes et discussiones rationis sunt inanes et vacuae, nisi factum praesupponatur et factum iam datum eas iustificat... Secundo, *contra prudentem pedagogiam* nobis videtur peccare illa methodus. Scientia Apologetica seminaristis, et postea fidelibus praesertim dirigitur. Exinde fabulosa eis videtur via quae fingit eos non habere fidem ut ducerentur ad illam fidem quam iam possident... Ubi iam factum [reveladonis] accipitur, non immorandum est insuper possibilitatem, convenientiam et necessitatem facti: *si illae quaestiones agitantur, ponuntur a ratione post factum et sic debent tractari*» (*Apologetica* [Montréal 1945] 328 sq.).

to art. 2 de credibilitate revelationis theoretice spectatae). Pariter ad apologeticam non pertinet tractatio de sic dictis *praeambulis fidei*,¹ seu de illis veritatibus quae statuuntur praecipue in naturalibus scientiis theodiceae et ethicae (nominatim de existentia, providentia, scientia et veracitate Dei et de natura atque officiis religionis in genere sive naturalis) et a fortiori de aliis veritatibus, quae sub eodem communi praeambulorum nomine vocitari solent, ut sunt: vera notio legis naturalis, cuius applicatio potest a Deo in particulari casu suspendi (ex ethica), libertas humana ex qua regitur iudicium credibilitatis (ex psychologia), notio de analogia entis, qua negata, Deus nequit quidquam de seipso revelare (ex philosophia), obiectivus valor cognitionis humanae (ex critica), historica authenticitas ac veritas Scripturae tanquam libri fide humana digni (ex historia biblica), vera notio fidei eiusque relatio ad rationem (ex theologia morali de virtutibus infusis). Haec omnia utilia utique ac necessaria sunt, utpote absolute praerequisita ac pro tanto remota praeambula, sed ad rem non pertinent et extra locum huc adducuntur, nisi velimus apologeticam convertere in quandam hybridam religiosam pantologiam et encyclopediam, in qua sub tot extraneis elementis haec nostra disciplina oneretur ac suffocetur. Etiam brevior ille tractatus de religione in genere, qui, ob suam cum revelatione intimiorem coniunctionem, in variis manualibus praeponi solet, superfluus omnino videtur, utpote qui expeditum cursum scientiae apologeticae in sua longa ac difficili via, tanquam onerosa sarcina, impedit ac retardat.

Quidam agitant etiam *quaestionem de loco huius tractatus*, utrum nempe praeponendus an postponendus sit toti theologiae. Et quidem, quod attinet alteram eius ac historicam partem, facilius apparet convenientia illam praepo-
nendi theologiae, quippe quae dirigitur ad rationalem ostensionem credibilitatis, quae est rationale quoddam fundamentum principiorum fidei, unde theologia procedit. Difficilius vero idipsum diceretur de priori ac criteriologica eius parte, tum quia subtiles notiones de revelatione et ordine supernatural! pendent ex tractatibus de elevatione hominis et de gratia, tum quia reflexio critica super ipsa scientiae principia est aliquid difficile ac consequens ipsam scientiam, ut patet de criteriologia philosophica per respectum ad metaphysicam. Nihilominus, quamvis completior tractatio et profundior intellectio eorum quae in apologetica traduntur, nequeat obtineri nisi in fine totius

¹ Distinguas inter *praeambula fidei*, *fundamenta fidei* et *principia fidei*. *Praeambula fidei* sunt veritates naturaliter cognoscibiles, praecipue de ipso Deo, quae praesupponuntur a revelatione, imo imbibuntur in veritatibus revelatis (sicut existentia Dei unius praesupponitur et imbibitur in revelata existentia Dei trini); quidam tamen eas veritates naturales dicunt praeambula fidei, quatenus praesupponuntur iudicio credibilitatis facti revelationis, sed minus recte. *Fundamenta fidei* proprie sunt tum ipsa revelatio, quatenus est obiectum fidei, tum auctoritas Dei revelantis, quae est obiectum formale fidei; minus proprie tamen dicitur fundamentum fidei ipsa credibilitas fidei, quatenus rationaliter ostensa, ac ideo apologetica dicitur theologia fundamentalis (cf. supra, n. 77). *Principia fidei* sunt ipsae veritates revelatae, prout sunt principia scientiae theologicae.

G. de Broglie, «La vraie notion thomiste des praeambula fidei», *Gregorianum* XXXIV (1953) 341-389, ostendit sensum expressionis «praeambula fidei» in S. Thoma et indebitam evolutionem ac mutationem sensus apud modernos theologos sub influxu Cartesianismi.

cursus theologia, ac ideo pro opportunitate a mentibus excultioribus apologetica iterato ac utillime tunc exagitaretur, nemo est qui non videat didacticam utilitatem eam integraliter, utut summaria ac proportionata ratione, exhibendi in ipso initio theologiae. Et de facto, nemo ex illis auctoribus qui de hac re conquesti sunt, apologeticam in fine theologiae, aut in quolibet alio loco intra ipsam, collocare attentavit.

CAPUT I. DE ESSENTIA REVELATIONIS

{*Apologetica theoric*Y

94. Haec prima ac theorica pars apologeticae agit de essentia revelationis, vel largius de his quae pertinent ad revelationem abstracte et secundum se spectatam, adeoque tum de eius notione, quae proprius pertinet ad quaestionem de essentia, tum de eius possibilitate, convenientia ac necessitate, et cognoscibilitate seu credibilitate, quae quaestiones, etsi currant in solo ordine ideali, signant pontem inter essentiam et existentiam sive factum ipsum revelationis. Sub aspectu stricte apologetico (nam, ut notavimus supra, hic tractatus habet etiam aspectum et finem instructivum et informativum), hic res agitur praecipue cum rationalismo philosophico, qui, sub variis suis divisionibus ac theoriis, negat ipsam possibilitatem ordinis supernaturalis vel saltem eius cognoscibilitatem. Cum hic tractatus, etiam sub aspectu apologetico quo contendit contra praefatos adversarios defendere credibilitatem revelationis, necessario procedere debeat sub immediato directivo influxu luminis revelationis, iugiter attendendum est ad notiones et affirmationes traditas a Magisterio Ecclesiae, cui explicatio revelationis a Deo commissa est, easque modo rationali comparare cum parallelis notionibus et affirmationibus rationalistarum.

Praesens caput dividitur in *duos articulos*, alterum de ipsa *revelatione* et alterum de eius *credibilitate* sive cognoscibilitate; quorum primum refertur ad materiale obiectum, alterum ad formale obiectum apologeticae.

ARTICULUS I. DE IPSA REVELATIONE

QUAESTIO I. DE NOTIONE REVELATIONIS

I. SENSUS QUAESTIONIS

95. Catholica notio sive definitio revelationis, quae nobis traditur ab ipsa revelatione, consignata in fonte S. Scripturae et exhibita per Magisterium Ecclesiae, nequit directe defendi contra rationalismum philosophicum, quippe qui negat ipsam possibilitatem ordinis supernaturalis vel saltem eiusdem cognoscibilitatem. Nihilominus, ea ipsa catholica notio indiget tum explicatione, ad theologiam fidelium informationem, tum aliqua iustificatione ac defensio-

ne contra praefatos adversarios, arguendo ex communi aliquo principio quod et ipsi fortasse admittant, uti ex auctoritate Scripturae, a Protestantibus (etiam liberalibus atque agnosticismo inquinatis) saltem generaliter admissa, vel respondendo aliquibus objectionibus, undecumque ipsae proveniant, atque ostendendo inanitatem notionis ipsius revelationis, quam ipsi rationalistae et agnostici sibi fingunt, sub hoc ipso nomine quod communiter ab eis retinetur.

II. ERRORES

96. Omnes huiusmodi rationalisticae notiones de revelatione, ex triplici immediato fonte proveniunt.¹ Vel nempe ex *deismo* (Voltaire, Cousin, Simon), qui, admissa Dei existentia et negata eius immediata providentia adeoque omni extraordinario interventu Dei in mundo, revelationem concipit ut naturalem cognitionem de obiecto religioso. Vel ex *pantheismo evolutionistico hegeliano*, qui, identificans Deum cum evolutione creatrice, docet religionem esse unum momentum sive formam evolutionis spiritus humani et consequenter revelationem esse quandam evolutionem rationis in suo naturali sensu religioso. Vel ac praecipue ex *agnosticismo immanentistico kantiano*, qui, etsi non reiciat existentiam Dei personalis et ordinis supernaturalis, negat directe eius cognoscibilitatem. docens rationem humanam, saltem theoreticam, nihil cognoscere eorum quae sunt ultra phaenomena. Hinc ipse *Kant* confugit ad rationem practicam, veluti ad quandam internam experientiam, cuius imperativum categoricum habet tria postulata: libertatis, immortalitatis animae et existentiae Dei; hoc modo tota religio, quae in idea Dei fundatur, reducitur ad factum internum, et revelatio nequit esse nisi quaedam vox conscientiae sive internae experientiae. In huiusmodi kantiano agnosticismo immanentistico fundantur fere omnes heterodoxae notiones revelationis apud modernos; nam, quamvis diversimode apud varios formulentur, ad hanc tandem reducuntur: revelatio non est quaedam communicatio Dei, tradentis homini ab extrinseco aliquam veritatem, sed *quaedam vox conscientiae ipsius hominis religiosi*.

Ad banc quippe notionem devenerunt in gremio ipso catholicorum *Modernistae*, iuxta quos «revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia» ac proinde est aliquid quod iugiter perdurat ac continuo evolvitur (immanentismus evolutionisticus), ita

¹ Cf. A. Marc, «L'idée de révélation», *Gregorianum* XXXIV (1953) 390420.—
H. D. McDonald, *Theories of revelation. An historical study, 1860-1960*, New York 1963.

ut «revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuerit cum Apostolis completa» (Decretum «Lamentabili», prop, 20 sq., Denz. 3420 sq.).¹

Idem inter *Protestantes* profitentur tum illi qui sese dicunt Liberales (ut Sabatier), tum illi qui, contendentes quandam mediam viam sequi inter orthodoxos (externam revelationem profitentes) et praefatos liberales, revelationem concipiunt ut quandam irrationalem communicationem ipsius Dei, secundum seipsum, ad hominem (ita Carolus Barth et Aemilius Brunner).²

Pariter inter *Schismaticos Orientales* «recentiores theologi, praesertim russi, aliquando quidem similibus denominationibus utuntur [ac antiquiores orientales doctores, et theologi catholici], revelationem tamen non considerant ut obiectivam Dei locutionem, cui mens assentitur ob auctoritatem Dei

¹ Modernisticum conceptum revelationis exponit ac refutat A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie* (éd. 2, Paris 1912) 44-57.

² Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 43, scribit: «Faire du dogme, c'est-à-dire d'une donnée intellectuelle, l'objet de la révélation, c'est... lui enlever son caractère religieux en le séparant de la piété... Au fond cette idée de la révélation est toute payenne. Concluons donc hardiment, contre toutes les orthodoxies traditionnelles, que l'objet de la révélation de Dieu ne saurait être que Dieu lui-même, c'est-à-dire le sentiment de sa présence en nous, éveillant notre âme à la vie de la justice et de l'amour».

Theoria Barth sic compendio exponitur a J. Hamel: «La Parole divine, expression qui groupe toutes les activités rédemptrices de Dieu (révélation, grâce, justification, élection, prédestination, Eglise), n'est pas distincte de Dieu lui-même. C'est Dieu qui se dit. La Parole divine est Dieu parlant à l'humanité, locution identique à la substance divine et qui n'aboutit jamais à un effet séparé d'elle. La révélation, comme la grâce, est composée de touches divines qui apparaissent aussi souvent et durent autant que Dieu s'intéresse à nous». Ad hoc idem Hamer observat: «De ces... principes nous pouvons déduire la négation absolue de toute connaissance directe de la Parole de Dieu ou de la révélation. Sans organe pour entendre la révélation avant l'événement de la Parole, la nature humaine demeure aussi dépourvue après cet événement. La révélation ne lui apporte pas une possibilité d'audition. Toute connaissance directe, qu'elle soit conceptuelle et claire (foi et raison de la théologie catholique) ou expérimentale et ineffable (Schleiermacher et les adhérents du mysticisme protestant) est donc exclue» (*Karl Barth* [Paris 1949] 167 sq.).

De Brunner scribit P. G. Schrottenboer: «As in the study of God, Brunner would have us consider revelation from the perspective of the dialectic. The revelation of God is truly His self-communication. Jesus-Christ is really the personal presence of God. He who reveals to us the true God is indeed fully God. But even this revelation does not exhaust the full mystery of God. By revelation the mystery of God is not resolved, but rather thereby first comes to its own as mystery. Dominant in revelation is the irrational element... Revelation is the opposite of human reason and law» (*A new Apologetics: an analysis and appraisal of the eristic theology of Emil Brunner* [Kampen 1955] 36).

Idem revelationis conceptus observatur apud non paucos alios. Ita G. E. Meuleman, *De ontwikkeling van het dogma in de Rooms katholieke Théologie*, Kampen 1951, arguit theologiam catholicam quod consideret revelationem ut manifestationem veritatum, cum potius sit manifestatio sive communicatio ipsius Dei in suo dono salvifico in tempore. Cui partialiter consentit noster theologus G. Thils, in illius libri recensione (in *Ephemerides theologicae Lovanienses* [1952] 680), dicens integram conceptum revelationis importare etiam ac principaliter praefatam doni Dei communicationem, potiusquam veritatis manifestationem, quae sola indebite a theologis considerari solet. Ut patet, in hac sententia fit confusio inter revelationem et elevationem ad ordinem supernaturalem, quae constat tum revelatione veritatis tum dono gratiae.

loquentis, sed ut immediatam quandam operationem Dei in animo, quae interna experientia per religiosum sensum suscipitur».¹

III. DOCTRINA MAGISTERII

97. *Cone. Vaticanum I* catholicam revelationis notionem sic proponit: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse... [Rom. 1. 20]: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque *supernatural!* via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi *revelare*, dicente Apostolo: 'Multifariam multisque modis olim Deus *loquens* patribus in Prophetis: novissime diebus istis *locutus* est nobis in Filio' [Hebr. 1.1]. Huic divinae revelationitribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem 'oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum' [1 Cor. 2. 9]» (sess. 3, cap. 2, Denz. 3044 sq.). «[Per fidem a Deo datam] ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine pespectam, sed *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*, qui nec falli nec fallere potest» (cap. 3, Denz. 3008). «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei *imperari* non possit: an. s.» (can. 1, de fide, Denz. 3031).

Igitur, iuxta Concilium sive doctrinam catholicam ab eo propositam, revelatio proprie dicta est supernaturalis Dei actio, *per modum locutionis auctoritative manifestans* homini tum, certiori ac superiori quadam ratione, veritates naturaliter cognoscibiles, tum,

¹ Th. Spacil, *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate I* (Romae 1934) 211; cf. 197-211; item 153-198, ubi de connexa doctrina circa naturam religionis in genere.

² Confer etiam Pium IX, Encycl. «Qui pluribus» 9 nov. 1846, Denz. 2775 sqq. Circa Concilii Vaticani I Constitutionem «Dei Filius» de fide catholica, in qua tota materia de revelatione exhibetur, confer J. M. A. Vacant, *Constitutions du Concile du Vatican, I: La Constitution Dei Filius* (Paris 1895) 282-365, et R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (éd. 2, Louvain 1950) 131-222. De variis Magisterii documentis confer R. Latourelle, «Notion de révélation et magistère de l'Eglise», *Sciences ecclésiastiques* IX (1957) 201-261.

necessaria ratione, veritates nullo modo naturaliter cognoscibiles.

Cone. Vaticanum II eandem sententiam breviter profert, indicans praeterea munus quo in eadem revelatione funguntur etiam opera salutis a Deo patrata, ad manifestanda et corroboranda ipsa verba revelationis: «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent» (Constit. De divina revelatione, c. 1, n. 2).

IV. ASSERTIO. Revelatio legitime ac recte definitur: Locutio Dei ad homines per modum magisterii.

98. Nota theologica. Doctrina catholica, sive *theologice certa*, ex Cone. Vatic. I, cap. 2-3.

probatur ex origine et semantica evolutione ipsius vocis,¹ ex usu Scripturae et ex rationali analysi ipsius conceptus locutionis et magisterii.

Vox ipsa latina «revelatio» etymologice significat remotionem veli. Exinde remotio veli cognitionis, seu manifestatio rei occultae: in quo sensu verbo «revelare» utuntur ipsi auctores classici, ut Ovidius (revelare sacra), Tacitus et Suetonius (revelare frontem, caput, faciem); subinde manifestatio veritatis occultae (revelatio secreti: Tertullianus); tandem manifestatio rei vel veritatis occultae, facta ab ipso Deo: quae quidem est significatio typice christiana.

In originali graeca Scripturae lectione huiusmodi divina manifestatio duplici voce exprimitur.

Prima est ἀποκάλυψις (apocalypsis=detectio, revelatio), quae latine per vocem revelationis plerumque vertitur ac immediate significat vel generaliter supernaturalis veritatis manifestationem (Rom. 16. 25; Eph. 1. 17; Luc. 2. 32), vel extraordinariam manifestationem per visiones (Apoc. 1. 1: «Apocalypsis Iesu Christi, quam dedit illi Deus palam facere servis suis»; Gal. 1. 12; Eph. 3. 3; 1 Cor. 14. 6, 26; 2 Cor. 12. 1, 7), vel manifestationem eschatologicam seu de Christi parousia (1 Cor. 1. 7; 2 Thess. 1. 7; 1 Petr. 1. 13); eandem significationem fert verbum ἀποκαλύπτω (Mat. 11. 25-27; 16. 17; Luc. 10. 21 sq.; 17. 30; Io. 12. 38; Rom. 1. 17; 1 Cor. 2. 10; Gal. 1. 16; 3. 23; Eph. e. 5; Phil. 3. 15; 2 Thess. 2. 3, 6, 8). Altera vox est φανέρωσις (manifestatio; usitata iam a graecis scriptoribus, ut Aristotele), quae latine vertitur per manifestationem ac bis occurrit (1 Cor. 12. 7: «Manifestatio Spiritus»; 2 Cor. 4. 2: «Manifestatio veritatis»); forma tamen verbalis φανερόω saepissime occurrit in eodem sensu manifestationis et apparitio-

¹ Cf. J. de Ghellinck, «Pour l'histoire du mot 'revelare'», *Recherches de science-religieuse* VI (1916) 149-157.

nis, tum alicuius rei (Io. 2. 11; Rom. 1. 19; 1 Cor. 4. 5; Tit. 1. 3, etc.), tum personae (Io. 1. 31; 7. 4; 21. 1; 2 Cor. 5. 11; 11. 6), peculiariter de primo adventu Christi in mundum (1 Io. 1.2; 3. 5, 8; Tit. 3. 16; Hebr. 9. 26; 1 Petr. 1. 20), de eius altero adventu (Coi. 3. 4; 1 Petr. 5. 4; 1 Io. 2. 28; 3. 2) et de eius apparitionibus post resurrectionem (Mare. 16. 12, 14; Io. 21. 14).

Notabiliores textus sunt *Rom. 1. 19 sq.*: «Quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit [ἐφανερώσεν]. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles»; 1 *Cor. 2. 9 sq.*: «Sed sicut scriptum est [Is. 64. 4; 1er. 3. 16; Eccl. 8. 1]: Quod 'oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum'. Nobis autem revelavit [ἀπεχάλοψεν] Deus per Spiritum suum; Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei». In priori textu agitur evidenter de quadam mera obiectiva manifestatione, et quidem veritatum de Deo naturali ratione ab homine cognoscibilium; in altero vero de directa ac personali actione manifestativa, et quidem veritatum quae rationem superant: in quo strictiori sensu utraque vox apocalypsis et fanerosis communissime occurrit (ut apparet ex relatis locis), ita ut dici possit in ea actione peculiariter ac praecipue reponi ipse biblicus conceptus revelationis.

Praeterea, ad hanc eandem actionem referuntur quae alibi in Scriptura dicuntur de locutione Dei ad homines: Hebr. 1. 1 sq.: «Multifariam multisque modis olim Deus loquens [λαλήσα] patribus in prophetis, novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio»; vox illa λαλέω (loquor; ab Aristotele adhibetur ad significandum ipsum actum physiologicum; in LXX versione A. T. occurrit 800 vicibus) in novo testamento usurpatur tum de privato colloquio (Luc. 2. 18, 38) tum de doctrina magistri (Mat. 9. 18; Marc. 2. 2), tum de Dei vel angeli allocutione ad homines, sive verbis (Hebr. 1. 1 sq.; 2. 2), sive scriptis (Hebr. 2. 5; 6. 9; 2 Petr. 3. 16); eundem conceptum fert cognata vox λόγων (effatum, eloquium), quo significatur divinum oraculum sive vaticinium, ut revelationes factae Moysi (Act. 7. 38), revelationes totius antiqui testamenti, peculiariter messianicae (Rom. 3. 2), et revelatio contenta in doctrina christiana (Hebr. 5. 12) (passim etiam occurrit in LXX versione A. T., ut Num. 24. 4, 16; Psal. 11. 7; 106. 11; 118. 11); praeterea manifestatio sive communicatio Dei cum prophetis in A. T. dicitur passim locutio (Is. 50. 4; Os. 84. 9; Psal. 84. 9).

Ex quibus omnibus legitime infertur biblicum conceptum revelationis importare directam aliquam ac personalem actionem Dei, qua aliquae res vel veritates, absconditae ac soli Deo notae, homini manifestantur per quendam verum modum locutionis; ubi duae notae deprehenduntur, quarum una alteram determinat, scilicet manifestatio et locutio, et quarum obiectum est aliquid supernaturale, seu vim superans humanae cognitionis.

99. *Ipsa rationalis analysis locutionis et magisterii* | aptitudinem propositae definitionis ostendit, simul refutans praecipuam obiectio- nem supradictorum adversariorum eorumque revelationis notionem, in agnosticismo fundatam.

Ratio quippe verae locutionis, nedum repugnet Deo, quamma- xime ei prae ceteris entibus rationalibus convenit, quamvis analo- gice tantum per respectum ad locutionem creatam. Nam essentialis conceptus locutionis est manifestatio propriae cogitationis alteri, tanquam personae ad personam,² nec ideo refert quo modo aut medio obiectivo id fiat, puta per sensibile signum (vocale vel scrip- tum) aut per intelligibile instrumentum sive per infusionem in men- te alterius ipsius speciei intelligibilis. Essentia igitur locutionis tota consistit in eo quod quis, mediante aliquo instrumento deferente suam virtutem cognitivam, causet sive excitet in mente alterius eandem cognitionem, tanquam a se illi communicatam ac provenien- tem, seu active communicet cum eo, tanquam cognoscens ad cog- noscentem.

Id in homine non aliter fieri potest quam per signum sensibile sive instrumentum corporale (praecipue per vocem, seu loquelam, ex qua nomen locutionis, veluti a loco, originatur), cum humana cognitio pendeat a sensibus tum in accipiendo tum in agendo sive communicando. In ente vero spirituali idipsum fieri non repugnat,

| 2-2. q. 171-175; *De veritate*, q. 12 sq.

Gardeil, A., *Le donné révélé et la théologie* (ed. 2, Paris 1932) 41-76.

Jung, N., «Révélation», *Dictionnaire de théologie catholique* XIII-2 (Paris 1937) 41-76.

White, V., «Le concept de la révélation chez saint Thomas» [versio ex anglica lingua], *Année théologique* XI (1950) 1-17, 109-132.

² 1 p., q. 107, a. 1: «Nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare» (cf. a. 2). Unde non est proprie locutio, mera impersonalis transmissio aut praesentatio alicuius obiecti vel veritatis, ut fit in ephemeridibus, libris, instrumentis radiophonicis et televisoriis (quamvis saepe in his intendatur implicita locutio ad lecto- rem vel auditorem); neque si quis legat scriptum ab alio relictum nec pro se intentum; neque si Deus mere infundat alicui aliquam linguam vel scientiam, absque intimatione personae ad personam.

sicut in angelo per excitationem specierum in intellectu alterius angeli' et in Deo per ipsam specierum productionem sive infusionem, aut saltem per infusionem novi luminis in intellectu creato.

Si autem id fiat, recte ac formaliter sermo est de Dei locutione. Qui locutionis conceptus, Deo attributus, sumitur analogice, non quidem analogia merae attributionis (sicut cum dicitur: cibus est sanus) neque etiam analogia proportionalitatis impropriae sive stricte metaphoricae (sicut cum dicitur: Petrus est leo), sed vera analogia proportionalitatis propriae, iuxta quam ipsa forma quae analogice de duobus praedicatur, invenitur in utroque, etsi differenti modo, ita nempe ut, sicut intellectus humanus se habet ad suam cognitionem alteri communicandam, ita et intellectus divinus ad suae altioris cognitionis expressionem et manifestationem, et uterque, sive homo sive Deus, vere et proprie dicatur loqui, sicut uterque dicitur ens, sapiens, intelligens.²

100. Imo, ut innuimus supra, propria ratio locutionis cum maiori perfectione convenit Deo quam homini. Nam homo in sua locutione influit in audientem tantummodo objective, seu per propositionem obiecti (quantumvis aptam et ordinatam, ac ita efficaciam habentem), non vero etiam subjective, quasi influendo in mente alterius lumen quo obiectum intelligitur; unde se habet veluti ab extrinseco, proponendo obiectum ipsi intellectui audientis, qui suo nativo lumine procedit ad intelligendum, adhibens obiectivum medium sibi a loquente propositum.³ E contra, Deus in sua locutione infuit non solum objective, per propositionem obiecti, sed (saltem cum agitur de

¹De natura locutionis angelorum, confer 1 p., q. 106, a. 1; q. 107, a. 1, 2, et dicenda in tractatu *De Deo Creante et Elevante* (in vol. 2). De modo quo angeli illuminant ipsos homines, tanquam ministri sive instrumenta ipsius revelationis divinae, confer 1 p., q. III, a. 1, ad 1; a. 3; 2-2, q. 172, a. 2; *De veritate*, q. 11, a. 3; q. 12, a. 8.

²De analogia eiusque divisionibus confer *De veritate*, q. 2, a. 11, et nostrum opus *De Ordine* (Milwaukee 1959) II 553-555; III 461 sq.

Attamen, notandum est quod quando Deo tribuitur non solum mera ac formalis locutio (Deus dicit, Deus loquitur), sed ipse corporalis ac humanus modus locutionis (Deus aperuit os ad loquendum, Deus clamavit voce magna, et similia), tunc fit merus usus metaphorae, sive analogiae proportionalitatis impropriae. Praeterea, quando Deus in sua revelatione utitur de facto aliqua corporali et exteriori voce vel signo, aut etiam sensibilibus imaginibus in phantasia (ex quo revelatio dicitur corporalis vel imaginaria, in oppositione ad intellectualem, cf. infra, n. 102), huiusmodi sensibile signum non pertinet ad essentiam revelationis, sed ad eius accidentalem modum, ac ideo non est a Deo formaliter ut loquente, sed ut agente (cf. S. Thomam. *In Io.*, 5, lect. 6).

³1 p., q. 117, a. 1, corp., ad 1 et 3: «Docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII *Phys.* 4. 6... Homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interior lumen intellectus est principalis causa scientiae... Magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius». Cf. *De veritate*, q. 11, a. 1.

•obiecto sive veritate supernatural!) etiam subjective, addendo intellectui humano lumen supernaturale proportionetum ipsi supernatural» obiecto, ac ideo meliori ac propriori ratione loquitur ac docet. Praeterea, quando Deus loquitur interius nec tantum per sensibilia signa (ut per exteriorem vocem in vigilia vel per sensibilia phantasmata in somno), ipsam obiecti praesentationem facit non ab extrinseco, ut homo loquens, sed per interiorem infusionem spccicrum.¹

Ut patet, utrumque elementum, sive obiectivum sive subiectivum, requiritur ut habeatur locutio Dei. Si enim adest primum, seu propositio obiecti, sine altero, seu sine lumine interiori, obiectum non intelligitur (nisi reveletur obiectum naturale); habetur tamen tunc aliquid imperfectum in genere prophetiae (cf. 2-2, q. 173, a. 2). Si vero adest alterum, seu lumen interius, sine primo, seu sine propositione obiecti, non est locutio, quia non est quid intelligatur; habetur tunc tantummodo aliquid perfectius in genere prophetiae (cf. ibidem), vel etiam inspiratio ad scribendum inerranter, aut assistentia ad infallibiliter dicendum. Ex parte autem propositionis obiecti tria requiruntur, nimirum ut proponatur aliquid occultum, secus haberetur quidem locutio sed non proprie revelatio, seu locutio doctrinalis, quia nihil doceretur (sicut quando Deus allocutus est Adam, Gen. 3. 9: «Vocavit Dominus Deus Adam et dixit ei: Ubi es?»), item ut proponatur in determinato sensu, ab audiente intelligendo, secus non esset revelatio nec locutio sed instinctus propheticus, tandem ut proponatur tali modo ut audiens sit conscius de divina origine propositionis, secus non esset locutio, seu manifestatio personae ad personam, sed iterum instinctus propheticus (cf. 2-2, q. 173, a. 4).

101. Diximus in definitione, revelationem esse locutionem *per modum magisterii*, ad quam requiritur ut aliquid novi doceatur, seu ut audiens inde ducatur in cognitionem rei ignotae,² secus esset locutio Dei per modum merae affirmationis, vel testimonii, vel comminationis; ceterum, dici potest in omni divina locutione implicari aliquam doctrinam, qua homo docetur Deum aliquid scire, testari, comminari.

¹ 2-2, q. 173, a. 2: «Per donum... prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad indicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum; homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus...

«Repraesentantur autem divinitus menti prophetae quandoque quidem mediante sensu exterius, quaedam formae sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Dan. 5. 17. Quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, puta si alicui caeco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines, vel etiam divinitus ordinatas ex his quae a sensibus sunt acceptae, sicut Ieremias 'vidit ollam succensam a facie Aquilonis', ut habetur *Ierem.* 1. 13. Sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon [3 Reg. 3. 5] et Apostoli [Act. 2]». •Cf. ad 1, 2 et 3; *De veritate*, q. 12 a. 7; q. 18, a. 3.

² De ratione magistri confer 1 p., q. 117, a. 1; *De veritate*, q. 11, a. 1.

Quidam theologi moderni (Pesch, Van Laak, Diekmann, Tromp, Nicolau) hic distinguunt inter *locutionem docentem* seu per modum magisterii, quae gaudet auctoritate mere scientifica cuique respondet scientia, et *locutionem attestantem* seu assensum imponentem, quae gaudet auctoritate morali seu iuridica cuique correspondet fides, et dicunt utrumque de facto inveniri in locutione Dei. Attamen, quando agitur de locutione Dei, huiusmodi distinctio est supervacanea, quia quaelibet locutio Dei non solum de facto (seu quia ulterius iubet assensum), sed etiam necessario, est auctoritativa; nam, ratione indefectibilis scientiae et veracitatis divinae, necessario exigit assensum, cum, non praebere ei assensum, aequivaleret implicitae dubitationi de indefectibilitate scientiae et veracitatis Dei, quod esset ipsi iniuriosum. Ceterum, conceditur assensum in revelationem esse etiam obiectum iussionis divinae, implicite contentae in ipso fine revelationis, qui est supernaturalis beatitudo (cf. Cone. Vatic. I, supra, n. 97), ad quam homo nequit pervenire nisi de ea instruatur: qui enim fidem assignat, iubet etiam media. Ad rem S. Thomas: «Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernatural! Dei visione. Ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis a Deo doctore... Huius autem disciplinae fit homo particeps non statim sed successive, secundum modum suae naturae. Omnis autem talis addiscens oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat, sicut etiam Philosophus dicit [De Soph. 2. 2] quod 'oportet addiscentem credere'. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti» (2-2, q. 2, a. 3).

102. *Ex praefata revelationis definitione sequitur etiam eius divisio, quae ex vario fundamento confici potest.*

Prima divisio, est in revelationem *activam et passivam*, atque attenditur *secundum ipsam locutionem*, prout est actio ex parte Dei et passio ex parte subiecti seu hominis. Quae actio, sicut omnes aliae actiones divinae ad extra (puta creatio et gubernatio), est formaliter immanens et tantum virtualiter transiens, ratione nempe effectus qui ad extra resultat: actio enim formaliter transiens, qualis est in creatis, imperfectionem involvit. Exinde etiam sequitur hanc Dei actionem, cum identificetur ipsi essentiae divinae, non cognosci nisi per fidem vel per visionem beatificam, nec proinde ab ipso propheta immediate cognosci, sed tantum in eius effectum seu revelationem passivam, quatenus lumine supernatural! certus fit eam esse a Deo (ipse nempe cognoscit Deum agere, non vero ipsam Dei actionem).

Secunda divisio attenditur ex *parte propositionis obiecti* (ad cuius ceteroquin naturam attemperatur correspondens lumen), et haec duplex est. Alia, eaque *essentialis*, desumitur ex parte obiecti, prout hoc sua natura excedit vires rationis (ut Trinitas, Incarnatio, gratia sanctificans) vel non (ut futura contingentia et secreta cordium), et sic dicitur *supernaturalis quoad substantiam vel quoad modum*) Alia, eaque *accidentalis*, desumitur ex parte pro-

1 Omnis revelatio divina est *supernaturalis saltem quoad modum*, etiam quando revelatur aliquod obiectum naturale, sive quod nequeat de facto cognosci sine revelatione (ut futurum contingens et secretum cordis), sive quod possit cognosci sine reve-

positionis sive modi proponendi, ac dicitur fieri secundum visionem *corporalem vel imaginariam vel intellectualem*)

Tertia divisio accipitur *ex parte subiecti*, ac duplex est: Alia sumitur ex parte subiecti cui fit, ac dicitur *immediata vel mediata*, prout subiectum ipsum directe et in seipso accipit obiecti propositionem et mentis illuminationem (sicut prophetae et apostoli) vel id accipit mediante priori per praedicationem et testimonium (sicut ceteri fideles). Alia sumitur ex parte subiecti cui dirigitur (subiecti nempe destinationis; quo sensu haec divisio dici potest fieri ex parte finis), ac dicitur *publica vel privata*) prout dirigitur immediate ad totam religiosam communitatem et in commune bonum (talis est revelatio prophetarum, Christi et apostolorum, quae absoluta est per mortem ultimi apostoli atque sola est obiectum fidei, principium theologiae et obiectum huius tractatus apologeticae), vel ad privatam personam et in eius utilitatem, quamvis mediate utilis aliis esse possit (tales sunt variae revelationes quae occurrunt in vitis sanctorum, ut revelationes de Corde Iesu factae S. Margaritae Mariae Alacoque).

103. *Ex superius dictis intelligitur etiam discrimen inter revelationem, inspirationem et assistentiam Spiritus S., necnon alia lumina supernaturalia, seu scientiam infusam, prophetiam, instinctum propheticum, fidem et visionem beatificam. Quae omnia schematicè sequenti modo disponi possunt.*

latione sed non perfecte, facile et sine errore (ut veritates de Deo, de religione naturali et ethica naturali). Nam etiam in his casibus habetur in obiecto aliquis excessus, quem ratio sine revelatione superare non potest, ac ideo aliqua ratio supernaturalitatis *in ipso obiecto*. Cui etiam correspondere debet aliqua ratio supernaturalitatis *in ipso subiecto* seu in lumine quo praefatum excessum in obiecto intelligit, prout saltem provenit ex ipsa supernaturali seu miraculosa actione Dei.

Revelatio autem, quam dicimus *supernaturalem quoad substantiam*, talis intelligenda est non tantum ex parte obiecti, quod est mysterium seu veritas essentialiter superans rationem, sed etiam ex parte subiecti, seu luminis intellectualis quo tale obiectum apprehenditur, ut exigit necessaria adaequatio inter obiectum cognitum et facultatem cognoscentem. Unde reiicienda est, ut illogica, distinctio aliquorum doctorum, qui dicunt rationem supernaturalitatis per se et de necessitate ex parte solius obiecti requiri (etsi de facto contingat tamen ex parte subiecti, in revelatione prout facta est), adeoque Deum posse revelare mysterium supernaturale quoad substantiam, etiam nullo addito supernaturali lumine ex parte subiecti, eo quod «si merus conceptus revelationis qua mihi sumitur... hac revelatione non communicatur... interna perspicientia mysteriorum, sed nexus dumtaxat inter subiectum et praedicatum veritatis manifestatae admittitur ob auctoritatem Dei revelantis». Ita H. Dieckmann, *De revelatione christiana* (Friburgi Br. 1930) 144 sq.

¶ Quam divisionem explicat S. Thomas, 2-2, q. 173, a. 2, cit. supra, n. 100; a. 3; q. 174-175; *De veritate*, q. 12, a. 7 et 13.

2-2, q. 171, prolog.: «Prophetica revelatio se extendit... et... ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad fidem [revelatio publica], et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad sapientiam [revelatio privata]». Q. 172, a. 4, ad 1: «Donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum et propter propriae mentis illustrationem; et hi sunt in quorum animas Sapientia divina per gratiam gratum facientem 'se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit'. Quidam vero consequuntur donum prophetiae solum ad utilitatem aliorum».

Lumen permanens (habitus mentis).

Visio beatifica (lumen immediatae claritatis).

Fides (lumen umbratile, mediatae evidentiae).

Lumen transiens (illuminatio mentis per modum actus).

Cum propositione obiecti.

Cum propositione conscia ac determinata.

Cum propositione in eodem subiecto.

Non ad modum locutionis, seu non personae ad personam: *Scientia infusa*.

Ad modum locutionis: *Revelatio*, sive *Prophetia* in perfecto suo gradu, quae, si est de futuro, dicitur prophetia in strictiori sive communiori sensu.

Cum propositione in alieno subiecto: *Lumen propheticum*, sive prophetia in minori gradu. Ita accidit Ioseph, per lumen supernaturale interpretanti propositionem obiecti habitam in somnio a Pharaone.

Cum propositione non conscia aut non determinata: *Instinctus propheticus*. Hunc habuit Caiphas, propheticè loquens de morte Christi nec sciens sensum intentum a Spiritu S. (Io. 11. 51).

Sine propositione obiecti.

Inspiratio (S. Scripturae), movens ad scribendum, et ita quidem ut verba scripta, sint verba ipsius Dei, tanquam principalis auctoris, hominis vero tanquam instrumenti. Non necessario agiographus est conscius huiusmodi motionis. Nec necessario, dum scribit, habet revelationem, imo communiter scribit ea quae iam aliunde scit; tamen quidquid est inspiratum, est etiam de facto revelatum, quatenus ex una parte est aliquid quod Deus vult nos scire et ex alia parte Deus revelavit agiographos scripsisse sub inspiratione.

Assistentia Spiritus S., sub qua R. Pontifex et Concilium Oecumenicum docent et Ecclesia credens inerranter profitetur. Verba Papae aut Concilii non sunt verba Dei, sed illorum ut causae principalis. Auxilium Dei se habet tantum adiacenter, ne illi possint errare.

QUAESTIO II. DE POSSIBILITATE REVELATIONIS

I. SENSUS QUAESTIONIS

104. Possibilitas, metaphysice spectata, est ipsa rei essentia, prout dicit ordinem sive potentiam ad existentiam, tanquam ad actum nondum habitum: breviter, potentia sive aptitudo ad suscipiendam existentiam. Duplex distinguitur possibilitas: alia *extrinseca* (secundum quid dicta) sive ex parte agentis, seu aptitudo ad existendum proveniens in re ex existentia causae

*2-2, q. 171, prolog.: «Prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas».

aptae aci eam producendam (sic pictura dicitur extrinsece possibilis ob existentiam pictoris capacis eam producendi); alia *intrinseca* (obiectiva, logica, simpliciter dicta), seu aptitudo ad existendum proveniens ex ipsa essentia rei, et, quia essentiam rei concipere solemus ut conflata pluribus notis, dici potest ac solet possibilitatem esse mutuam non repugnantiam seu sociabilitatem essentialium notarum alicuius rei, et consequenter impossibilitatem esse dissociabilitatem sive repugnantiam illarum notarum, quatenus involvunt contradictionem, seu esse simul et non esse.

Quidam priorem extrinsecam possibilitatem ulterius subdividunt in physicam et moralem, prout ex parte agentis verificantur tantum physicae vires et conditiones ad producendam rem vel etiam morales conditiones, ita ut res non sit nimis difficilis sive moraliter impossibilis; attamen huiusmodi distinctio non pertinet proprie ad rationem possibilitatis sed ad subséquentes rationes convenientiae et necessitatis, ita ut res moraliter possibilis sit res conveniens et res moraliter impossibilis sit res maxime inconveniens, ac ideo consultius id dimittatur ad quaestionem de convenientia et necessitate revelationis, infra tractandam, ne inducatur confusio et quaestiones indebite misceantur.

105. Ut diximus supra (n. 100), conceptus revelationis sive locutionis Dei duo elementa importat, alterum *obiectivum*, seu propositionem obiecti, et alterum *subiectivum*, seu lumen interius, proportionatum obiecto cognoscendo; utrumque autem est aliquid suo modo *supernaturale* (quoad substantiam vel quoad modum, prout agitur de re ex natura sua superans vires intellectus, vel secus).¹

Unde quaestio de possibilitate revelationis illa tria simul importat, scilicet existentiam vel *possibilitatem ordinis supernaturalis*, possibilitatem illum *proponendi tanquam obiectum intelligibile* ab humano intellectu et possibilitatem *proportionati luminis* in ipso intellectu ad huiusmodi obiectum intelligendum. Si haec tria ostenduntur, manet ostensa possibilitas revelationis; si vero unum vel alterum negatur, ipsa possibilitas revelationis reicitur.

Et de facto, ex variis formis quas naturalismus sive rationalismus assumpsit quasque supra summis labiis indicavimus (n. 96), *rationalismus positivus* negat directe primum ipsum elementum, seu existentiam et possibilitatem ordinis supernaturalis, idque vel ob negatam ipsam existentiam Dei personalis (rationalismus purus, praecipue pantheisticus) vel ob negatam in Deo existentiam veritatum quae vere superent cognoscitivas vires rationis (semirationalismus); *rationalismus vero agnosticus* (Kant, Modernistae, Protestantes liberales), supposita vel transmissa existentia ordinis super-

¹ Confer dicta superius, n. 102, in nota.

naturalis, negat directe eius cognoscibilitatem, seu secundum et tertium supradictum elementum, possibilitatem nempe illum ordinem proponendi tanquam obiectum intelligibile et elevandi humanum intellectum per proportionatum lumen ad illum intelligendum: quae quidem negatio procedit ex negatione possibilitatis nostrae elevationis ad ordinem supernaturalem ac ideo reincidit in generalem thesim rationalistarum, qua *ordo supernaturalis* abicitur quaeque est *cardo totius praesentis quaestionis de revelationis possibilitate*.

Ad cuius quaestionis intelligentiam ac solutionem, *oportet paulo fusius exponere catholicam notionem tum ordinis supernaturalis, tum mysterii supernaturalis*, nam revelatio, quae fit in terris ante beatificam visionem quaeque creditur fide, non aufert ab ipsa veritate revelata suam essentialem obscuritatem, ratione cuius mysterium nuncupatur.

106. *Supernaturale* etymologice sonat quod est supra naturam et opponitur naturali. Natura autem, etymologice a nascendo (veluti nascitura), philosophice ac stricte sumitur pro principio passionum et actionum, latius vero ac communiter pro essentia vel substantia rei. Consequenter naturale dicitur quidquid pertinet ad rei essentiam; quod quidem esse potest: vel constitutive, seu tanquam pars naturae (sic naturale est homini habere corpus et animam, seu partes essentielles, et caput et cor, quae sunt partes integrantes), vel consecutive, seu tanquam potentiae efficientes, emanantes ab essentia, tam passivae quam activae (vires), aut tanquam exigentiae, sive physicae sive morales (meritum), quae veluti emanant ex natura non in linea efficientiae sed finalitatis. Breviter, naturale dici potest quidquid pertinet ad essentiam, vel vires, vel exigentias alicuius rei; et consequenter dicitur supernaturale, quidquid superat essentiam, vel vires, vel exigentias eiusdem rei, et a fortiori si haec omnia superat.

Hoc generali modo intellectum, supernaturale accipi potest *vel relative* et secundum quid, seu relate ad aliquam particularem naturam (sicut quae sunt naturalia in homine, sunt supernaturalia bruto; et quae in angelo, homini; et quae in Deo, angelo ceterisque creaturis), *vel absolute* ac simpliciter, seu relate ad omnem aliam naturam, quod quidem nequit esse nisi id quod pertinet ad supremam naturam, seu Deum, ita ut quod est Deo naturale sit supernaturale ceteris omnibus. Et in hoc absoluto sensu hic accipimus supernaturale, ita ut intelligatur *id quod superat omnem naturam*

creatam secundum eius essentiam, vel saltem secundum eius vires et exigentias.

Et ex hac ipsa definitione petitur divisio huiusmodi absoluti supernaturalis in *supernaturale quoad essentiam* (alias, quoad substantiam, quoad formam, quoad entitatem, quoad causam intrinsecam; talis est natura Deitatis et gratia quae est eius participatio), et *supernaturale quoad solas vires et exigentias* (alias quoad modum, quoad causam extrinsecam); quod quidem subdividitur in *supernaturale quoad vires* (quoad causam efficientem; tale est miraculum in ordine naturae), et *supernaturale quoad exigentias* (quoad causam finalem; talis est actus liber naturalis in habente statum gratiae, qui, praeter suam exigentiam, ordinatur ad finem supernaturalem ac fit meritorius in eodem ordine gratiae).

Quae omnia schematice sic ordinari possunt:

■Supernaturale absolutum	Quoad substantiam (seu quoad causam formalem)	increatum	'	Deus sub ratione intima Deitatis. Persona increata Verbi subsistens in natura humana Christi
		creatum		Lumen gloriae, gratia, habitualis et actualis, virtutes infusae, dona Spiritus Sancti
	Quoad modum seu quoad causas extrinsecas)	ex parte finis	i	Actus naturalis supernaturaliter ordinatus ad finem supernaturalem
			j	
		ex parte efficientis	l	Miraculum quoad substantiam (glorificatio corporis vel prophetia)
				Miraculum quoad subiectum (resurrectio non gloriosa vel cognitio secretorum cordium)
				Miraculum quoad modum (subita curatio a febre vel donum linguarum)

Hoc schema integre desumimus ex Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 205, qui illud, saltem sicut prostat, composuit. Essentiale tamen ipsum schema, seu supernaturale «quoad substantiam et quoad modum», necnon ex parte finis et efficientis, praeformatum est a Suarez (*De gratia*, l. 2, c. 4), et distinctius expressum est a Ioanne a Sancto Thoma (*De gratia*, disp. 20, a. 1. sol. arg., n. 4), ex quo desumpserunt inter alios Salman-

ticenses (*De gratia*, tract. 14, disp. 3, dub. 3, η. 24). Divisio vero miraculô est ipsius S. Thomae, 1 p., q. 105, a. 8 ««Miraculum... quantum ad substantiam tacti... quantum ad id in quo fit... quantum ad modum et ordinem faciendi»», qui, in *De potentia*, q. 6, a. 2, ad 3, eandem trinam distinctionem aliis, verbis exhibet, scilicet: miraculum supra naturam, contra naturam, praeter naturam.

Ceterum, haec nota:

Incarnatio, sive unio hypostatica, ex parte personae Verbi terminantis naturam humanam est supernaturalis quoad substantiam; ex parte vero naturae humanae, seu realis relationis unionis, est naturalis quoad substantiam,, sicut ipsum subiectum seu natura humana in qua recipitur, et simul est supernaturalis quoad modum, et quidem tum ex parte termini sive finis (quo sensu cadit sub supernaturali ex parte finis, in illo schemate, ut notat Joannes a Sancto Thoma), tum ex parte efficientis (quo sensu est verum miraculum primi ordinis, imo «miraculum miraculorum», ut ait S. Thomas, *De pot.* q. 6, a. 2, ad 3 et 9).

Non sunt confundendae expressiones: *supernaturale quoad substantiam et miraculum quoad substantiam*, nec: *supernaturale quoad modum et miraculum quoad modum*. Nam priores expressiones accipiuntur formaliter, aliae vero tantummodo effective.

Resurrectio, si consideratur generaliter ut unio animae cum corpore, est miraculum secundi ordinis, seu quoad subiectum; si vero consideratur specificè, ut reunio seu reassumptio corporis, est miraculum primi ordinis, seu quoad substantiam, quia ipsa haec res in sua essentia nequit fieri per agens naturale.

In divisione miraculorum (quae explicatur a S. Thoma in duplici relato-loco) ponuntur sola miracula entitative naturalia; possunt tamen haberi etiam *miracula entitative supernaturalia*, si scilicet gloria vel gratia alicui conferatur praeter consuetum ordinem providentiae supernaturalis, ut subitanea conversio S. Pauli et visio beatifica quae dicitur ad actum concessa Moysi, S. Paulo et B. Virgini.

Eucharistica transubstantiatio, quamvis fiat quotidie et infallibiliter quotiescumque pronuntiantur verba consecrativa, nequit dici fieri secundum aliquem statutum ordinem, sive naturae, quia non est quid naturale, sive providentiae supernaturalis (sicut justificatio impii), quia non pertinet ad ordinem gratiae. Ac ideo est verum miraculum, quotidie renovatum, et a Cone. Trid. «mirabilis ac singularis conversio» nuncupatur. Cf. *De pot.* q. 6, a. 2, ad 2.

Revelatio, prophetia, instinctus propheticus, inspiratio, assistentia Spiritus S. (de quibus supra, n. 103), necnon sic dictae gratiae gratis datae sunt supernaturales vel quoad substantiam vel quoad modum, prout respiciunt obiectum supernaturale vel naturale, ut consideranti patet.¹

¹ Praefatae gratiae gratis datae, quae opponuntur gratiae gratum facienti et conferuntur directe in solam utilitatem aliorum, proponuntur et explicantur a S. Thoma in 1-2, q. III, a. 4, secundum hunc novenarium catalogum: fides, sermo sapientiae, sermo scientiae (quae gratiae sunt supernaturales quoad substantiam), gratia sanitarum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum, genera linguarum et interpretatio sermonum

107. *Ex dictis de naturali et supernaturali, intelligitur etiam quid sit ordo naturalis et ordo supernaturalis.*

Ordo, sive dispositio plurium ad unum, potest accipi in largiori sensu, pro complexu causarum sive intrinsecarum sive extrinsecarum; strictius tamen accipitur ex parte causarum extrinsecarum, seu agentis et finis; item, in hoc strictiori sensu, ordo potest considerari tum generaliter quoad omnes creaturas (et ita Deus dicitur pertinere ad ordinem naturalem, ut omnium principium et finis), tum peculiariter relate ad hominem, ut praecipue considerari solet, cum ceteroquin in ipso homine universa creatura quodammodo colligatur.

Hoc moeio *ordo naturalis* sequentia elementa comprehendit. Causa efficiens prima est Deus, ut auctor et motor naturae humanae; causa secunda est homo, agens per naturales suas vires et facultates, tanquam per instrumenta. Finis est Deus, ut per rationem attingendus ac veluti possidendus (quod fit per metaphysicam sive theodiceam, in supremo tamen gradu evolutam ac perfectam); obiectiva media ad hunc finem sunt lex naturalis et meritum naturale, iuxta quod deberetur homini attinctio praefati finis perfectissimae cognitionis Dei, naturaliter assequibilis. *Ordo supernaturalis* iisdem elementis constat. Causa efficiens prima est Deus ut auctor et motor gratiae, agens tamen, post lapsum Adae, per humanitatem Christi, tanquam per instrumentum coniunctum Divinitati; causa secunda est homo, ut elevatus per gratiam sanctificantem et agens per supernaturales quasi-potentias istius gratiae, seu virtutes et dona Spiritus S. Finis est Deus, ut per lumen gloriae attingendus ac possidendus in visione beatifica; obiectiva media ad hunc finem sunt positiva ac revelata lex supernaturalis, praecipue evangelica (de credendis et agendis, inter quae Ecclesia eiusque sacramenta) et correspondens meritum supernaturale, fundatum extrinsece in ea lege et intrinsece in ipsa gratia sanctificante.

Supra hunc supernaturalem ordinem puri hominis, distingui potest etiam quidam supernaturalis *ordo hypostaticus*,[†] qui totus absolvitur in persona

(quae gratiae sunt supernaturales quoad modum, quamvis aliquae, ut prophetia et discretio spirituum, possint esse etiam supernaturales quoad substantiam, si agitur de obiecto supernaturali).

[†] Ad rem Caietanus, *In 3 p.*, q. 1, a. 3, n. 6: «Tres... de facto in universo inveniuntur ordines, videlicet ordo naturae, ordo gratiae et ordo Dei et creaturae simul... Secundus supponit primum, et tertius supponit utrumque».

Christi,¹ secundum humanam eius naturam, et in quo causa efficiens est ipsa Trinitas, causa finalis cui est humana redemptio, finis vero cuius, sive simpliciter, est ipse Deus ut per substantialem unionem communicatus ac possessus. In hoc tamen ordine nulla lex aut meritum invenitur, tanquam media ad finem ipsum communicationis Deitatis, cum potius ab ipso universa lex pendeat et in ipso omne supernaturale meritum constituatur.

Improprie etiam, sive analogice, loqui possumus de supremo quodam *ordine ipsius Divinitatis*, qui tamen, nedum pendeat ab ulla exteriori causa vel lege, est potius fons omnis causalitatis et finalitatis, ac totus absolvitur in obiectiva distinctione et ordinatione infinitorum attributorum ad invicem,, et in subiectiva processione ac circuminsessione trium personarum divinarum.

Sic igitur *quattuor sunt ordines in mundo*, quorum primus est *naturalis*, tres supernaturales, scilicet *ordo gratiae*, *ordo hypostaticus* et *ordo Deitatis*; et istorum trium primus est ordo creaturae, alter Dei et creaturae simul, tertius solius Dei. Eorundem autem ordinum ad invicem colügatio talis est, ut Deus prius voluerit gloriam suam ad extra communicare secundum quaedam generaliora sua attributa, ac ideo condidit ordinem naturae; subinde elegit hominem supra ipsius naturam elevare, secundum aliquam veram, utut accidentalem, communicationem intimae essentiae Deitatis, ac ideo condidit supernaturalem ordinem gratiae; tandem constituere voluit summam possibilem unionem cum creatura, eam in humanitate Christi elevando ad ipsam substantialem ac personalem unionem cum Divinitate, ac ideo condidit ordinem hypostaticum, in quo ipse ordo creaturarum veluti commiscetur ordini Deitatis, tanquam quaedam extensio internarum processionum divinarum.

108. *Mysterium*, graece μυστήριον (a μύω=claudio), etymologice significat clausum, et, per evolutionem usus, significavit clausum cognitioni sive secretum, ac tandem rem sacram, utpote maxime secretam et incognitam.

Inde, apud ipsos paganos, sermo est de mysteriis religiosiis, puta eleusiniis. In ipsa *Scriptura*, graeca vox frequenter occurrit (18 vicibus in A. T., 27 vicibus in N. T.), latine translata quandoque per *mysterium*, quandoque per *sacramentum*, in sensu vel secreti in genere, vel secreti divini (Rom. 16. 25 sq.; Tim. 3. 16, de altissimo mysterio sive sacramento Incarnationis, quod a Deo nobis revelatur), vel rerum et veritatum christianae fidei (Mat. 13. 11; 1 Cor. 13. 2; 4. 1; 15. 51; Eph. 5. 32). Apud *Patres* graecos vox illa mox assumpsit etiam peculiarem significationem sacramenti, seu partis ritualis nostrae religionis (septem mysteria=septem sacramenta), retinens iugiter etiam significationem veritatum absconditarum. Quae altera significatio fere sola obtinuit apud posteriores Patres latinos, postquam invaluit vox sacramenti pro parte rituali, et adhuc obtinet in theologia latina et in ipsis documentis ecclesiastici Magisterii.²

¹ Ad eum tamen reductive ac veluti tangentialiter pertinet B. Virgo, cuius generatio ad unionem hypostaticam terminatur; unde mater Christi et mater Dei veraciter nuncupatur. Et idem sub aliqua diminuta ratione dici potest etiam de S. Ioseph, quippe qui, vero quodam modo, est pater Christi, dempta ipsa ac sola generatione.

² Confer dicenda in tractatu *De sacramentis in genere*, in vol. 4.

Cum autem mysterium, etiam in lingua profana, generaliter significet rem vel veritatem absconditam, eius divisio¹ est in *mysterium naturale*, quod nempe absque divina revelatione cognosci potest, saltem quoad suam existentiam, sin minus quoad suam essentiam (ita secreta cordium sunt abscondita, sed cognosci possunt si a possidente dicantur, intima vero conciliatio attributorum divinorum cognoscitur quoad existentiam, sed nequit sine revelatione cognosci quoad essentiam), et *mysterium supernaturale*, quod nempe sine revelatione cognosci non potest quoad ipsam suam existentiam. Et hoc duplex est: mysterium scilicet *late dictum*, quod nempe post revelationem cognoscitur, sive quoad existentiam sive etiam ac perfecte quoad suam essentiam (ita decreta divina de factis naturalibus, puta de aliquo futuro contingenti), et mysterium *stricte dictum*, quod nempe post revelationem (qualiter nunc habetur absque visione beatifica) scitur quidem per fidem, tum quoad existentiam tum secundum analogicum aliquem conceptum essentiae, sed, sub ipsa inevidenti et obscura fidei ratione, non attingitur quoad clarum ac perfectum conceptum suae essentiae (ut fit in sola beatifica visione), ac propterea adhuc mysterium manet, quantumvis revelatum.

Cum igitur hic loquimur de revelatione mysteriorum, agimus de mysterio supernatural!, seu quod indiget revelatione divina, et praecipue stricte dicto de quo est maior difficultas cum rationalistis.

109. Ad quod, haec nota. Mens nostra, relate ad intelligentiam mysteriorum quae respiciunt ipsum Deum, sequenti modo se habet. Omnia et singula attributa divina sunt nobis *incomprehensibilia*, seu nunquam ab humana mente totaliter intelligi possunt, neque sub claro et intuitivo lumine visionis beatificae, cum sint infinite intelligibilia, ac ideo a solo ipsius Dei infinito lumine totaliter intelligi possunt.

Nihilominus attributa, quae sunt Deo *communia cum creaturis* (ut existentia, essentia, bonitas, potentia), sunt, etiam ante revelationem, naturaliter cognoscibilia et demonstrabilia, etsi tantum sub conceptu analogico, eoque proprio.² Attributa vero, *quae non sunt communia cum creaturis*, nequeunt ullo modo cognosci absque revelatione.

Sed haec sunt duplicis generis. Alia sunt non proprie attributa, sed *decreta* dependentia a libera Dei voluntate; quae quidem, si habent pro obiecto aliquid naturale, post revelationem perfecte cognoscuntur, sive quoad existentiam sive quoad essentiam; si vero respiciunt obiectum supernaturale (puta

¹ Cf. Garrigou-Lagrange, *op. cit.* (supra, in n. 106) 174-185.

² Nota quod conceptus proprius non opponitur analogico. Conceptus enim dividitur in univocum et analogicum, et analogicus dividitur in proprium et improprium (sive metaphoricum), iuxta analogiam proportionalitatis propriae vel impropriae. Cf. supra, n. 99.

conversionem alicuius hominis vel nationis, et super omnia primum decretum de Incarnatione), post revelationem cognoscuntur quoad existentiam, sed non? perfecte quoad essentiam, ut mox dicetur de ipsis attributis. Alia sunt *proprie attributa*, seu intrinsecae perfectiones divinae (ut Paternitas, Filiatio, Spiratio, uno verbo Trinitas, incarnatus, sanctificator, auctor gratiae, institutor sacramentorum), et haec post revelationem sunt, quoad existentiam, cognita quidem sed non demonstrabilia, quoad essentiam vero, sunt cognita analogice tantum, et quidem credita nec scita (dum supradicta attributa communia cum creaturis sunt scita, scientia vera ac naturali).

Dicimus «cognita sive credita analogice», nam Deus, ad testimonium suum exprimendum et obiectum nostrae fidei componendum, utitur nostris ipsis conceptibus naturaliter acquisitis, qui exprimunt directe et univoce aliquid creatum, analogice vero etiam aliquid increatum; ita v. g. ad exprimendum mysterium Trinitatis Deus utitur conceptu paternitatis et filiationis, qui univoce exprimit naturalem et creatam generationem, analogice vero increatam et incomprehensibilem processionem Verbi. Haec autem mysteriorum analogica intelligibilitas nequit a nobis cognosci nisi sub infuso ac supernaturali lumine fidei, sine quo deesset proportio inter obiectum et intellectum cognoscentem: sine hoc enim lumine intellectus noster se haberet, ad testimonium Dei mysterium revelantis, sicut canis se habet ad loquelam hominis, cuius sonum audit, sed sensum non intelligit.

II. ERRORES

110. *Rationalistarum doctrina* de ordine supernaturali, de mysteriis, et consequenter de possibilitate revelationis veritatis supernaturalis ac mysterii, summatim reducitur ad generale principium de absoluta autonomia rationis et ad generalem huius principii conceptionem, iuxta quam non datur vere ac proprie dictus ordo supernaturalis sive suprarationalis, vel saltem, si detur, non est a nobis cognoscibilis. Ceterum huiusmodi doctrina diversimode determinatur, iuxta duplicem geneticam formam quam, ut diximus supra (n. 96), rationalismus (sive naturalismus, qui est illius fundamentum proximum) assumpsit.

111. *Rationalismus positivus, et quidem pantheisticus evolutionistius*, negat ipsam existentiam Dei personalis, a mundo distincti, docens omnia, sive Deum sive mundum, esse unicum principium quod est iugiter in suo fieri, quodque, sese evolvendo, cons-

† De historia et doctrina rationalism! confer L. Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, Paris 1906, et varios articulos in *Dictionnaire de théologie catholique*, ad voces Matérialisme, Modernisme, Panthéisme, Rationalisme, et in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, ad voces Déterminisme, Evolution, Libre pensée, Modernisme, Monisme, Panthéisme, Positivisme, Providence. Sub aspectu theologico, cf. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) 233-318.

tituit varietatem rerum, tanquam distincta momenta istiusmodi perpetuae evolutionis (cf. Syllabum, prop. 1, Denz. 2901).

Huiusmodi pantheismus duplicem formam assumpsit, alteram *materialisticam*, iuxta quam praefatum primum principium est materia, assumens in sua evolutione varios phaenomenicos aspectus (theoria E. Haeckel),¹ et alteram ac praecipuam *idealisticam*, iuxta quam supremum principium est idea quaedam absoluta, in sua evolutione assumens varias formas, quarum altissima, superans ipsam formam religiosam, est philosophica ratio, quae ideo est autonoma ac suprema regula omnis veritatis (Fichte, Schelling et praesertim Flegel, qui hoc systema ad apicem deduxit).² In utroque systemate, negata existentia Dei personalis, negatur eo ipso ordo supernaturalis, qui praecise in ordine divino ut distincto ac superiori consistit, et consequenter negatur existentia mysteriorum et possibilitas revelationis illorum, seu alicuius distinctae actionis Dei in mundo, et loco huiusmodi actionis ponitur humana ratio, tanquam regula, imo fons, omnis religiosae veritatis (cf. Syllabum, prop. 2-5, Denz. 2902-2905).

Inde sequitur, ex hoc eodem fonte explicandas esse veras notiones supernaturalitatis, mysterii et revelationis. Nam id quod dici solet *supernaturale*, est intra vires efficientes naturae, cum nihil aliud sit quam id quod est ultra sensibile, relate ad sensibilia sive phaenomenica, vel id quod est infinitum, relate ad id quod est finitum, intra ambitum eiusdem realitatis sese evolvendis.

Mysteria sunt aliquid absurdum, utpote irrationalia, nisi dicantur esse «philosophicarum investigationum summa» (Syllabus, prop. 7, Denz. 2907; cf. Cone. Vaticanum I, Denz. 3028); ita, iuxta Hegel, mysterium Trinitatis repraesentat tria distincta ac fundamentalia momenta evolutionis praefati principii absoluti, scilicet thesim (Patrem), antithesim (Filium) et synthesim (Spiritus S.).

Revelatio est eiusdem supremi principii successiva manifestatio, et sequitur ac subicitur continuae illius evolutioni, dependenter a progressu ipsius humanae rationis; revelatio vero, ut aliquid supra rationem, prout concipitur ab Ecclesia catholica, «refragatur rationi... [ac ideo] non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni» (Syllabus, prop. 6, Denz. 2906).

112. *Rationalismus positivus, sed moderatus* (alias semirationalismus), quem professi sunt aliqui catholici doctores (nominatim

¹ *Die Weltrâtsel* [i. e. Aenigma mundi] a. 1899.

² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817. Confer P. Roques, *Hegel, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1912.—H. D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste* (Paris 1935) 121-148.—Fr. Gregoire, *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain 1958.

Georgius Hermes, Antonius Günther et iacobus Frohschanmier) ex incauto desiderio conciliandi rationalismum cum fide catholica vel impugnandi rationalismum ex ipsis eius principiis de autonomia rationis, docet existere quidem superiorem ordinem veritatum divinarum, quae proinde sunt supra vires efficientes humanae naturae, sed non existere ordinem proprie supernaturalem sive mysteriorum, qui nempe sit *supra vires cognoscitivas* rationis, quatenus, semel posita revelatione, eae veritates non amplius sunt mysteria, sed possunt iam perfecte intelligi ac stricte demonstrari. Unde supernaturale et mysterium dicuntur tantum relative, sicut ceterae veritates de Deo naturaliter cognoscibiles, et revelatio est mera conditio eas, tanquam proprium obiectum, humanae rationi proponendi; adeoque (addit Hermes), semel facta revelatione, non tam ob auctoritatem Dei revelantis eae veritates admittuntur, quam ob rationalem evidentiam sive philosophicam rationem, saltem ab his excultioribus mentibus qui philosophicam illarum demonstrationem conficere possunt. Confer Syllabum, prop. 8-14, Denz. 2908-2914; item, Denz. 2738-2740, de reprobatione Hermes; 2828-2831, de condemnatione Günther; 2850-2861, de condemnatione Frohschammer; cf. 2871, ubi generaliter de eorundem errore. Ad hunc semirationalismum accessit *Ontologismus* aliorum catholicorum (cf. infra, n. 119).

113. *Rationalismus vero agnosticus*¹ non negat directe sed potius abstrahit ab existentia ordinis supernaturalis, *reiciens directe solani eius cognoscibilitatem* (*agnosticisnius*), fundatus in phaenomenica ratione cognitionis nostrae et consequenter in negatione ontologici valoris primarum notionum ac principiorum humanae rationis. Hinc sequitur non posse per rationem cognosci neque existentiam Dei personalis et a mundo distincti, neque eius extraordinarium interventum in mundum, puta per revelationem et miraculum; et ceteroquin, etiam si revelatio cognosci posset, non aliter exprimi posse quam per metaphoricos conceptus, qui merum valorem phaenomenicum, nec ontologicum, haberent. Hinc universum factum religiosum (existentia Dei, ordo supernaturalis, revelatio) explicandum est modo non-rationali, recurrendo nempe ad quendam inna-

¹ *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* et *Dictionnaire de théologie catholique*, art. «Agnosticisme».

Gilson, E., *Réalisme, thomisme et critique de la connaissance*, Paris 1939.

Michel et, G., *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris 1908.

tum sensum religiosum (*immanentismus*), qui est fons et origo omnis determinatae formae religiosae eiusque dogmaticarum formularum, in quas continuo et necessario sese evolvit (*evolutionismus*). Huiusmodi rationalismus agnosticus *duplicem formam* assumpsit, quemadmodum et supradictus rationalismus positivus.

Prima est *forma empirica*, fundata in quodam nominalismo, quae cognitiones religiosas, sicut et omnem alium conceptum speculativum, reducit ad cognitionem phaenomenicam sive sensibilem, obtentam per aggregationem et fusionem plurium sensibilibus imaginum sub eodem communi nomine, omni ontologico valore destituta (H. Spencer, A. Comte, W. James).¹

Altera ac principalior forma est *idealistica*, historice fundata in ipso *idealismo kantiano*, qui, contendens salvare, contra empirismum, subiectivum saltem ac universalem valorem cognitionis, hanc reducit non ad sensibiles imagines sed ad quasdam subiectivas mentis categorias, quibus exteriora phaenomena colliguntur et ad unitatem rediguntur (ratio speculativa Kantii). Cum tamen ideae ipsae religiosae, utpote ultraphaenomenicae, non possint sub huiusmodi categoriis colligi et ex illis explicari, *Kant* recurrit ad quoddam factum internum, moralis cuiusdam ac practicae exigentiae (ratio practica), cuius imperativum categoricum tria postulata exigit, scilicet existentiam Dei, immortalitatem animae et libertatem, quae sunt ipsum fundamentum ex quo omnis determinata religio oritur et evolvitur.

Hinc religio et omnes veritates cum ea connexae reducuntur ad factum aliquod internum, quod variis appellationibus vocari potest interna experientia, conscientia, sensus religiosus (immanentismus) et ex quo, tanquam ex practica ratione absolute autonoma, omnes religiosi conceptus ac notiones explicari ac diiudicari debent. Sic *fides* resolvitur in actum fidei naturalis, provenientem ex certitudine practice ac subiective sufficienti (etsi speculative et obiective insufficienti) de existentia Dei eiusque attributorum; revelatio non est communicatio Dei tradentis homini ab extrinseco aliquam veritatem, sed quaedam vox conscientiae ipsius hominis religiosi, nec ceteroquin, si praefata extrinseca communicatio veritatis haberetur, posset habere ontologicum sed

¹ Spencer, *First principles*, a. 1860-1862.—*The principles of Ethics*, a. 1879.

Comte, *Cours de philosophie positive*, a. 1830-1842.

James, *Pragmatism, a new name of some old ways of thinking*, a. 1907.—*The varieties of religious experience*, a. 1911.

² *Kritik der reinen speculativen Vernunft*, a. 1781.—*Kritik der praktischen Vernunft* a. 1788.—*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, a. 1793. Confer: E. Boutroux, *La philosophie de Kant*, Paris 1926.—H. D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste* (Paris 1935) 82-120.

tantum metaphoricum et phaenomenicum, ac ideo incertum, valorem; mysterium Trinitatis exprimit non tres personas in Deo, sed tres modalitates sive attributa Dei remuneratoris; mysterium Incarnationis non significat veram unionem Divinitatis cum humanitate, sed tantum perfectionem vitae moralis in homine Iesu, ratione cuius peculiariter haberi potest ut filius Dei.

114. Ab huiusmodi immanentistico agnosticismo kantiano in re religiosa, profluit tum magis evolutum, utut satis confusum, systema *Protestantium liberalium* (Fr. Schleiermacher, A. Ritschl, A. Harnack et A. Sabatier),¹ cum quo intime connectitur mitigata quaedam sententia aliorum protestantium (C. Barth et Aem. Brunner), quorum omnium conceptum de revelatione, et consequentem negationem exterioris revelationis in sensu catholico, supra sufficienter exhibuimus (n. 96), tum amplior doctrina pseudocatholicorum *Modernistarum* (praecipue E. Le Roy, G. Tyrrell et A. Loisy),² quorum praecipuae assertiones, in Decreto «Lamentabili» et Encyclica «Pascenti» expositae ac damnatae, ad sequentem summam reducuntur:

115. Modernismus procedit ex agnosticismo, vel empirico vel ac praesertim idealistico, et, supposito illius philosophico substrato, iuxta quod ratio humana nequit ultra phaenomena procedere nec ideo certitudinaliter cognoscere Dei existentiam eiusque relationem cum mundo (cf. Denz. 3475), ulterius determinat ac fusius explicat immanentisticas et evolutionisticas eiusdem conclusiones.

Religio non est quaedam veritas, sed quaedam forma vitae, aliquid immanens ac vitale, consistens in quadam indigentia divini sive sensu religioso in subconscientia latente (Denz. 3477). Hic religiosus sensus, e latebris subconscientiae in superiorem conscientiam erumpens, sibi fingit divinam ipsam realitatem, seu distinctum aliquem ac personalem Deum, eique adhaeret. Huiusmodi sensus religiosi eruptio, qua homo acquirit conscientiam suae ad Deum relationis, est *revelatio* (Denz. 3420, 3478), et praefata adhaesio ad fructum huiusmodi revelationis est *fides* (Denz. 3478).

Haec religiosa conscientia, ex qua fluit, imo cum qua fere identificatur, revelatio et fides, est suprema et universalis *regula fidei*, ex qua quidquid pertinet ad religionem et ex ea evolvitur, diiudicandum est, exclusa omni exteriori regula (puta ecclesiastici Magisterii) (ibid.).

Revelatio necessario evolvitur cum ipsa hominis conscientia, vitali quo-

¹ Schleiermacher, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, a. 1822-1830.

Ritschl, *Théologie und Metaphysik*, ed. 2, a. 1887.

Harnack, *Dogmengeschichte*, ed. 2, a. 1890.

Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, éd. 7, a. 1903.—*La religion d'autorité et la religion de l'esprit*, a. 1903.

² Le Roy, *Dogme et critique*, Paris 1907.

Tyrrell, *Through Scylla and Charibdis*, London 1907.

Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris 1902.—*Autour d'un petit livre*, Paris 1903.—*Simple réflexions sur l'encyclique*, Paris 1908.

De istorum doctrina confer: M. I. Lagrange, *Af. Loisy et le Modernisme*, Paris 1932.—J. Riviere, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929.—J. Bessmer, *Philosophie und Théologie des Modernismus*, Freiburg i. Br. 1912.—Coutinho, L. da Veiga, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)*, Rome 1954.

dam progressu iuxta ipsam hominis culturalem evolutionem, ac ita assumit varias ac determinatas expressiones et formulas, etiam indolis intellectualis, quae, quamvis ontologico ac positivo valore iugiter destitutae sint, tamen assumunt quendam practicum valorem, tanquam norma praeceptiva agendi, non vero credendi.

Et haec sunt *dogmata fidei*, sive evolutae expressiones ac determinationes primigeniarum simplicium formularum sensus religiosi, quae evadunt aliquid medium inter credentem et eius fidem, ita ut relate ad fidem sint mera symbola, repraesentantia experientiam religiosam, relate vero ad credentem sint instrumenta sive veritatis vehicula, quem adiuvant ad revocandam experientiam religiosam, et consequenter accommodanda sunt ipsi homini prout refertur ad sensum religiosum (Denz. 3426, 3483, 3488).

Huiusmodi religiosa experientia ac revelatio, habita et evoluta in uno homine, potest communicari aliis hominibus, sive per praedicationem sive per scripta; et in hoc praecise consistit *ebriana revelatio ac religio*, scilicet in individual! atque eximia religiosa experientia Christi hominis, ut nobis communicata per *traditionem et Scripturam*. Quae quidem christiana revelatio, sicut omnis revelatio, necessario subicitur ulteriori ac continuae evolutioni, accommodatae ipsi culturali evolutioni hominis, nec ulli umquam aliae regulae subicitur, quam supradictae conscientiae religiosae, quae manet iugiter suprema ac universalis *regula fidei* (Denz. 3478, 3493).

116. *Ex dictis facile intelligitur quaenam sint vel esse possint prae-
cipuae obiectiones rationalistarum contra possibilitatem revelationis.*

Prima et communis obiectio petitur ex *autonomia rationis*, quae destruitur vel offenditur per revelationem; revelatio enim catenis obstringit rationem, eam ancillam reddit exterioris auctoritatis, extinguit in ea vitalitatem et spontaneitatem, cogens violentum assensum in veritates, ab extrinseco impositas et ceteroquin ontologice incertas. *Secunda obiectio*, quae est propria rationalism! positivi, petitur ex *adaequatione rationis cum omni veritate*, ac ideo ex directa *negatione ipsius supernaturalis ordinis veritatum*; quam negationem semirationalitae limitant ad solam supernaturalitatem cognitionis illarum veritatum, docentes revelationem esse tantum conditionem ad hoc ut menti humanae praesentetur proprium ac connaturale eius obiectum. *Tertia obiectio*, propria rationalism! agnostici, petitur ex impossibilitate exprimendi aliquid supernaturale per *conceptus proprios nec pure metaphoricos*, qui nempe habeant ontologicum valorem; ex quo sequitur ordinem supernaturalem cognosci non posse ac ideo revelationem esse impossibilem atque frustraneam. Praeterea adduntur quaedam rationes, quae potius procedunt contra *convenientiam* revelationis, vel, ut quidam dicunt, moralem eius possibilitatem, ac ideo in proprio loco exponentur, ubi ea quaestio directe agitur (n. 132).

III. DOCTRINA MAGISTERII

117. Haec praecipue continetur in *Syllabo* (a. 1864) et *Cone, Vaticano I* (a. 1870)¹ contra rationalismum positivum, et in De-

¹ Cf. Vacant et Aubert, *loc. cit.* (supra, in n. 97).

creto «*Lamentabili*» et Encyclica «*Pascendi*» (a. 1907), contra rationalismum agnosticum, atque ad sequentem summam reducitur:

1. *Quoad notionem et existentiam ordinis supernaturalis, contra rationalismum positivum et absolutum*, iam damnatum in Syllabo (Denz. 2901-2907), Cone. Vaticanum I docet: «Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus innotescere non possunt» (sess. 3, cap. 4, Denz. 3015); «Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere: an. s.» (ibid., can. 3, de revel; Denz. 3028).

Contra *semirationalismum* vero, iam pluries ac directe damnatum turn in epistolis Gregorii XVI et Pii IX tum in Syllabo (cf. supra, n. 112), idem Concilium declarat: «Divina... mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quasi caligine obvoluta maneant, quandiu in hac mortali vita 'peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus et non per speciem' [2 Cor. 5. 6 sq.]» (sess. 3, cap. 4, Denz. 3016); «Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intellegi et demonstrari: an. s.» (ibid., can. 1 de fide et ratione, Den. 3041).

2. *Quoad notionem et existentiam mysteriorum* valent eadem declarationes Cone. Vaticani I *contra semirationalistas*, necnon istorum praedicta condemnatio in epistolis Gregorii XVI et Pii IX et in Syllabo (nota peculiariter prop. 9, Denz. 2909).

3. *Quoad ipsam possibilitatem revelationis ordinis supernaturalis eiusque mysteriorum, contra utrumque rationalismum tam positivum quam agnosticum*, Cone. Vaticanum I definit: «Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur: an. s. — Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem

veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere: an. s.» (sess. 3, can. 2-3 de revel., Denz. 3029 sq.; ac idem docet et explicat in cap. 2, Denz. 3004 sq., cit. supra, n. 97). «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: an. s.» (ibid., can. 1 de fide, Denz. 3031; cf. Syllabum, prop. 3-4, Denz. 2903 sq.). Magis determinata vero doctrina *rationalismi agnostici modernistarum* damnata est in propriis eius terminis in Decreto «Lamentabili» et Encyclica «Pascendi», ut supra ostensum est (n. 115); de qua doctrina in eadem encyclica dicitur eam «religionem omnem pessumdare ac delere» (Denz. 3483), eamque esse «omnium haereseon collectum» et «ad atheismum trahere».

IV. ASSERTIO 1. Supposita existentia Dei personalis et a mundo distincti, datur ordo substantialiter supernaturalis, seu complexus rerum et veritatum, quae superant omnem naturam creatam eiusque vires et exigentias, quaeque proinde etiam post revelationem manent ipsi rationi impervia et indemonstrabilia, seu mysteria stricte dicta, quae sola fide creduntur.

118. Nota theologica. Existentia mysteriorum in sensu praedicto, est *de fide* definita a Cone. Vaticano I, sess. 3, can. 1 de fide et ratione, nuper citato.

PROBATUR.

Praenotandum est hic non agi de supernatural! quoad modum (puta de miraculo, de quo sermo erit ubi de eius possibilitate), sed de supernatural! quoad substantiam. Nec a fortiori agitur de attributis divinis quae sunt communia cum creaturis (ut ente, bono, potentia, etc.); nam, quamvis haec sint supra essentiam naturae creatae, non sunt tamen supra ipsius vires et exigentias, cum possint ab ea rationaliter cognosci, sive quoad existentiam sive quoad essentiam. Tandem non agitur de mysteriis supernaturalibus late dictis, qualia sunt abscondita decreta divina de factis naturalibus (puta de futuris contingentibus); nam huiusmodi decreta non pertinent ad res supernaturales quoad substantiam. Agitur ergo de mysteriis supernaturalibus stricte dictis, seu de veritatibus quae ita sunt substantialiter supernaturales, ut, etiam post revelationem, adhuc superent vires rationis, ita ut intelligantur quoad existentiam et essentiam sub solo lumine supernatural! (nempe lumine fidei, hic in terra, adeoque obscure; vel lumine visionis, in coelo, adeoque intuitive), nec possint unquam, etiam post revelationem, sub ipso lumine rationis intelligi ac demonstrari.

Huius igitur rei *duplex a theologis probatio afferri solet, altera negativa*, qua ostenditur praefati ordinis supernaturalis existentiam

non repugnare, et in qua omnes doctores conveniunt, et *altera positiva*, utut indirecta, de cuius valore aliqui dissentiunt. Ceterum, non agitur proprie de duplici probatione, sed de eadem, quae tamen a quibusdam iudicatur esse tantum negativa, seu probans meram non repugnantiam ordinis supernaturalis, ab aliis vero iudicatur esse positiva, seu probans positive, utut indirecte, ipsam possibilitatem eiusdem. Unde, ad modum unius et sub duplici illo aspectu, probationem afferimus, signando intra parentheses ac typis italicis verba quibus quidam theologi negativum eius aspectum significant.

119. Possibilitas et existentia ordinis supernaturalis (vel *saltem eius non repugnantia*) legitime infertur, si haec duo probantur¹ scilicet: primo, proprium ac formale obiectum intellectus nostri non esse Deum secundum suam essentiam, sed ens creatum, seu quidditatem rei sensibilis; secundo, Deum eiusque perfectiones nonnisi imperfecte et analogice participari ac relucere in hoc formali obiecto intellectus nostri. Ex his enim duobus sequitur intellectum nostrum non posse cognoscere (vel *saltem non probari quod possit cognoscere*) omne id quod invenitur in essentia divina.

Iamvero, *imprimis proprium et formale obiectum intellectus nostri* non est Deus in seipso et secundum suam essentiam, sed *ens creatum* seu ens prout determinatur per quidditatem sensibilem.¹ Quod patet tum ex eo quod secus intellectus noster esset eiusdem speciei ac intellectus divinus, cum specificaretur ab eodem obiecto formali, ac ideo cum eo identificaretur (quod esset ponere pantheismum idealisticum hegelianum), tum ex eo quod essentia divina habet maiorem longe immaterialitatem quam intellectus noster ac ideo illum excedit sua intelligibilitate, cum immaterialitas sit ipsa ratio cognoscibilitatis alicuius obiecti (cf. 1 p., q. 14, a. I).²

Secundo, dato quod obiectum formale intellectus nostri est ens creatum, *Deus non relucet*, nec relucere potest (vel *saltem nequit*

¹ Propterea S. *Officium* a. 1861 damnavit errorem *Ontologistarum*, docentium Deum esse immediatum obiectum intellectus nostri, scilicet: «Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum» (prop. 2, Denz. 2842; cf. prop. 1, 3, 4, 5). Ad eandem sententiam reducuntur propositiones 1, 4, 5, 6, 7, 25, 36, 37, *Rosmini*, damnatas a S. *Officio* a. 1887 (Denz. 3221 sqq.).

² Quamvis ens, universale et abstractum, sit proprium et formale obiectum intellectus in genere, tamen triplici determinato intellectui, divino, angelico et humano, correspondet triplex specificum ac distinctum obiectum, seu ens divinum, ens angelicum, ens sensibile (vel, si placet, essentia divina, essentia angelica et essentia rei sensibilis). Unde ens est obiectum adaequatum et extensivum intellectus nostri, prout nempe est intellectus, sed ens sensibile est eius obiectum proprium ac specificum, prout est intellectus humanus.

necessario probari ipsum relucere posse) in eo obiecto creato *secundum omnia quae pertinent ad suam essentiam*. Nam effectus creatus non adaequat nec potest adaequare virtutem causae, ac ideo cognitio Dei habita ex creaturis erit tantum cognitio analogica, et quidem per modum negationis (ut cum dicimus: Deus est infinitus et immutabilis, seu non finitus et non mutabilis), vel per modum relationis sive comparisonis (ut cum dicimus: Deus est ens primum et perfectissimum, causa prima, primus motor, ultimus finis), non vero cognitio univoca et positiva, qua exprimatur directe id quod est proprium Deitatis.¹

Ergo, supposita existentia Dei personalis et a mundo distincti, positive, utut indirecte, probatur dari ordinem substantialiter supernaturalem (vel *saltem negative ostenditur non posse probari impossibilitatem sive non existentiam huiusmodi ordinis*).

120. Quod attinet meritum istius probationis, quam sub utraque positiva ac negativa forma proposuimus, quidam theologi, ut Granderath, Pesch, Ottiger, Dieckmann, Dorsch, Corvez, Mannens, Muncunill, Müller, Tromp, Lercher-Schlagenhaufen, Nicolau, Mors,² dicunt eam habere *valorem pure negativum*, seu ostendere ordinem supernaturalem non repugnare, vel non posse probari eius repugnantiam, quia ex hoc quod Deus superat proprium obiectum intellectus nostri nec possit nisi analogice cognosci ex creatis, non sequitur necessario quod, data revelatione, non possit cognosci, secundum ea quae sunt ei propria, conceptu quodam analogico. Alii vero, ut Gonet, Billuart, Zigliara A. Schmid, Schill-Straubinger, Specht-Bauer, Pègues, Garrigou-Lagrange, Horvath, Falcon,³ dicunt eam *probationem esse positivam*,

¹ Nam in omnibus praefatis attributis «consideratur Deus, ut stat sub conceptu communi, et relativo aut negativo, ut patet. Ante omnes autem hos modos potest considerari Deus secundum suam propriam quidditatem; haec enim est prima, secundum naturam, cognitio omnium et fundamentum ceterarum: et hanc quidditat^{«411} circumloquimur deitatis nomine» (Caietanus, *In 1 p.*, q. 1, a. 7, n. 1). «Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim super ens et super unum, etc. Et propterea... [in mysterio Trinitatis] absolutum et respectivum ad unam rem et rationem formalem divinam eleventur» (Caietanus, *In 1 p.*, q. 39, a. 1, n. 7).

² Granderath in peculiari dissertatione «Spekulative Erörterung über die Existenz von Mysterien...», *Zeitschrift für katholische Théologie* X (1886) 506-511.

Pesch, *Propaedeutica*, η. 165.

Ottiger, *Theol. fundam.* I, n. 53.

Dieckmann, *De revelatione*, n. 307-313, ubi satis diffuse utriusque sententiae argumenta examinantur.

Dorsch, *Instit. theol. fundam.*, I, ed. 2-3, p. 311-314, 317.

Corvez, M., «Est-il possible de démontrer l'existence en Dieu d'un ordre de mystères strictement surnaturels?», *Revue thomiste* XXXVII (1932) 660-667 (impugnat Garrigou-Lagrange).

Ceteri nominati auctores de hac re agunt in suis tractatibus de vera religione vel de revelatione, ubi de istius possibilitate.

³ Gonet, *Clypeus*, tract. 10, disp. 1, a. 8, § 2.

Billuart, *De fide*, diss. 1, a. 6, obi. 2.

utut indirectam, quatenus sumitur non directe ex ipsa ratione ordinis super* naturalis, qui ex sua ipsa definitione excedit cognitionem nostram, sed indirecte et relative ex limitatione nostri intellectus, attento cius formali obiecto.

Haec altera sententia videtur probabilior. Nam ex hoc quod intellectus noster habet pro proprio ac formali obiecto rem creatam, necessario sequi videtur, id quo Deus excedit praefatum obiectum, esse absolute incognoscibile per lumen rationis, etiam sub conceptu analogo et etiam post revelationem; nam obiectum formale assignat absolutos ac necessarios limites ipsi facultati. Nec ipsa revelatio quidquam prodest ad extendendos praefatos limites cognoscibilitatis, cum non immutet lumen ipsum rationis, sed tantum novum lumen addat, ratione cuius et sub quo tantum, ea quae sunt propria Dei cognoscuntur, vel scilicet per fidem, ea exprimentem conceptibus utique analogicis, vel per visionem beatificam immediate in specie Dei et nullo mediante conceptu. Unde non est confundendum aut ludendum in ea ratione conceptus analogici, quo revelatio et fides exprimit ordinem supernaturalem. Nam aliud est quod Deitas (puta divina paternitas et filiatio) exprimi possit et de facto exprimatur per conceptus analogicos, et aliud est quod ratio, in illis conceptibus analogicis traditis per revelationem, possit iam *suo naturali lumine intelligere* Deitatem in illis expressam: non enim ipsa ratio est quae in illis conceptibus quidquam intelligit sed fides. Ipsa vero ratio, etiam sub revelatione et quantum attinet suum proprium naturale lumen, pergit eodem modo se habere sicut ante revelationem, nihil scilicet de Deo intelligere valens nisi quod relucet in suo obiecto formali, creato ac sensibili, seu sola attributa quae sunt Deo communia cum creaturis. Unde dicere quod secundum se non repugnat rationem per suum naturale lumen intelligere ipsum obiectum quod in conceptibus analogicis proponitur lumini fidei per revelationem, est contradictionem asserere, vel saltem duo illa lumina eorumque obiecta confundere.¹

ZIGLTARA, *Propaedeufica ad S. Theologiam*, 1. 1, c. 9, n. 3.

Schmid, *Apologetik* (Freiburg 1900) 151.

Schill-Straubinger, *Theologische Prinzspienlehre* (cd. 4. Paderborn 1914) 233.

Spf.cht-Bauer, *Lehrbuch der Apologetik* (cd. 2, Regensburg 1914) 65.

Pegues, *Propaedeutica thomistica ad sacram theologiam* (Augustae Taurinorum 1931) 95-99. Quaestionem directe ponens et satis diffuse exagitans, scribit: «Ex quo de necessitate sequitur quod huiusmodi non possunt cognosci, ut sunt in scipsis, ab homine, nisi quia ipsamet sua propria ipsi aliquo modo manifestaverint».

Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (cd. 2, Romae 1921) I 340-354, ubi clare ac decisive res discutitur. Cf. eundem in *Revue thomiste* (1933) 71-83; (1936) 194-217.

Horvath, *Synthesis theologiae fundamentalis* (Budapestini 1947) 45, 49-51.

Falcon, *La crédibilité du dogme catholique* (Lyon 1948) 106-108.

¹ Praefati adversarii solent arguere ex hoc quod quodlibet attributum divinum (puta omnipotentia, actus purus, infinitas), nec sola Deitas ut sic, superat vires nostri intellectus, quin tamen inde deduci possit et a nemine deducatur, existentia ordinis supernaturalis. Attamen, cetera attributa relueen* in creatis, et ex creatis desumuntur per conceptus analogicos, communes cum creaturis, quamvis subinde, servata analogia, tribuantur Deo tanquam attributa sibi propria; sic potentia est conceptus analogicus, communis Deo et creaturae, sed omnipotentia non est amplius conceptus communis, sed, servata iugiter sua indole analogica et origine communi, soli Deo tribuitur. Ceterum, id quod facit ut potentia in Deo sit omnipotentia, et actus sit actus purus, est praecise ipsa radicalis et intima ratio Deitatis ut sic, quae est specificativum Dei quaeque in nullo analogico con-

Ceterum, si quis bene attendat, adversarii per eandem probationem quam supra attulimus, contendunt ostendere non impossibilitatem ordinis supernaturalis. Iamvero, non impossibilitas est idem ac possibilitas, ut ex verbis patet; unde ex una parte ipsi ludunt verbis et ex alia parte nihil probant, cum eam probationem omni positiva vi evacuent. Unicus autem modus ostendendi non impossibilitatem rei, per viam mere ac proprie negativam, est solvere tantummodo obiectiones negantium ordinem supernaturalem: sic enim non ostenditur rei possibilitas sive non impossibilitas «sed solum ostenditur non impugnari ab oppositis argumentis, faciendo evidentiam de eorum defectu et fallacia».¹

121. Et eadem est *mens S. Thomae* (quamvis hanc quaestionem signate et in terminis non ponat). C. *Gent.* 1. 3: «Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, *evidentissime apparet*... Nam ad [Dei] substantiam... capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest, cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, *cum sint effectus causae virtutem non aequantes*. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia, quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt» (cf. 1 p., q. 12, a. 1, corp, et ad 3; a. 4; q. 13, a. 8, ad 2).

Inepte autem quidam dicunt S. Thomam ibi velle afferre meram rationem convenientiae, non vero probativam, provocantes ad haec verba in fine eiusdem capituli: «Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, *statim quasi falsum abiciendum est*, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt»; nam hic agitur de variis particularibus mysteriis (puta Trinitatis et Incarnationis), quae nulla ratione investigari possunt quaeque solent difficultates afferre infidelibus, non vero de generali ac confusa ratione ordinis supernaturalis, quae proprie investigari non dicitur.

ASSERTIO 2. Supposita existentia ordinis supernaturalis, seu veritatum quae superant naturam creatam eiusque vires et exigentias, earum revelationis possibilitas nequit ulla ratione improbari, quin potius congruis ac probabilibus rationibus suadetur.

ceptu, ex creatis desumpto, relucet (nulla enim creatura est Deus), ac proinde necessario demonstrat adesse in Deo ordinem supernaturalem.

Verum quidem est, ante revelationem, sive potius independentem ab ea, neminem, etiam inter acutos philosophos, suspicari praefatam Deitatem, sive existentiam ordinis supernaturalis, cum ipsum istius ordinis conceptum non habeat, ac ideo potius cogitare generaliter de quadam positiva et inattingibili realitate, in velo infinitatis involuta. Attamen, semel habito eo conceptu per revelationem, nihil obstat quominus per ipsum lumen rationis demonstretur eius existentia, eo fere modo quo semirationalistae inepte conantur ipsa singularia mysteria revelata rationaliter demonstrare.

¹ Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 1, disp. 2, a. 2, n. 5.

122. **Nota theologica.** Non impossibilitas revelationis est *de fide* directe et formaliter definita a Cone. Vatic. I, sess. 3, can. 2-3 de revel., cupra cit., n. 117. Ipsa revelationis existentia est pariter *de fide*, aequivalenter definita ab eodem Concilio, can. 3 de fide et can. 1 de fide et ratione, cit. supra, n. 117.

PROBATUR.

Agitur, ut constat ex textu Assertionis, de revelatione solius *mysterii supernaturalis stricte dicti* seu de veritate supernatural! quoad substantiam. Nam possibilitas revelationis *mysterii supernaturalis late dicti* (puta decretorum divinorum de naturalibus futuris contingentibus) et a fortiori *mysterii naturalis* (puta secretorum cordium) necnon cuiuslibet veritatis naturalis tam de creaturis quam de Deo, non indiget peculiari probatione. In his enim agitur de obiecto essentialiter naturali ac ideo secundum se proportionato lumen intellectus creati, et tota supematuralitas huiusmodi revelationis reducitur ad miraculosum interventum divinum in ordine intellectuali (quo nempe Deus miraculose intellectui proponit aliquam veritatem naturalis ordinis eumque miraculose sive praeternaturaliter illuminat ad cognoscendam divinam originem huiusmodi manifestationis); quod quidem vix negabitur ab eo qui admittit existentiam et omnipotentiam divinam quodque ceteroquin directe considerabitur ac statuatur infra (n. 214-217) ubi de possibilitate miraculi. Ceterum, id nonnisi a rationalismo puro negari potest, qui statuit absolutam autonomiam rationis ac ideo implicite negat vel seponit ipsam Dei existentiam; contra quem Cone. Vaticanum I explicite definit revelationem «fieri posse» et «rationem humanam non ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit» (Denz. 3029, 3031).

Ut autem notavimus supra (n. 105), revelatio *duo importat elementa*, alterum obiectivum, seu ipsam *propositionem* obiecti, et alterum stricte subiectivum, seu *lumen interius*, praefato obiecto cognoscendo proportionatum. Unde ex utroque capite ostendendum est possibilitatem revelationis *mysterii stricte dicti* nulla ratione improbari et aliqua probabilitate suaderi.

123. *Quod attinet primum ac obiectivum elementum, seu propositionem obiecti*, frustra a rationalistis, praecipue agnosticis, *obicitur* impossibilitas exprimendi aliquam supernaturalem veritatem per conceptus proprios nec pure metaphoricos, qui nempe habeant ontologicum aliquem valorem. Nam, praetermisso quod etiam conceptus

pure metaphorici suum ontologicum valorem habent, ut patet ex communissimo illorum usu in exprimendis ipsis naturalibus veritatibus, nihil generaliter obstat quominus aliqua veritas superior exprimat per conceptus analogicos ac proprios.¹ Id enim ordinarie contingit in ipsa scientia naturali et in ipsis eius fundamentalioribus conceptibus: analogicae enim sunt ipsae transcendentales notiones entis, causae, finis, relationis, substantiae, accidentis, necnon omnia quae naturaliter praedicantur de Deo, utpote ex cognitione creatorum effectuum desumpta. Unde, cum v. g. revelatur paternitas vel filio divina, in conceptu paternitatis vel filiationis, desumpto ex creatis, non repugnat analogice ac proprie significari aliquid pertinens ad ipsam intimam Dei essentiam.

Nec aliunde obstat quod, cum praedicamus paternitatem de Deo (Deus est pater), etsi intelligamus analogicum contentum tum praedicati tum subiecti, nullatenus saltem habere possumus *evidentiam ipsius nexus inter utrumque* (in quo praecise iudicio, ipsa veritas consistit), cum ille nexus nequeat relucere in creatis, eo modo quo existentia Dei relucet medio principio causalitatis. Nam, quamvis nexus ille non intelligatur per evidentiam immediatam, non repugnat ut intelligatur per evidentiam mediatam, scilicet per testimonium ipsius Dei id affirmantis, si aliunde intellectus possit elevari ad intelligendum huiusmodi testimonium per aliquod lumen ipsi infusum, de quo infra dicetur. Unde, cum exprimitur mysterium (Deus est Pater), analogice ac proprie exprimitur ac cognosci potest tum subiectum tum praedicatum, conceptibus nempe desumptis ex creatis, sed eorum connexio sive identitas affirmatur non evidentia intrinseca ac mediata, proveniente ex analogicis ipsis conceptibus mediante aliquo principio derivato per abstractionem a creatis, sed sola evidentia extrinseca ac mediata, fundata in auctoritate Dei testantis sive revelantis.

Obiciunt praeterea rationalistae quod, si per revelationem cognosceretur veritas revelata, haec non esset amplius mysterium, ac ideo mysterium revelatum est aliquid in terminis repugnans. Sed *respondetur* quod, non obstante cognitione habita per revelationem, mysterium adhuc manet, quatenus, etsi cognoscatur per praefatam mediatam evidentiam, non cognoscitur per evidentiam immediatam ipsius rei, et sub hoc respectu manet obscurum et incog-

¹ Conceptus analogicus non opponitur proprio, sed univoco, et potest esse vel proprius, si agitur de analogia proportionalitatis propriae, vel improprius, si agitur de analogia proportionalitatis impropriae aut de analogia attributionis; in quo ultimo casu dicitur non tantum improprius sed etiam stricte metaphoricus (cf. supra, n. 99).

nitum, sicut accidit proportionaliter etiam in fide humana. Praeterea, data revelatione, ea ipsa fidei mediata evidentia habetur tantum per superius additum lumen, ita ut idem intellectus, secundum suum proprium naturale lumen, nec existentiam probare, nec essentiam, sive internam evidentiam, intelligere unquam poterit; quod non accidit in fide humana.

Item *obicitur*, revelationi necessario admisceri elementum humanum, quod eam reddit difformem a veritate. Sed *respondetur* elementum illud humanum esse tantum ipsam imperfectam cognitionem terminorum per conceptus analogicos humanos, quibus tamen obiectiva ipsa veritas nullatenus minuitur, sicut etiam in cognitione naturali de Deo, habita per lumen rationis et ad modum non fidei sed scientiae, idem analogicus et imperfectus modus cognoscendi non offendit nec minuit ipsius obiecti cogniti veritatem.

124. *Quod autem attinet alterum ac subiectivum elementum revelationis, seu lumen interius proportionatum obiecto cognoscendo, adeoque elevationem creati intellectus per aliquod donum infusum, substantialiter supernaturale, quo fiat capax apprehendendi et assentiendi per fidem obiecto praesentato in divino testimonio, eius possibilitas nulla ratione a priori improbari queit.*

Primo enim non improbatur *ex parte ipsius luminis*, quatenus est supernaturale. Nam, si datur ordo supernaturalis, non apparet quare non possit Deus, supernaturali actione et praeter vires et exigentias naturae creatae, illum veluti diffundere et communicare creaturae, ad modum luminis sive intelligibilitatis, quemadmodum ei communicat, per mysteriosam quandam actionem creativam, suas naturales perfectiones suamque scientiam in intellectu humano participatam.

Secundo possibilitas supernaturalis luminis non improbatur *ex parte intellectus creati*, in quo lumen illud suscipitur, tanquam lumen in lumine. Nam lumen fidei (et idem dic de lumine visionis beatificae), non afficit lumen rationis tanquam aliqua distincta potentia intellectiva, sed tanquam habitus elevans potentiam naturalem ad specialem actum; nec offuscat aut impedit lumen naturale, vel eius efficaciam impedit aut iura usurpat, sed totum clauditur ac currit in superiori quadam sphaera sibi propria, solum petens ab intellectu humano suae operationis necessarium sustentaculum et suae veritatis rationabile obsequium. Neque tandem possibilitas supernaturalis luminis improbatur ex parte eiusdem intellectus creati, prout praecise est aliquid naturale, cui proinde nequit admisceri aliquid supernaturale, nisi efformando aliquod hybridum ac contradictorium ens, quod sit simul naturale et supernaturale, seu naturale et non naturale. Nam ratio naturalis et ratio supernaturalis

non opponuntur sicut ens et non ens, sed sicut ens imperfectum et ens perfectum, constituentia duas lineas specificè diversas, ac propterea compossibilia in eodem subiecto.

125. Praeterea, huiusmodi elevabilitas intellectus creati per lumen supernaturale, *triplici probabili ratione suadetur*. Quarum prima petitur ex existentia generalis cuiusdam *potentiae oboedientialis*, sive transcendentalis, in creatura relate ad Deum ut agentem infinitum, seu ut causam entis in quantum entis (quae ratio valet pro quacumque elevatione ad ordinem supernaturalem, sive per gratiam, sive per fidem, sive per visionem beatificam). Secunda ratio deducitur ex quadam *radicali universalique capacitate intellectus creati* ad intelligendum quodlibet ens, fundata in ipsa universalitate entis, quod est adaequatum obiectum intellectus prout intellectus est (quae ratio valet tam pro fide quam pro visione beatifica). Tertia ratio petitur ex *naturali quodam desiderio cognoscendi Deum sicut in se est*, secundum eius nempe intimam essentiam, quod spontanee exurgit in eo qui per lumen rationis cognoscit existentiam Dei eiusque naturalia attributa (quae ratio iterum valet tam pro fide quam pro visione beatifica). Quae omnia iuverit paulo fusius explanare.

126. *Primo* scilicet, adest in omni creatura, praeter passivam ac naturalem potentiam, qua refertur ad suum proportionatum actum et ad naturale agens, quaedam passiva potentia *oboedientialis*,¹ seu quidam transcendentalis respectus, quo refertur ad primum agens, seu ad Deum tanquam universalem causam totius entis in quantum entis. Ratione huiusmodi respectus, quo creatura pendet

¹ De hac potentia recenter scripserunt:

Cala Ulloa, G., «Intorno all'apertura del Tordine naturale a quello soprannaturale», *Sapienza* V (1952) 242-256.

Darmet, A., *Les notions de raison séminale et de puissance obéissante chez S. Thomas et S. Augustin*, Belley 1934.

Gillon, L. B., «Aux origines de la puissance obéissante», *Revue thomiste* XLVII (1947) 304-310.

Martin P., «De potentia hominis ad gratiam et de potentia oboedientiali», *Ephemerides theologicae Lovanienses* I (1924) 352-354.

Pirotta, A., «Disputatio de potentia oboedientiali iuxta thomisticam doctrinam», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXII (1929) 574-585; XXXIII (1930) 129-148, 360-385, 560-575.

Sestili, J., «De natura Deo subiecta in ordine ad supernaturalia quid Augustinus concinente Thoma senserit», *Divus Thomas* (Placentiae) IV (1927) 57-93.

De eodem argumento agitur in multis scriptis recenter editis circa naturale desiderium videndi Deum, quae dabimus in tractatu *De Deo Uno* (infra, n. 673).

totaliter a Deo in suo esse, ac veluti iacet coram omnipotentia universalis agentis, pandens ipsa viscera entis, non repugnat quominus Deus in ea efficiat quidquid habet rationem entis, salvis solis contradictionis limitibus intra quos nullum ens pari potest: ita per nullam potentiam fieri potest ut petra, manens petra, sentiat; aut brutum, manens brutum, ratiocinetur; aut oculus corporalis, manens talis, videat intellectualiter; aut homo, manens homo ac finitum ens, intelligat modo infinito?

Iamvero, lumen supernaturale quoddam ens est, nullam involvens contradictionem; et pariter lumen naturale intellectus quoddam ens est, quod non opponitur contradictorie lumini supernaturali, cum utrumque sit lumen intellectuale; et consequenter utriusque copulatio, absque utriusque tamen confusione, nullam contradictionem involvit. Unde non repugnat quominus, ex influxu Dei agentis in intellectu creato ut causa entis qua entis, illumque tangens non ut tale ens sed ut ens, vel non ut humanum intellectum sed ut intellectum, plantetur, in ea entitatis vel intellectualitatis natura mentis nostrae, aliqua superior entitas vel intellectualitas, quam specifica illius indoles naturaliter non compatitur.

127. Ad ampliorem intelligentiam huiusmodi potentiae oboedientialis, quae est veluti naturale fundamentum totius elevationis hominis ad ordinem •supernaturalem, sive secundum eius essentiam per gratiam sanctificantem, sive secundum eius facultates, per virtutes et dona Spiritus S., sive particu-

1 Ad rem S. Thomas, 3 p., q. 11, a. 1: «In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, quod *potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem* actu in quem reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari *potentia oboedientiae* in creatura».

De potentia, q. 6, a. 1, ad 18: «Quanto virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiore effectum; unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest. Et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest; et ista vocatur *potentia oboedientiae*, secundum quod quaelibet creatura Creatori oboedit».

De virtutibus in communi, q. un., a. 10, ad 13: «Quando aliquid passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentialium activarum in agentibus, est differentia et ordo potentialium passivarum in passivo, quia potentiae passivae respondet potentia activa... Potest [autem ex creaturis] aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quaedam *oboedientialis potentia*, prout tota creatura oboedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit».

Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tom. 1, tract. 2, disp. 1, dub. 1, § 3, η. 13-15.

lariter secundum facultatem intellectivam per virtutem fidei vel visionem beatificam, observa sequens generale schema potentiae:

Potentia obiectiva, sive logica, seu mera possibilitas vel non repugnantia ad esse. Vocatur potentia improprie dicta, vel logica, vel obiectiva, quatenus ponit capacitatem non in ipsa re quae nondum existit, sed tantum in causa extrinseca habili ad eam producendam, ac ideo est merum obiectum a mente consideratum et a causa extrinseca producibile.

Potentia subiectiva, sive realis, seu capacitas ad aliquem actum, in aliquo subiecto existente.

Activa, seu capacitas ad actum eliciendum.

Passiva, seu capacitas ad actum suscipiendum.

Naturalis, seu capacitas ad actum suscipiendum ab agente naturali, sive eiusdem ordinis.

Oboedientialis, seu capacitas ad actum suscipiendum ab agente superioris ordinis.

Relate ad superius agens creatum, sive causam secundam (*potentia oboedientialis in latiori sensu*). Sic se habet potentia cuiuslibet instrumenti relate ad causam principalem.

Relate ad superius agens increatum, seu Deum ut causam primam et universalem totius entis (*potentia oboedientialis in stricto sensu*).

Relate ad Deum ut causam secundum naturalia ipsius attributa (ens, unum, verum, bonum, etc.), vi quorum est auctor naturae. Sic se habet potentia naturae relate ad miracula naturalia.

Relate ad Deum ut causam secundum ipsius supernaturalia attributa (intimam Deitatem, Trinitatem, etc.), vi quorum est auctor gratiae.

Potentia igitur stricte oboedientialis, relate ad Deum auctorem totius entis, de qua hic loquimur, quaeque est ratio quare intellectus possit elevari ad suscipiendum lumen supernaturale, est vera ac realis potentia, sive capacitas ipsius subiecti, et quidem passiva, seu intestina capacitas ad elevationem, sive ad suscipiendum supernaturalem effectum a Deo, agente secundum ipsius supernaturalia attributa. Ipsa refertur quidem ad actum ipsum quem suscipit, attamen non ad actum nude acceptum, secus ageretur de potentia naturali ad actum supernaturalem, quae est aliquid repugnans, sed acceptum in sensu composito cum actione superioris agentis, seu quatenus est effectus superioris agentis. Vel subtilius ac proprius dici potest ac debet quod potentia oboedientialis est capacitas qua aliqua res refertur ad aliquid superius suscipiendum, non quatenus est specificè talis res, sed quatenus est genericè ac radicaliter aliquid plus in linea entis. Ita, in nostro casu, potentia oboedientialis naturae

intellectus creati ad elevationem per susceptionem actus supernaturalis, est •capacitas qua natura vel intellectus creatus refertur ad huiusmodi actum supernaturalem, non in quantum est specificè natura vel *intellectus creatus*, sed in quantum genericè et radicaliter est ens vel *intellectus*, *ut sic*: ita enim habet relationem et adaequationem cum eo actu supernaturali, tanquam ens ad ens, vel tanquam intellectus ad lumen intellectuale: non enim illud esse potest plus quam ens aut plus quam lumen intellectuale.

Transeunter etiam observa, huiusmodi conceptum potentiae oboedientialis non esse aliquid simpliciter confectum pro necessitate causae defendendae, sed verificari etiam, analogico sed proprio modo, in agentibus creatis, quotiescumque operantur per instrumenta: *omne quippe instrumentum elevatur*, etsi transeunter tantum, et agit aliquid supra connaturalem suam virtutem, ratione radicalioris cuiusdam et oboedientialis potentiae relate ad agens principale, quae iacet in profunditate sui esse. Idemque a fortiori contingit, cum Deus producit naturale miraculum, quod est in inferiori sphaera supernaturalitatis quoad modum; tunc enim aliqua creatura, non ut est tale specificè ens, sed ut est simpliciter ens, habet oboedientialem capacitatem ut immutetur a Deo, sicut ab auctore naturae et secundum ipsius naturalia attributa, ad altiorem quemlibet effectum naturalem producendum vel obtinendum.

128. *Secunda probabilis ratio*, quae suadet elevabilitatem intellectus creati ad suscipiendum supernaturale lumen quaeque reincident in priorem rationem, eam determinando, deducitur *ex radicali universalique capacitate intellectus creati ad intelUgendum quodlibet ens*, fundata in ipsa universalitate entis, quatenus est obiectum adaequatum intellectus ut intellectus est. Quamvis enim intellectus creatus, specificè qua creatus, habeat pro proprio ac specificativo obiecto ens quoddam creatum, ac ita iuxta tria specifica obiecta (ens divinum, ens angelicum, ens sensibile) specificè distinguantur tres intellectus (divinus, angelicus et humanus), ut supra dictum est (n. 119), tamen idem creatus intellectus, *non qua creatus sed genericè qua intellectus*, refertur ad ens universaliter acceptum, seu habet pro obiecto adaequato et extensivo ipsum ens, in quantum ens, in tota sua latitudine, prout comprehendit ens creatum et increatum necnon ens naturale et ens supernaturale.

Unde nullatenus repugnat quominus per supernaturale lumen ita immutetur et elevetur, sub praecisa generica ratione intellectus et secundum radicalem illam capacitatem quae potentia oboedientialis nuncupatur, ut commensuretur sub aliqua ratione cognitioni altioris entis, scilicet increati, quamvis non eo specifico modo quo ipse in-

tellectus increatus illi obiecto commensuratur, seu salva ipsorum specificorum obectorum distinctione, sine qua non salvaretur ipsa specifica duorum intellectuum distinctio.¹

Idque illustratur per ipsam comparisonem intellectus cum oculo corporali, quae inepte contra huiusmodi elevabilitatem intellectus obici solet. Nam oculus corporalis, quamvis sit vere cognoscitivus, non abstrahit totaliter a materia, tum in se tum in suo obiecto quod est coloratum, nec potest cognoscere naturam corporalem nisi ut hanc; unde nullatenus elevari potest ad intellectionem seu ad cognitionem obiecti humani intellectus, quod est ipsa quidditas rei sensibilis, non ut est haec quidditas, sed simpliciter ut quidditas. E converso, intellectus creatus, quamvis habeat pro obiecto specificativo aliquid quod est in materia (ens sensibile, sive quidditas rei sensibilis, obiectum intellectus humani), vel saltem in concretione et potentialitate (ens angelicum, sive essentia angeli, obiectum intellectus angelici), tamen illud considerat secundum abstractionem a materia vel a concretione, ita ut apprehendat ipsam quidditatem rei sensibilis (intellectus humanus) vel ipsum esse essentiae angelicae (intellectus angelicus); unde non repugnat quod per actionem divinam supernaturalem elevetur ad cognitionem alicuius essentiae, quae secundum se et physice est separata ac subsistens, et alicuius esse, quod est separatum ac subsistens, qualis est Deus.²

Haec ratio, ut diximus, est mere probabilis, sive petita «ex signo» (ut notat ipse S. Thomas). Nam, ex sola ratione et independenter ab ipsa revelatione de reali elevatione intellectus nostri ad ordinem supernaturalem, nequit cum certitudine probari ens, ut ens, in tota sua latitudine, *esse obiectum, ■adaequatum et extensivum intellectus creati*, seu hunc quomodolibet respicere aliquid ultra suam specificam tendentiam et respectum. Nam, quamvis species includat genus, tamen virtus et potentialitas generis excedit virtutem et potentialitatem speciei, ut patet ex eo quod in eodem genere sunt duae distinctae species. Unde ex hoc quod in intellectu humano comprehendatur intellectus in genere, non necessario sequitur quod ei possit competere quidquid competit intellectui in genere, cum hic possit esse etiam angelicus vel divinus; sicut ex hoc quod in bruto includitur animal, non sequitur virtute bruti posse fieri quidquid fit per virtutem hominis. Eo vel magis quod intellectus in genere non est aliquod genus, sed aliquid analogicum, in quo intellectus divinus

¹ Id accidit suo modo etiam in praeternaturali cognitione specierum per accidens infusarum, qua fruitur anima, a corpore et ab usu sensibilibus phantasmatum separata, et in qua proprius modus cognitionis angelici intellectus ei quodammodo communicatur.

² Ita S. Thomas, 1 p. q. 13, a. 4, ad 3; cf. corp.; item Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tom. 1, tract. 2, disp. 1, dub. 1, § 3, n. 13-15; dub. 3, §3, n. 47-50; Billuart, *Tractatus de Deo*, diss. 4, a. 3, prob. 3; obi. 4, cum resp.; appendix.

eiusque obiectum est remotissimum ab intellectu humano eiusque obiecto.

Manet tamen probabilis vis illi rationi, fundata in consideratione ipsius specifici obiecti intellectus humani, *quatenus attingitur modo abstractivo*. Haec enim abstractiva ratio ingerit rationabilem suspicionem possibilitatis attingendi quodlibet obiectum abstractum, seu ipsam quoque essentiam divinam nec tantum essentiam creatam, ita ut intellectus creatus habeat pro obiecto extensivo et adaequato ipsum ens in quantum ens in tota sua latitudine. Cuius suspicionis veritatem confirmat ipsa revelatio.

129. *Tertia probabilis ratio* eiusdem elevabilitatis intellectus ad ordinem supernaturalem petitur *ex naturali quodam desiderio cognoscendi Deum sicut in se est*, seu secundum eius intimam essentiam, quod spontanee exurgit in eo qui per lumen rationis cognoscit existentiam Dei eiusque naturalia attributa. Hoc enim desiderium, utpote naturale, nequit esse simpliciter inane ac frustrabile, sive tendens ad impossibile. Ergo possibile est cognoscere intimam Dei essentiam, tum obscure per fidem in divinum testimonium tum etiam immediate et intuitive per beatificam visionem. Ad rem S. Thomas: «Inest... homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant» (1 p., q. 12, a. 1; idem ait in 1-2, q. 3, a. 8; cf. *C. Gent.* 3. 50).

Tum de indole huiusmodi naturalis desiderii, tum de eius sensu in textu et doctrina S. Thomae, tum de valore huius argumenti, in eo desiderio fundati, multa scripserunt ac senserunt, sive antiquiores commentatores S. Thomae, sive scriptores in controversia baiana et iansenistica, sive iterum recentes theologi, occasione renovatae controversiae de absoluta supematuralitate gratiae et visionis beatificae. Unde ad ipsam quaestionem de visione beatifica, de qua sermo est *in tractatu de Deo Uno*, discussionem huius rei remittimus.

Adnotasse nunc sufficit, hanc rationem habere aliquam vim probabilem ac suasivam, accepto desiderio cognoscendi intimam naturam Dei, ut desiderio naturaliter elicitio sed inefficaci et conditional! («Vellem, si possibile esset, cognoscere intimam essentiam Dei»). Nam, quamvis, qua parte est inefficax, tale desiderium sit absolute frustrabile, ac ideo non probet necessario possibilitatem cognoscendi intimam essentiam Dei, tamen, qua parte est naturale, seu tam spontanee ac universaliter ab hominibus elicited, non est verisimile ipsum esse simpliciter inane ac frustraneum, ita ut omnes ac semper fallantur, cum natura in inania ac frustranea non tendat; ac inde suadetur possibilitas obiecti huiusmodi desiderii, seu cognoscendi intimam naturam Dei.

QUAESTIO III. DE CONVENIENTIA ET NECESSITATE REVELATIONIS

I. SENSUS QUAESTIONIS

130. *Convenientia* est quaedam relatio conformitatis et adaptationis, conferens ad perfectionem alicuius (quod enim perficit, dicitur conveniens; quod vero perfectioni detrahit, dicitur inconveniens). Si huiusmodi conformitas et adaptatio est tanta, ut ab ipsa dependeat ipsum esse perfectionis, *necessitas* vocatur. Inde ulterius necessitas dicit determinationem ad unum, sive determinationem ad esse, vel negationem potentiae ad non esse (necessarium est quod non potest non esse), et opponitur indifferentiae sive contingendae, quae dicit negationem determinationis (et in actu voluntatis dicitur libertas).

Ex parte causae, unde provenit, necessitas dividitur in *necessitatem intrinsecam* (sive naturae, sive absolutam), si provenit ex causa intrinseca (tam materiali, ut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, quam formali, ut cum in mathematicis dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, vel cum in metaphysicis dicimus quod necesse est hominem esse animatum aut rationalem, vel quod necesse est Deum existere aut quod Deus est ens necessarium), et *necessitatem extrinsecam* (sive relativam, hypotheticam), si provenit ex causis extrinsecis.

Haec autem subdividitur in *necessitatem coactionis*, si provenit ex causa efficiente (seu si aliquid non potest non esse, quia est sub influxu exterioris agentis; hoc sensu omnia sunt necessaria relate ad agens divinum, excepto actu libero creatae voluntatis) et in *necessitatem finalitatis*, si provenit ex causa finali (est necessitas propria mediorum ad finem). Et haec iterum vel respicit ipsum esse finis, seu tanta est ut, sine eo quod necessarium dicitur, finis nullatenus existere possit, et vocatur *necessitas physica* vel stricta, cui correspondet impotentia physica (ita cibus est necessarius ad vitam), vel respicit tantum bene esse finis, quatenus aliter quam per tale medium finis nequit bene assequi, et vocatur *necessitas moralis* vel late dicta, cui correspondet impotentia moralis ac coincidit cum maxima convenientia (ita equus vel currus est necessarius ad iter). Haec divisio, quae est ipsius S. Thomae (1 p., q. 82, a. 1), sic schematice exhibetur:

Necessitas intrinseca (naturae, absoluta), cui correspondet metaphysica impossibilitas quaeque provenit ex causis intrinsecis:

ex causa materiali (v. g. compositum ex contrariis est necessario corruptibile).

11 p., q. 1, a. 1; q. 2, a. 2, ad 1; 2-2, q. 2, a. 4; C. Gent. 1, 4, 5 et 7; De Veritate, -q. 14, a. 10.—Th. Granderath, «Die Notwendigkeit der Offenbarung», Zeitschrift für katholische Théologie VI (1882) 283-318.—Garrigou-Lagrange, De revelatione (ed. 2, 1921) 404-425.—Dorsch, Institutiones theologiae fundamentalis I (ed. 2-3, a. 1930) 340-365.—Dieckmann, De revelatione, n. 315-355.

|oc *causa formali* (v. g. homo est necessario animatus et rationalis, non vero necessario existens, sicut Deus).

Necessitas extrinseca (relativa, hypothetica), quae provenit ex causis extrinsecis:

ex causa efficiente (necessitas coactionis, cui opponitur libertas).

ex causa finali (necessitas finalitatis).

physica (vel stricte dicta), cui corresponde! impossibilitas physica, quaeque respicit ipsum esse finis, quatenus sine tali medio nequit finis ullatenus attingi (v. g. sine cibo vita nequit servari).¹

moralis (vel late dicta), cui corresponde! impossibilitas moralis, quaeque respicit tantum bene esse finis, quatenus sine tali medio nequit finis convenienter, ut oportet, attingi (v. g. sine equo vel curru nequit iter convenienter fieri).²

131. In praesenti quaestione agitur tum de convenientia tum ac praecipue de necessitate revelationis, et quidem sive revelationis *supernaturalium mysteriorum* sive ac praecipue *naturalium ipsarum veritatum*. Ratio autem quare de his naturalibus veritatibus praecipua quaestio movetur, est quia ex una parte, dum possibilitas revelationis earum facili negotio conceditur, saltem si quis supponit Dei existentiam et omnipotentiam, ut supra dictum est (n. 122), e converso convenientia et a fortiori necessitas huiusmodi revelationis simpliciter a rationalistis negatur; ex altera vero parte, per reactionem contra hanc rationalistarum negationem, alius error successit, scilicet fideismus quorundam catholicorum, qui e regione ita ne-

¹ Cum agitur de supernaturali *fine salutis*, assequendae ex parte subiecti, haec physica vel stricta necessitas subdividitur in

necessitatem medii (si nec impossibilitas nec ignorantia excusat),

in re (si res est necessaria in seipsa; v. g. status gratiae),

in re aut voto (si res est necessaria vel in seipsa vel in suo voto seu desiderio; v. g. Baptismus).

necessitatem praecepti (si impossibilitas vel ignorantia excusat),

divini (v. g. communio eucharistica, tanquam viaticum, vel aliquando in vita).

ecclesiastici (v. g. communio eucharistica tempore paschali).

² Quidam moderni auctores, ut *Dieckmann*, *LercherSchlagenhaufen* et *Nicolau*, aliam ac minus claram adhibent divisionem. Dividunt nempe necessitatem ex parte finis in *physicam*, si sine tali medio desit potentia physica (ita oculus est necessarius ad videndum), et *moralem*, si sine tali medio desit potentia moralis, seu si adsit tam magna extrinseca difficultas ut, sine tali medio, finis, de facto et attento humano modo agendi iuxta prudentem aestimationem, nunquam vel vix unquam attingitur. Quam moralem necessitatem subdistinguunt in *strictè dictam*, si nunquam, et *late dictam*, si vix unquam vel raro finis attingitur.

Inde provenit quaedam oscillatio etiam in illorum auctorum conclusione. Nam *Dieckmann* loquitur de revelationis necessitate morali, tantum late dicta; *LercherSchlagenhaufen* huiusmodi late dictam necessitatem explicite restringit ad solum genus humanum (non vero ad singulos homines neque ad singulos populos); *Nicolau* vero distinguit, docens necessitatem moralem strictè dictam pro genere humano et late dictam pro singulis individuis.

cessitatem revelationis illarum veritatum exaggerarunt, ut eam aequarent strictae necessitati revelationis supernaturalium ipsorum mysteriorum.

II. ERRORES

132. *Rationalistae* convenientiam, et a fortiori necessitatem, cuiuslibet revelationis, tam veritatum supernaturalium quam veritatum naturalium, simpliciter reiciunt ob fundamentale praeiudicium de absoluta rationis autonomia. Quoad supernaturales quidem veritates, ipsi negant ipsam earum existentiam ac ideo ipsam physicam possibilitatem revelationis, ut supra ostensum est (n. 110 sq., 116); sed tamen, veluti abstrahendo a quaestione de possibilitate, tot ipsi rationes contra revelationis convenientiam cumulant, ut exinde construant quandam moralem impossibilitatem, ad confirmandam ipsam principalem negationem.

Quarum rationum praecipuae hae sunt.

Revelatio *in genere*, non convenit *ex parte Dei*, utpote opposita tum eius immutabilitati, ut patet; tum eius sapientiae, cum supponeret opus creationis esse imperfectum ac correctione indigens, nec gaudere legibus naturalibus immutabilibus; tum eius dignitati, cum non deceat Deo descendere tanquam vulgarem magistrum ad instruendos homines. Nec convenit *ex parte hominis*, cum «refragetur rationi... [ac ideo] non solum nihil prosit, verum etiam noceat hominis perfectioni» (Syllabus, prop. 6, Denz. 2906): offendit enim autonomiam rationis, eam exterioribus regulis ac catenis obstringens et extrinsecae auctoritati tanquam ancillam submittens.

Revelatio *naturalium veritatum* offendit *autonomiam rationis* in propria ipsius provincia. *Est nociva* progressui rationis ac scientiarum, statuens exteriorem regulam ac limites, quos ultra citraque nequeat consistere rectum. *Est superflua*, cum eae veritates sint ab ipsa ratione cognoscibiles. Etiam si esset conveniens, *nullatenus probaretur necessaria*, tum ob eandem rationem sufficientiae rationis (secus homo esset creatus naturaliter diminutus et etiam in statu naturae purae indigeret revelatione), tum quia non est necesse ut Deus conferat homini peculiaris auxilia ad auferendam quamlibet moralem indigentiam, ut patet ex istorum defectu in ipso ordine physico.

Revelatio vero *supernaturalium veritatum* easdem nocuenti ac frustraneitatis rationes aggravat. Nam *autonomiam rationis* profundius inficit, extinguens in ea naturalem vitalitatem et spontaneitatem, per coactum ac violentum assensum in veritates obscuras et ontologice incertas. *Est frustranea ac nociva*, proponens rationi humanae tum aliquid ipsi non conforme, sicut petram in stomacho; tum aliquid intra virtutem rationalium principiorum nullatenus comprehensum et sub illorum lumine non intelligibile, sicut si oculus noctuae vel vespertilionis poneretur coram sole meridiano; tum aliquid quod manet iugiter obscurum et inintelligibile, simul excitans mentis curiositatem nec unquam eam satisfaciens.

Praeterea rationalistae impugnant peculiariter *convenientiam revelationis mediatae*, seu factae per legatum, qualis est revelatio publica, fundamentum fidei christianae, quae immediate facta est prophetis et apostolis et per eos transmittitur ad ceteros, medio Magisterio Ecclesiae. Si enim dicitur Deus esse immediate praesens menti cuiuslibet hominis, non est ratio quare mediante legato ad alios loquatur. Praeterea huiusmodi mediata revelatio humano elemento inquinatur, difficilius ab aliis creditur ac suscipitur, lentius quoque propagatur, nec nisi sero ac penose ad mentem ceterorum hominum pervenit.

Rationalistis partialiter consentiunt *semirationalistae* (cf. supra, n. 112), quatenus, concessa convenientia revelationis, negant eius necessitatem, tum quoad veritates naturales, tum etiam quoad veritates supernaturales, saltem in eo sensu quod ratio indiget revelatione non praecise ad intelligendas has veritates, cum sint intra vires eius cognoscitivas, sed tantum ad hoc ut eae sibi proponantur: qua propositione posita, eae fiunt proprium rationis dominium.

133. *Ltraditionalistae, sive fideistae*, e regione docent revelationem esse *physice ac stricte necessariam*, non solum ad cognitionem veritatum supernaturalium (quod, ut videbimus, verum est), sed etiam ad cognitionem veritatum naturalium, saltem principalium et in linea religionis ac moralitatis; seu rationem, sine fide saltem primitiva per traditionem populorum transmissa (hinc utrumque nomen derivatur), esse physice incapacem assequendi certam cognitionem veritatis naturalis, saltem religiosae et moralis. Hanc sententiam, quam praepararunt *Ioseph de Maistre* (f 1821) et praecipue *Ludovicus de Bonald* (t 1840) qui docet originalem ac necessarium fontem intellectualis cognitionis esse loquelam quae per traditionem transmittitur, explicite et decisive defenderunt *Eelicitatus de Lamennais* (t 1854), *Ludovicus Eugenius Bautin* (t 1867) et *Augustinus Bonnetty* (f 1879), huiusmodi traditionalismum proponentes sub *rigidiori* quadam ac universaliori forma, seu ad fidem vel traditionem referentes omnem certam cognitionem, saltem religiosam et moralem; quos secuti sunt plures alii, eam sententiam ita *mitigantes* ut dicerent ad principales huiusmodi veritates rationem non posse cum certitudine suis viribus pervenire, nisi praecesserit vel opituletur fides saltem humana, per traditionem transmissa.

Praecipuae rationes sunt: Ratio humana nequit ad certam Dei cognitionem assurgere ex effectu creato, utpote improporcionado suae causae. Quod quidem ostendit etiam ipsa historia populorum, qui, non obstante primitiva traditione, tot religiosos ac morales errores admiserunt. Praeterea, salus in-

fidelium, ad quos revelatio evangelica non pervenit, nequit explicari nisi per primitivam revelationem, ope traditionis apud ipsos asservatam.

De huiusmodi sententia iterato ac fusius sermo recurret in tractatu *De Deo Uno* (cf. infra, n. 518, sq.); interim nota expositionem et condemnationem thesium trium illorum doctorum in documentis Ecclesiae (Denz. 2730-2732, quoad Lamennais; 2751-2756, quoad Bautin; 2811-2814, quoad Bonnetty).

Ad hunc errorem accesserunt etiam fautores sic dictae *methodi immanendae*, nominatim *Mauritius Blondel* (t 1949) et *L. Laberthonnière* (t 1932), de quibus iterum infra sermo erit (n. 182-185), quatenus docent certitudinem de existentia Dei et de credibilitate revelationis non posse haberi ex argumentis rationis, sed ex solis motivis fundatis in immanentia, seu in subiectivis exigentiis vitae vel actionis. Quae sententia, saltem in sua essentiali generalitate, indigitata ac reprobata est tum a Pio X in Encyclica «Pascendi» a. 1907, tum ac distinctius a S. Officio a. 1925 (infra cit., n. 186).

III. DOCTRINA MAGISTERII

134. Haec praecipue continetur in Con. Vaticano I, sess. 3,¹ quod agit tum contra rationalismum, negantem convenientiam revelationis, tum contra traditionalismum rigidum, exaggerantem revelationis necessitatem, et in supradictis condemnationibus trium praecipuorum traditionalistarum per Magisterium ecclesiasticum. Ad tria autem capita reduci potest:

Revelatio in genere est conveniens nec offendit autonomiam rationis. Cone. Vatie., sess. 3, can. 2 de revel.: «Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur: an. s.» (Denz. 3027). Can. 1 de fide: «Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit: an. s.» (Denz. 3031).

Revelatio supernaturalium veritatum est «absolute necessaria» (absolute, i. e. physice ac stricte, iuxta terminologiam quam supra adhibuimus). Id explicite et formaliter docetur in cap. 2, de revel., mox citando; aequivalenter vero definitur tanquam de fide in can. 1, de fide et ratione: «Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri; sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: an. s.» (Denz. 3041).

Revelatio naturalium veritatum est valde *conveniens*. Cap. 4: «Neque solum fides et ratio inter se dissidere unquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta

¹ Cf. Vacant et Aubert, *loc. cit.* (supra, in n. 97).

demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat... Nec sane ipsa vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent» (Denz. 3019; cf. 3019; cf. 3017).

Praeterea, revelatio harum veritatum est *moraliter necessaria*; Concilium hanc expressionem non adhibet, sed hic sensus colligitur tum ex oppositione cum inciso «absolute necessaria» tum ex plenario modo quo describit convenientiam revelationis. Cap. 2: «Huic divinae revelationitribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi *per se* impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore*¹ cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio *absolute necessaria* dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» (Denz. 3005).

No» *tamen est stricte necessaria*, ut constat ex iisdem verbis. Praeterea, quod attinet ipsam cognitionem existentiae Dei, Concilium tanquam de fide definit contra traditionalismum eam posse naturali rationis lumine certo cognosci, adeoque revelationem non esse ad hoc stricte necessariam; can. 1, de revel.: «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: an. s.» (Denz 3026; cf. 3004).

¹ Illis verbis veluti canonizatur expressio a S. Thoma quater saltem aequivalentibus verbis adhibita; 1 p., q. 1, a. 1: «Quia veritas de Deo per rationem investigata, *a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum* homini [sine revelatione] perveniret»; 2-2, q. 2 a. 4: «Non nisi *post multum tempus*... Ut cognitio Dei sit communior [nec tantum paucorum]. Propter certitudinem... [non sicut apud philosophos qui] *in multis erraverunt*», *C. Gent.* 1. 4: «Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic *omnes de facili* possent divinae cognitionis participes esse, et *absque dubitatione et errore*», *De veritate*, q. 14, a. 10: «Si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quae necessarium est cognoscere de Deo, *paucissimi* ad hoc pervenire possent, et hi etiam nonnisi *post longum tempus*». In hoc ultimo loco S. Doctor significat se has rationes desumpsisse ex philosopho iudaico Maimonide (rabbi Moyse ben Maimon, f 1204): «...propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit».

IV. ASSERTIO 1. Revelatio est non solum valde conveniens, sed etiam physice sive stricte necessaria, ad cognitionem mysteriorum sive veritatum supernaturalium.

135. Nota theologica. *Convenientia* est de fide definita a Cone. Vaticano I, can. 2, de revel. *Stricta necessitas* est explicita doctrina catholica ex cap. 2, et *aequivalenter etiam definita* in can. 1, de fide et ratione.

PROBATUR.

1. *Convenientia* huiusmodi revelationis intelligitur ex eo quod novis altioribusque veritatibus ipsa ratio perficitur eiusque cognitio ad alteriorem spheram evehitur. Ceterum, ex huiusmodi cognitionis supplemento, ratio in sua ipsa inferiori ac connaturali sphaera nullatenus turbatur aut deordinatur; nam, ut dictum est supra (n. 124), nulla fit luminis naturalis cum supernaturali commixtio, neque lumen supernaturale illius iura usurpat aut impedit, sed totam suam intellectualem activitatem exercet in distincta ac superiori sphaera, nihil aliud ab intellectu petens nisi propriae operationis necessarium sustentaculum et propriae veritatis rationabile obsequium.

Ceterum, non obstante utriusque luminis distinctione ac mutuo respectu, utriusque tamen in eodem intellectu consortium, id necessario efficit ut amice pro viribus «opem sibi mutuam praebeant», ita ut, pro praefato sustentaculo et obsequio, quod lumen revelationis a ratione obtinet ac exigit, vices suas abunde rependat, «rationem ab erroribus liberando ac tuendo eamque multiplici cognitione instruendo» (Cone. Vatic. I, cap. 4). Huiusmodi multiplex cognitio, qua ratio, per quandam reflexionem ex supernaturali veritate, ditatur in sua propria rationali provincia, apparet praecipue tum ex acquisitione scientiae theologicae, quae est habitus formaliter naturalis, etsi radicaliter supernaturalis, quaeque generatur a fide in ipso intellectu rationali, tum etiam ex pluribus philosophicis notionibus, quas ipsa fides rationem expolire ac determinare coëgit quasque nunquam fortasse absque revelatione ratio suo proprio lumine invenisset, ut sunt conceptus potentiae oboedientialis creaturae relate ad Deum, conceptus entis ut entis tanquam adaequati et extensivi obiecti creati intellectus, distinctio inter individuum et suppositum (quam nobis suppediat mysterium Incarnationis), conceptus purae relationis necnon possibilitas identificandi relativum

cum absoluto in aliqua eminentiali realitate (quam nobis suppeditat mysterium Trinitatis).

136. Ex quibus patet omni fundamento carere supradictas *obiecttiones rationalistarum* (n. 132). Nam per revelationem nequaquam inficitur *autonomia rationis*, quae integra manet in propria sua sphaera. Nec extinguitur eius naturalis vitalitas ac spontaneitas, sed intacta manet, imo potius duplicatur per additum lumen supernaturale. Nec ei imponitur coactus ac violentus assensus, cum fidei assensus non petatur a ratione secundum naturale suum lumen et principia, sed vi altioris luminis quo novas veritates attingit. Nec ideo veritas revelata se habet in ratione sicut petra in stomacho, aut ratio coram ea veritate se habet sicut noctua coram sole; haec enim vera essent, si veritas revelata proponeretur rationi tanquam sub lumine suorum naturalium principiorum intelligenda, non vero si altius lumen ei addatur quod illi veritati proportionetur.

Ad id quod in fine obicitur de nocumento, quod sequitur ex excitata nec nunquam satiata mentis curiositate per obscuram revelationem mysteriorum, qualiter habetur sub lumine fidei in hac vita, respondetur cum S. Thoma:¹ Primo, ea curiositas plenissime satiabitur in visione beatifica. Secundo, ipsa non pertinet formaliter ad lumen fidei, quod mere ac plene assentit ac pro tanto perfecte quiescit in testimonio Dei (quamvis excitet supernaturalem motum spei, quae non est quaedam intellectus curiositas sed firma voluntatis fiducia), sed pertinet ad ulteriorem, utut connexam, sphaeram theologiae scientiae, quae inde definitur fides quaerens intellectum. Tertio, haec eadem theologiae mentis curiositas non parvam satisfactionem obtinet, dum circa mysteria fidei sollicita inquisitione argumentatur, capiens ac deducens quod rationaliter potest; nam non parum est, parum scire de maximis rebus.² Quarto, ratio quare differatur nobis visio beatifica et sub solo velato fidei lumine res divina tradatur, est, generaliter loquendo, ipse status viae, qui terminum visionis non compatitur; cui statui convenit ut homo, iuxta proprium modum suae naturae, successive manuducatur a Deo, tanquam magistro, ad perfectam ipsius cognitionem, ac ideo prius initietur per fidem, cum «oporteat addiscentem credere» (Aristoteles, *De soph.* 2. 2); item, ut Deum non videndo, de eius altitudine doceatur, et a connaturali humanae mentis praesumptione curetur; ut discat Deum desiderare et in eum studiose tendere, properans per meritum fidei ad praemium visionis.

Tandem, ad id quod obicitur contra convenientiam *revelationis mediatae* (nam de sola convenientia agitur, non de possibilitate, quam nemo negabit, qui admittat possibilitatem ipsius revelationis immediatae), respondetur *triplicem esse rationem quare conveniat mediata revelatio. Prima ratio* se habet ex parte Dei, qui generaliter in sua providentia gubernat ac movet inferiora per superiora, ut patet ex multis instantiis, etiam in ordine naturali, ac

¹ 2-2, q. 2, a. 3; C. *Gent.* 1. 5.

² C. *Gent.* 1. 5: «De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratiohumana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide» (cf. 1. 8; 1. p., q. 1, a. 5, ad 1; et hic supra, n. 58).

praecipue morali; idque provenit non ex indigentia divina sed ex eius dignitate, cui convenit ab aliis ministrari, et ex eius bonitate, cui convenit perfectionem causalitatis creaturis communicare.¹ *Secunda ratio* se habet ex parte hominis, quia nempe connaturale est homini, utpote animali sociali, ut ab aliis doceatur, ut in suo discursivo processu paulatim ac securius ad veritatem perveniat; gratia vero sese accommodat ipsi indoli et inclinationi naturae, ut ideo revelatio, quae quaedam gratia est, attemperatur indoli rationis. *Tertia ratio* se habet ex parte obiecti et actionis revelatricis; nam hic agitur de revelatione publica, quae proinde socialem et mediatam indolem assumere debet, ut sit manifesta et una pro omnibus,² et «ad prophetiam [sive revelationem] requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quae quidem impeditur per vehementiam passionum et per inordinatam occupationem rerum exteriorum» (2-2, q. 172, a. 4), ut contingit in ordinariis hominum vita.

Ceterum, ex mediata ratione revelationis non sequitur eam humanis elementis coinquinari aut difficulter ab aliis suscipi vel aliis transmitti, si quidem Deus potest illius congruam communicationem protegere tum signis testimonialibus, ut in ipsis immediatis legatis, tum organo auctoritativo et infallibili, quale est Magisterium Ecclesiae, revelati depositi custos et interpretes.

137. 2. *Stricta vero necessitas* revelationis ad hoc ut ratio humana possit cognoscere veritates supernaturales, sequitur ex ipsa istarum supernaturalium indole, cum ratio humana habeat pro proprio ac connaturali obiecto veritatem naturalem et oporteat potentiam cognoscitivam proportionari obiecto cognoscendo. Unde in hypothesisi quod Deus hominem eleve, ut de facto contigit, ad finem supernaturalem assequendum, necessario necessitate finis, eaque physica ac stricta, sequitur faciendam esse homini revelationem istius finis aliarumque saltem essentialium veritatum cum eo connexarum, ut homo possit ad illum suas intentiones et actiones dirigere, cum nihil volitum nisi praecognitum et qui vult finem velit etiam media sine quibus finis assequi non possit (cf. 1 p., q. 1, a. 1).

ASSERTIO 2. Revelatio ipsarum veritatum naturalium est valde conveniens, imo moraliter necessaria, non tamen stricte necessaria.

138. **Nota theologica.** *Convenientia* huiusmodi revelationis, sal-

¹ 1 p., q. 22, a. 3, corp et ad 1; 1-2, q. 3 a. 1 et 4; 2-2, q. 2, a. 6; q. 172, a. 2; 3 p., q. 55, a. 1.

² Ad rem apte Ottinger: «Revelatione singulis a Deo impertita per se non constitueretur religiosa societas, sed tantum vaga credentium multitudo, utpote qui Deum ipsum solum magistrum et rectorem haberent, nulloque alio religioso vinculo quam eadem fide coniuncti, singuli quoad reliqua omnia sui iuris essent. Atqui huiusmodi singulorum libertas et contra religiosam unitatem socialem foret..., et causa foret, propter quam religiosus hominum coetus ut talis multo imperfectior esset ipsa societate civili» (*Theologia fundamentalis* I 83 sq.).

tem de Deo cultuque ei exhibendo, est *de fide* definita a Cone. Vaticano I, can. 2, de revel., ad modum unius cum convenientia revelationis veritatum supernaturalium. *Moralis eius necessitas*, in sensu determinato in cap. 2 (supra cit.), est doctrina catholica, sive *theologice certa*, ex eodem capite. Noll *stricta necessitas*, in sensu illius quae e converso competit revelationi veritatum supernaturalium, est pariter doctrina catholica sive *theologice certa*, ex eodem capite, et quatenus refertur particulariter ad cognitionem existentiae Dei, est *de fide* definita in can. 1, de revel.

PROBATUR.

1. *Convenientia* revelationis harum veritatum, praecipue earum quae directe referuntur ad religionem et moralitatem, patet ex limitata perfectione intellectus nostri eiusque naturali defectibilitate in sua propria provincia. Quae quidem debetur tum indirecte deceptioni sensuum, ex quibus homo suam intellectivam cognitionem haurit, tum directe influxui voluntatis eiusque passionum in intellectum, cum unusquisque inclinetur ad iudicandum de bono et vero secundum quod dispositus est ac sibi convenit: quod quidem maxime obtinet in re morali ac religiosa, a qua intima vita hominis dependet.

Unde doceri a Deo, infallibili Veritate, de his ipsis quae humana ratio potest suo limitato ac fallibili lumine cognoscere, maxime perfectivum est humanae rationis, sive quia ita accipit infallibilem confirmationem de his quae recte cognoscit, sive ac praecipue quia ita praeservatur a nociva ac facili deceptione et errore. Ceterum, quod attinet rem moralem et religiosam, huiusmodi convenientia tanta est, ut sub aliqua ratione ac mensura, succrescat in quandam veram ac proprie dictam moralem necessitatem, ut mox ostendetur.

Interim observa futilitatem supradictarum *obiectionum rationalistarum* (n. 132) de offensione autonomiae rationis, de nocumento progressui scientiarum, de superfluitate revelationis veritatum quas ratio valet suis viribus cognoscere. Non enim ulla offensio aut nocumentum praebetur per tam providum auxilium, quo fragilitas mentis sustinetur et divagatio a via veritatis praecavetur.

139. 2. *Moralis necessitas* eiusdem revelationis non affirmatur de cognitione quarumlibet veritatum, sed religiosarum et moralium, nec de quibuscumque ex his aut quomodocumque notis, nam certum est rationem ex se sola posse, generaliter saltem et abstracte loquendo, qualitercumque cognoscere tum existentiam

Dei, tum plures ex divinis perfectionibus, tum fundamentaliora principia moralitatis, sed agitur potius *de modo eas veritates, sicut oportet, cognoscendi*, per respectum ad ipsum ethicum finem cognitionis earum, qui est ipsa hominis salus, sive consecutio ultimi finis.

Hoc modo intellecta, moralis necessitas sonat impossibilitatem pro humano genere, imo pro ipsis individuis in particulari, cognoscendi absque revelatione, in praesenti hominis conditione et abstrahendo ab alio possibili ordine vel alio auxilio divino, veritates necessarias ad hominis salutem, eo modo quo eas ad hunc finem cognoscere oportet, scilicet, *cito, expedite ac certe* (quae quidem verba accipienda sunt copulative, ut sonant, non vero disiunctive, seu cito, aut expedite, aut certe). Id affirmat Cone. Vaticanum I, dicens revelationem esse necessariam ad hoc «ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint»; idque iam breviter ac nervose asseruerat S. Thomas in primo articulo suae Summae Theologiae, inquiens revelationem esse necessariam «quia [secus] veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus quae in Deo est» (1 p., q. 1, a. I).¹

140. S. Doctor hoc argumentum (quod minus recte a quibusdam vocatur aprioristicum, cum procedat praesertim a posteriori, seu ex considerationibus practicis, psychologicis et historicis) expandit in tribus aliis locis (2-2, q. 2, a. 4; *C. Gent.* 1. 4; *De veritate*, q. 14, a. 10) sequenti modo. Absque revelatione, necessaria homini

¹ Attento saltem usu huius S. Thomae argumenti ab ipso Cone. Vaticano, inepte Dieckmann suggerit dubium de sufficienti illius valore, confugiens ad solum argumentum historicum, quod infra in solam confirmationem adducemus. Scribit enim: «Quarere licet quidnam hae rationes [S. Thomae] in se et per se valeant probare. Dicendum videtur esse, has rationes quidem optime exponere, quinam sint fontes et quaenam radices difficultatum quae in acquirendis vel retinendis et perficiendis veritatibus religiosi homini occurrant. Neque negari potest eas probare, has difficultates esse magnas simul et, utpote in ipsa natura harum veritatum et intellectus humani fundatas, moraliter loquendo universales. Quodsi quaeritur, num istae sint tales quae secum ferant necessitatem moralem proprie dictam, sensu etiam restricto et lato quem Assertio nostra intelligit [i. e. necessitatem moralem late dictam; cf. supra, n. 130], dici forte possit, id vix aegreque constare cum limites horum 'inconvenientium' non possint clare circumscribi; hi scilicet limites nitide et certo demum ex historia religionum et evolutionis religiosae generis humani determinari, et hinc, num adsit vera necessitas moralis, definiri potest» (*De revelatione*, n. 330). Cum Dieckmann consentit Lercher-Schlagenhaupt: «Merito dicit Dieckmann...» (n. 64).

cognitio de divinis non habetur sicut oportet; scilicet: *non cito*, ob difficultatem ipsius *obiecti*, quod est valde remotum a sensibus (unde nostra cognitio desumitur) et cuius determinata et reflexa cognitio praesupponit cognitionem multarum aliarum veritatum, cum scientia de Deo sit altissima ac ultima pars philosophiae; *nec expedite*, ob difficultates in *subtecto*, seu ob defectum vel ingenii, vel libertatis a necessitatibus temporalis vitae, quae studium impediunt,, vel moralis constantiae ratione pigritiae in addiscendo; *neque certe*, seu non sine dubitatione et errore, ob difficultatem *obiecti simul et subiecti*, cum humana ratio in rebus divinis sit valde deficiens,, ratione tum debilitatis intellectus tum permixtionis phantasmatum, ita ut facile dubitet etiam de his quae verissime ab aliis demonstrantur, maxime cum videat a diversis sapientibus diversa doceri.¹

141. Ad id autem quod supra (n. 132) *obiectum est ad mentem rationalistarunj*, quod scilicet ex necessitate revelationis ad cognoscendas naturales ipsas veritates sequeretur hominem fuisse creatum naturaliter diminutum eumque etiam in *statu naturae purae* indigere revelatione, *respondetur* imprimis statum naturae purae (in quo nempe homo nullo stabili dono supernaturali gauderet sed solis naturalibus perfectionibus et conditionibus subiceretur, inter quas essent etiam quatuor tristes sequelae naturae, seu dolor, mors, ignorantia et concupiscentia) numquam de facto extitisse, sed hominem creatum esse in statu naturae, tum integrae per dona supernaturalia quoad modum (quibus ablatae sunt praefatae quatuor tristes sequelae, scilicet per impassibilitatem, immortalitatem, immunitatem ab ignorantia et immunitatem a concupiscentia), tum elevatae per donum supernaturale quoad substantiam quod est gratia sanctificans. Ex hoc autem utroque statu decedens per peccatum originale, homo nequaquam regressus est in merum statum naturae purae, sed inferius cecidit in statum naturae lapsae ac vulneratae, qui nempe tristibus praefatis quatuor sequelis redeuntibus addidit praeterea quatuor vulnera in facultatibus moralibus, quibus homo evasit quodammodo diminutus in ordine ad bonum faciendum et inclinatus ad malum (expoliatus, ut dicitur, gratuitis et vulneratus in naturalibus), scilicet ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, concupiscentiam in appetitu concupiscibili et infirmitatem in appetitu irascibili.

Praefatum igitur nostrum argumentum procedit de facto ex conditionibus naturae lapsae, quibus naturalis imperfectio hominis in ordine ad bonum cognoscendum et faciendum aggravata est,² et in quibus Deus defectui

¹ 2-2, q. 2, a. 4: «Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens, cuius signum est quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt».

² Prout quidem nostrum argumentum dirigitur stricte apologetice contra rationalistas, abstrahimus ab existentia peccati originalis et consideramus ipsas actuales condiciones naturae humanae, undecumque hae proveniant, quamvis aliunde sciamus eas aggravatas esse per peccatum originale; quod ceteroquin facit etiam ad generalem scopum et munus

hominis occurrit per utriusque naturalis et supernaturalis veritatis revelationem.

Cum tamen argumentum nostrum desumatur etiam ex naturalibus ipsis hominis conditionibus (puta ex propria celsitudine obiecti et naturali debilitate intellectus), dicendum est quod, *etiam in alio statu non elevationis ad gratiam*, homo indigeret divino aliquo naturali vel praeternaturali auxilio ad praefatam expeditam cognitionem religionis et moralitatis.* Quod quidem posset esse vel praeternaturalis aliqua revelatio sive instructio de illis veritatibus, data saltem primis parentibus et transmissa per generationes, vel aliud exterius auxilium, removens praecipua impedimenta cognitionis ac pertinens ad ipsam naturalem Dei providentiam, eo vel magis quod tunc non adessent tam gravia impedimenta exorta ex peccato originali eiusque vulneribus; vel etiam potuisset Deus subvenire per praeternaturalem hominis elevationem ad solum supradictum statum naturae integrae, in quo, ratione impassibilitatis, immortalitatis et immunitatis ab ignorantia et concupiscentia, conciderent vel ad minimum reducerentur principalia impedimenta praefatae necessariae cognitionis de rebus religiosis ac moralibus, ac ideo non amplius sermo esse posset de morali necessitate revelationis.

Posset etiam obici quod, si revelatio esset necessaria ad cognoscendas veritates naturales, *Deus non satis providisset gentibus qui revelationem non cognoverunt*, quaeque proinde excusari deberent in suis erroribus et male factis circa res religiosas et morales. Sed *respondetur* Deum illis duplici sufficienti modo providisse. Primo nempe, tradidit inde ab initio revelationem omnibus gentibus, quae subinde non pro solis iudaeis sed a solis iudaeis conservata est ad specialem eius custodiam, et a cuius cognitione gentiles sua culpa paulatim recesserunt. Secundo, etiam post huiusmodi recessum, gentiles habent saltem physicam possibilitatem cognoscendi res religiosas et morales; quam possibilitatem si bono animo et pro posse foveant, Deus uno vel alio modo id efficiet ut habeant etiam moralem possibilitatem easdem adipiscendi, vel nempe per contactum cum facta revelatione (olim cum iudaismo, nunc cum Christianismo) vel per extraordinarium alium interventum, eo modo quo etiam dicitur omnibus etiam infidelibus Deum conferre gratiam sufficientem ad salutem, proxime nempe vel saltem remote (cf. *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1).

142. *Confirmatur praepositum argumentum ex ipsa historia paganorum populorum, quibus, culpa propria vel parentum, lux re-*

huius tractatus de revelatione, quod est non solum mere defensivum seu stricte apologeticum, sed etiam instructivum et informativum, ut non semel declaratum est. Ceterum ex hac ipsa naturali hominis indigentia ac morali impossibilitate perveniendi ad suum proportionatum bonum cognitionis naturalium veritatum, desumi potest probabile argumentum, tanquam a signo, ipsius existentiae peccati originalis, sive alicuius naturalis lapsus et infirmitatis.

† In supracitatis verbis Cone. Vaticani ponitur illud incisum «In prasenti quoque generis humani conditione», qua particula fit allusio ad alios possibiles status in quibus genus humanum potuisset inveniri, ac suggeritur quod in quolibet statu adfuisset praefata indigentia. In confectione illius capitis Concilii, quidam petierunt ut ea particula omitteretur, alii ut significaretur indigentiam revelationis provenire ex peccato originali; sed neutri petitioni satisfactum fuit.

velationis non affulsit quique multos gravesque errores in re religiosa vel morali professi sunt. Idque apparet tum apud gentes minus cultas, tum etiam ac praecipue apud gentes naturaliter eximie cultas, tam antiquas quam modernas.

Apud *gentes minus cultas* viguit ac viget multiplex depravatus conceptus Deitatis, sub idololatricis formis, quae cultum divinum tribuunt vel elementis creatis, fecte animatis, ut igni, acri et astris (animismus), vel rebus manufactis alicuius peculiaris valoris, uti rebus aureis, argenteis, figuris et statuís (feticismus). Quae rudiores formae vivide describuntur in ipsa Scriptura, libro Sapientiae 13-14.* Ita de *animismo*. «Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei; et de his, quae viderunt bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex; sed aut ignem aut... aërem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt» (13. 1 sq.). De *feticismo*. «Infelices autem sunt... qui appellaverunt deos opera manuum hominum, aurum et argentum, artis inventionem et similitudines animalium, aut lapidem inutilem opus manus antiquae; aut si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit... sculpat diligenter per vacuitatem suam et per scientiam suae artis figuret illud et adsimilet illud imagini hominis» (13. 10; cf. 14-19). Similis cultus adhuc viget apud barbaras gentes Africae et Oceaniae.

143. *Apud excultas gentes graeco-romanas*, in quibus artes ac scientiae et ipsa philosophia late floruerunt, eadem depravatio conceptus Divinitatis, sub excultiori duplici forma invenitur, qua ipse homo ad honorem deitatis evehitur: scilicet, vel sub polytheistica generali forma, qua humanae virtutes et vitia personalizantur ac deificantur (Iupiter, Iuno, Venus, Apollo, Minerva, Mars, etc.), vel sub magis concreta forma, qua personis iam defunctis, ob familiarem affectum aut regiam dignitatem, honor et cultus divinus tribui-

*Hoc argumentum apte ac satis diffuse evolvit Dieckmann, *De revelatione*, n. 331-351; — «Die religiösen Anschauungen eines Gebildeten im ersten nachchristlichen Jahrhundert», *Stimmen aus Maria-Laach* LXXXIII (1912) 287-295, 438-449, 508-515.—«Der Kaiserkult unter Augustus», *Stimmen der Zeit* XCVI (1918) 64-74, 129-137.

2Hoc opus, in Vulgata sub titulo «Liber Sapientiae», in graecis vero manuscriptis «Sapientia Salomonis», scriptus est graece ab auctore iudaico, valde probabiliter Alexandriae in Aegypto circa a. 100 a. C. (certe post a. 200, seu post versionem LXX, quam auctor cognovit, et ante a. 50 a. C., seu ante tempus Philonis, cuius philosophiam auctor ignorat). Auctor ostendit se culturam hellenicam bene cognoscere, imo ab eius influxu aliquatenus tangi. Peculiariter manifestat horrorem polytheismi et despectum paganorum morum.

tur (manismus, dii manes, genii; cultus caesareus). Quae altera manismi forma describitur in *Sapientia*. «Acerbo enim luctu dolens pater cito sibi rapti filii fecit imaginem, et illum, qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere coepit et constituit inter servos suos sacra et sacrificia. Deinde, interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tanquam lex custoditus est, et tyrannorum imperio colebantur figmenta... [et] eum, qui ante tempus tanquam homo honoratus fuerat, nunc deum aestimaverunt» (14. 15-20). Hunc errorem vivide describit etiam Apostolus: «Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium» (Rom. 1. 23). Ceterum huiusmodi cultus indignis actionibus, ut magia et sacra prostitutione, necnon humanis ipsis sacrificiis, frequenter persolvebatur; de quibus *Sapientia*: «Aut enim filios suos sacrificantes, aut obscura sacrificia facientes, aut insaniae plenas vigilias habentes» (14. 23).

His religiosis erroribus, *morales errores et abusus* facile ac conaturaliter accesserunt; nam, ut dicitur in *Sapientia*, «infandorum idolorum cultura, omnis mali causa est, et initium et finis» (14. 27). Quorum plures ibidem exponuntur: «Neque vitam neque nuptias mundas iam custodiunt, sed alius alium per invidiam occidit aut adulterans contristat; et omnia commixta sunt: sanguis, homicidium, furtum et fictio, corruptio et infidelitas, turbatio et periurium, tumultus bonorum, Dei immemoratio, animarum inquinatio, nativitatis immutatio, nuptiarum inconstantia, inordinatio moechiae et impudicitiae» (14. 24-26; eadem vitia incusat Apostolus, Rom. 1. 24-32, indigitans peculiariter impudica peccata contra naturam, ut sodomiam et paederastiam). Praeter abusus impudicitiae, peculiariter grassabantur peccata iniustitiae, ut suicidium, homicidium, adulterium, divortium, quod lege ipsa romana sanciebatur), bellica crudelitas, saevitiae, cruenta spectacula, absoluta servitus, tyrannica patria potestas.

144. *Apud ipsos summos eximiosque philosophos*, quorum doctrinam subinde ipsa revelatio ad suum efficacem famulatum vocavit quique ceteroquin vix socialem ac salubrem influxum habuerunt vel habere voluerunt, non paucae imperfectiones aut formales errores irrepserunt, quibus eorum theodicea atque ethica graviter inficerentur. Ut taceamus de prioribus philosophis ionicis, ut Heraclito et Democrito, qui purum materialismum docuerunt, posteriores

ac magis evoluti doctores, ut Pythagoras, Xenophanes, Parmenides et Anaxagoras, qui spiritualisticae scientiae prima principia posuerunt, non paucos errores vel confusiones in ipsum divinitatis conceptum induxerunt.¹ Ipsi maximi philosophi *Plato et Aristoteles*, quorum praecipua principia et conclusiones assumpserunt subinde ipsa scientia patristica et philosophia christiana, satis impraecisam theodiceam et ethicam reliquerunt, quae saltem non sit sufficiens basis humanae moralitatis et salutis. Desideratur enim, tum apud ipsos tum apud ceteros posteriores philosophos, verus ac determinatus conceptus de creatione, de Dei providentia, de immortalitate animae, de futura vita, de cultu interno Deo exhibendo: quae quidem sunt prima praesupposita omnis verae ac naturalis religionis.²

¹ *Pythagoras* (f 500 a. C.) eiusque schola raro ac vage loquuntur de Deo, et potius de abstracta deitate quam de personali Deo cogitare videntur. Ceteri tres, qui circa idem tempus successive floruerunt, explicitius sed tamen incerto modo de Deo loquuntur ac variis peritorum interpretationibus ansam praebent. *Xenophanes* reiecit mythologiam polytheisticam, asserens: «Unus est Deus inter deos hominesque maximus» (Fragm. 1), sed de Dei natura ita loquitur ut videatur illum identificare cum coelo materiali. Pariter *Parmenides* videtur pantheistice Deum concipere, cum non admittat nisi unum ens, immobile et universale. *Anaxagoras* videtur distinctius loqui, reiciens deos populares (ob quam causam accusatus est quod atheismum profiteretur) ac ponens intellectum ordinatorem mundi, de cuius tamen transcendentia ac distinctione ab aliis intellectibus a peritis disputatur (quamvis id affirmaverint Cicero et Sextus Empiricus); de ethico fine vitae apte sed vage ait: «a se felices beatosque putari qui iustis honestisque actionibus tranquille incumberent et divina aliqua contemplatione participarent» (apud *Aristotelem*, *Eth. Eud.* 1. 4).

² *Plato* (f 347/6) saepe loquitur de Deo, sed non apparet utrum illum identificet cum prima ex ideis absolutis subsistentibus, seu cum idea Boni, an cum aliquo primo ente determinato, quod sit inferius illis ideis; ceterum, uterque conceptus est falsus, nam in priori Deus est quid abstractum, in secundo non est absolute primum ens sed inferius ideis. In psychologia negat simplicitatem animae, quam concipit ut substantiam completam. In ethica advocatur quendam socialem communismum, simpliciter subordinans privatos homines statui et advocans tum suppressionem privatae proprietatis, tum communitatem uxorum (quandam vagam polyandriam) quae destruit institutum familiare.

Aristoteles (f 322), cuius doctrina superat omnem aliam philosophiam tam antiquam quam modernam, admittit existentiam Dei camque probat noto argumento ex motu. In ethica aptissime disserit de fine hominis, consistente in contemplatione veritatis, et de virtutibus sive in genere sive in specie; admittit ex lege naturali indissolubilitatem matrimonii, excludentem divortium et fornicationem. Attamen de ipsa Dei natura eiusque habitudine ad mundum, seu de mundi productione, cognitione et gubernatione, confusos et incertos conceptus prodit. Nam dubitatur ab eruditis num vere admittat Deum tanquam personam; num ei tribuat cognitionem aliorum entium, cum dicat hanc ei non decere; num habuerit Deum ut causam mundi efficientem nec tantum finalem, cum dicat Deum «movere ut amatum» (*Met.* 11. 7), quo negaretur vera Dei gubernatio et providentia; num habuerit aliquem verum conceptum creationis, seu productionis mundi ex nihilo. Praeterea, quoad ipsam ethicam, non satis curat sive de obligatione oboediendi Deo sive de sanctione alterius vitae; conatur etiam veram et absolutam servitutem ex lege naturali iustificare.

Confer tamen quae de his praecipuis capitibus doctrinae Aristotelis scribit J. Maritain, *La philosophie Bergsonienne* (cd. 4, Paris 1948) 331-370: «Appendice. Gloses sur Aristote*».

145. *Apud modernas culturas*, quae ab ipso lumine revelationis voluntarie recesserunt, non melior est conditio cognitionis religiosae, quamvis ipsa ethica generaliter melior quam antiqua videatur, ob influxum ipsius revelatae moralitatis, quem nondum facile ac totaliter illae culturae excutere valuerunt. Iterum enim conceptus divinitatis evanuit in materialismum vel idcalismum, peculiari-ter sub forma pantheistica, quae, quidquid dicatur, certe longe abest ab ipso communi hominum sensu. Ipse quidem Kant, moderni idea-
lism! et rationalism! initiator, hunc ab atheismi naufragio utcumque salvare conatus est, religionem atque ethicam erigens super fragile simulacrum cuiusdam imperativi catégoriel eiusque triplex postula-
tum existentiae Dei, immortalitatis animae et libertatis; sed totum huiusmodi aedificium, in mera voluntaria quadam ac caeca necessi-
tate fundatum, in purum immanentismum ruit, quo religiosae ac morales veritates ad merum naturalem ac mutabilem fructum huma-
nae conscientiae ac libertatis reducuntur.

Ex enarratis factis apparet genus humanum, imo et individua, etiam praestantissimae scientiae et culturae, divulsa a lumine reve-
lationis, quod non cognoverunt vel a quo recesserunt, *nunquam attigisse rerum divinarum ac moralium cognitionem, sufficientem ad vitam moralem ducendam et ad finem hominis dirigendam*, quam-
vis aliunde eam vere desideraverint ac quaesierint, cum, non obs-
tantibus vitiis et ignorantia, problema religiosum semper et ex qua-
dam innata necessitate sese obiecerit tum rudium tum excultorum
hominum mentibus. Iamvero, factum tam constans ac universale, clarum signum est cuiusdam verae ac moralis necessitatis alicuius
divini auxilii, quo occurratur humanae indigentiae quodque in prae-
senti statu elevationis non aliud est quam ipsa revelatio, qua, ad
modum unius cum supernaturalibus veritatibus, homo edoceatur
etiam de ipsis veritatibus naturalibus.

146. 3. *Physica sive stricta necessitas* huiusmodi revelatio-
nis, qualiter docetur a traditionalistis sive fideistis, *sustineri non potest*.

Nam, ut dictum est supra (n. 130), aliquid dicitur stricte neces-
sarium cum, sine ipso, finis nequit ullatenus attingi. Iamvero, sine
revelatione ratio potest qualitercumque attingere veritates natura-
les, etsi non cito, expedite ac certe, sicut oportet ad salutem. Sunt
enim praefatae veritates intra proprium obiectum rationis ac pos-
sunt deduci cum certitudine ex ipsis generalibus principiis rationis.

Ita ex principio causalitatis certo deducuntur Dei existentia eiusque communia attributa; ex universali et interminata natura intellectus deducitur immortalitas animae quae in ipsa radicitur; in ipso exercitio sui actus voluntarii, prout cum amplitudine tendendae ad bonum universale sese determinat ad bonum particulare, homo apprehendit rationem disproportionis et libertatis, et consequenter existentiam liberi arbitrii; ex primis ac innatis principiis intellectus practici («Bonum est faciendum, malum est vitandum») homo certe deducit propinquiores saltem conclusiones moralitatis et primarias exigentias legis naturalis, ut de honorandis parentibus, de iuribus aliorum servandis, et alia id genus.

Quae autem praefati *fideistae obiciunt* (cf. supra, n. 133), ex dictis facile diluuntur. Effectus scilicet creatus est impropordonatus Deo suae causae, proportionem commensurationis et perfectionis, non vero proportionem relationis, quae includitur in ipsa ratione effectus, et ex qua, medio ipso principio causalitatis, cognosci potest tum existentia tum analogica ratio essentiae eiusdem causae. Ex historia populorum deducitur tantum moralis necessitas revelationis, non vero stricta, ut superius ostensum est. Ex hoc quod salus infidelium, ad quos revelatio non pervenit, supponat aliquam primitivam revelationem omnibus factam, sequitur quidem necessitas huiusmodi revelationis, non tamen stricta, sed tantum moralis (cf. supra, n. 141).

ART. II. DE CREDIBILITATE REVELATIONIS

147. In articulo praecedenti actum est de obiecto materiali apologeticae, seu de revelatione, et quidem partialiter tantum, seu abstracte et secundum se spectata; nunc *quaestio est de obiecto formali, seu credibilitate* revelationis, pariter sub eadem abstracta consideratione (cf. supra, n. 92-94). Credibilitas enim non est tantum una ex proprietatibus revelationis, mere materialiter subsequens alias binas proprietates, nuper consideratas, scilicet possibilitatem et necessitatem, sed, sub ipsa apologetica consideratione, transit in formale obiectum huius scientiae, ac ideo seiunctim et attentius consideratur.

Ut dictum est supra (n. 85), credibilitas est unus ex duobus modis cognoscibilitatis sive evidentiae alicuius obiecti, seu intelligibilitas sive evidentia resultans non ex ipso obiecto sed ex testimo-

11 p., q. 75, a. 6: «Sensus... non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis».

nio de obiecto; propterea praesens quaestio indiscriminatim vocari solet de credibilitate vel de cognoscibilitate revelationis, quamvis stricte loquendo cognoscibilitas sit aliquid praeivum, respiciens ipsum obiectum secundum se, credibilitas vero subsequatur ac respiciat obiectum relate ad fidem: ex hoc enim quod revelatio est cognoscibilis sequitur quod sit credibilis, seu apta ut credatur.¹2

Credibilitas revelationis, sive aptitudo ad esse credendum, quamvis dicat essentialem respectum ad fidem divinam, quae est quid supernaturale quoad substantiam, tamen dupliciter considerari potest: uno modo ab intrinseco, prout nempe est intrinseca proprietas revelationis ut obiecti fidei (sicut visibile est proprietas obiecti visus et intelligibile est proprietas obiecti intellectus), et sic est supernaturalis quoad substantiam et subest ipsi fidei, non vero rationi (creditur nempe exercite, una cum ipso obiecto); alio modo ab extrinseco et ex parte rationis naturalis, prout nempe revelatio apprehendi potest a ratione ut factum divinum per signa miraculorum, et sic non est supernaturalis sed naturalis sive rationalis; unde distinguitur (saltem a thomistis) *duplex credibilitas, alia supernaturalis et alia rationalis*? De priori autem non est locus directe dis-

¹ Quidam moderni hanc quaestionem de credibilitate vocant *criteriologiam* (supernaturalem, vel apologeticam, vel de revelatione), attracti fortasse a voce «critérium», de quo agitur, vel ab ipso obiecto formali, seu credibilitate, quae est praecipua consideratio in toto negotio apologetico. Attamen, melius est ab hoc titulo in praesenti abstinere, tum quia conceptus criteriologiae, seu defensionis valoris cognitionis theologicae sive revelationis quae est principium theologiae, convenit toti apologeticae, tum quia ipsa praecipua quaestio de credibilitate non tota absolvitur in praesenti, nisi in abstracto, sed praecipue expletur in sequenti capite, ubi de credibilitate ipsius facti revelationis.

² Ita Gardeil: «*La crédibilité surnaturelle* sera donc la propriété transcendente que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence enrichie, ou en voie d'être enrichie, de la vertu de foi surnaturelle. *La crédibilité rationnelle* sera la propriété transcendente que possède la révélation divine objective en regard de l'intelligence rationnelle» («Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 [Paris 1907] 2210). Cf. infra, n. 163.

Plures auctores non thomistae hanc distinctionem reiciunt nec aliam credibilitatem quam rationalem admittunt, eo quod negant fidem esse substantialiter supernaturalem ex parte sui obiecti formalis sub quo, quod est praecise revelatio sive auctoritas Dei revelantis quodque cum ipso facto revelationis coincidit (cf. infra, n. 163).

Ita H. Lennerz scribens: «Secundum explicationem Suarezii, quam nostris temporibus reassumpsit Garrigou-Lagrange, motivum fidei qua motivum assensu fidei divinae credi debet, tum ut explicetur summa firmitas assensus fidei, secundum principium: propter quod unumquodque tale et illud magis, tum propter assensus fidei supernaturalem. Difficultas autem quae ex tali 'explicatione' statim exurgit, est: Credo fide divina veracitatem Dei et factum revelationis; cur illa credo fide divina? Aut inducitur processus in infinitum, aut dicendum: credo veracitatem Dei propter creditam veracitatem Dei, sive credo veracitatem Dei, quia credo veracitatem Dei; aliis verbis: credo id quod Deus dixit, quia Deus est verax; Deum autem esse veracem credo, quia Deus dixit. Sed 'credere aliquid propter seipsum est *contradictio in terminis*, cum credere sit admittere aliquid propter auctoritatem testis' [Pesch, V, n. 337]... Sine dubio actus fidei, ut omne ens

serendi in praesenti tractatu sed in tractatu de fide, quamvis eius cognitio conferat al intelligentiam alterius, ob ipsam obiecti communitatem, ac ideo necessario sermo de ipsa incidenter occurret in praesenti quaestione;¹ altera vero credibilitas est proprium obiectum apologeticae, de quo hic agitur.

Quaestio igitur de huiusmodi rationali revelationis credibilitate sive cognoscibilitate, ad hanc reducitur; supposito quod Deus derit revelationem, seu supernaturaliter locutus sit, potestne id certo homini constare, et quomodo?, seu *potestne homini certo constare de facto revelationis prout est supernaturale, prout est supernaturalis interventus Dei loquentis, et quibusnam signis seu criteriis id constare potest?* Ad quod problema affirmative solvendum, *tres generales quaestiones* ordinate ac successive occurrunt; primo nempe, quid sit praecise ista rationalis credibilitas (q. 1, *de notione credibilitatis*)', secundo, utrum sit necessario acquirenda et praemittenda, ut possit elici actus fidei supernaturalis (q. 2, *de eius necessitate*); tertio, quomodo acquiri possit (*de eius demonstrabilitate*), et quidem tum attento subiecto, seu quo lumine ac principio (q. 3, *de eius demonstrabilitate ex parte subiecti*), tum attento obiecto, seu quibusnam criteriis (*de eius demonstrabilitate ex parte obiecti*), quae quidem quaestio subdividitur iuxta considerationem criteriorum in genere (q. 4) et criteriorum in particulari, seu criteriorum subiectivorum (q. 5), criteriorum obiectivorum intrinsecorum (q. 6) et crite-

supernaturale, est mysterium secundum entitativam suam supernaturalitatem; sed quod ipsum motivum actus fidei qua tale debeat credi assensu fidei theologicae, non tam est mysterium quam contradictio. Mysteria credimus Deo revelanti, non theologo opinanti» (*De virtutibus theologicis* [ed. 4, Romae 1938] 197).

Mirabile est hunc theologum, repetens aliunde affirmationem Pesch, tam facile contradictionem invenire in ea tam communi thomistica sententia, cum huiusmodi apparentem contradictionem, sive circulum vitiosum, tot iam magni theologi sibi obiecerint ac solverint, dicentes revelationem esse simul obiectum quo creditur et quod creditur, eo modo quo lux est id quo videtur aliquid et id quod simul exercite videtur in aliis, simul nempe ostendens et ostensa. Unde ipse S. Thomas ait: «Cum enim fides non assentiat alicui, nisi propter veritatem primam credibilem, non habet [aliquid] quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce; et ideo veritas prima est formale in obiecto fidei, et a qua est tota ratio obiecti» (*In 3 Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 1, qa 1).

¹ Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (Romae 1921) I 430-514, quaestionem de actu fidei et de supernaturali credibilitate praemittit quaestioni de rationali credibilitate, eam diffuse ac erudite exponens per 85 solidas paginas. Huius tamen directa ac diffusa expositio, exaggerata et extra locum esset, in tractatu pure apologetico, et praecipue in manuali scholastico, quale est nostrum. Incidenter tamen ac sufficienter tangetur.

riorum obiectivorum extrinsecorum, sive miraculi (q. 7) et prophetiae (q. 8).

QUAESTIO I. DE NOTIONE CREDIBILITATIS I

I. SENSUS QUAESTIONIS

148. Cum credibilitas, vi ipsius vocis, sit aptitudo ad esse

I Quaestio de credibilitate ab auctoribus tractari solet ad modum unius cum quaestione de fide, cum binae quaestiones intime connectantur.

S. Thomas, 2-2, q. 1, a. 4, ad 3; a. 5, ad 1; q. 2, a. 9; q. 5, a. 1 et 3; q. 8, a. 4, ad 2; *In 3 Seni.*, dist. 24, q. 1, a. 1, qa 1; *De veritate*, q. 14, a. 8; *Quodl.* 2, a. 6. Cf. commentatores in praefatos locos 2-2, peculiariter *Caietanum*, *Suarez*, *Ioannem a S. Thoma*, *Salmanticenses* et *Billuart*, ubi de fide.

Aubert, R., «Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du xiii^e siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique* XXXIX (1943) 22-99.—«Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du xiii^e siècle», *Miscellanea moralia in honorem Ex. Dorn. Arthur Janssen* (Louvain 1948) I 281-307.—*Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (éd. 2, Louvain 1950), praecipue 393-511.—«Questioni attuali intorno all'atto di fede», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* II (Milano 1957) 655-708.

Bainvel, L., «Un essai de systématisation apologétique», *Revue pratique d'Apologétique* VI (1908) 161-181, 321-336, 641-659.

Broglie, G. de, «Certitude de science et certitude de foi», *Recherches de science religieuse* XXXVII (1950) 22-46.

Brunhes, G., *La foi et sa justification rationnelle*, Paris 1928.

Gardeil, A., «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907), praecipue 2201-2215.—*La crédibilité et l'Apologétique*, Paris 1908; éd. 2, 1912.—«Réponse du P. Gardeil à M. Bainvel», *Revue pratique d'Apologétique* VIII (1908-1909) 178-201, 271-281.—«La 'certitude probable'» *Revue des sciences philosophiques et théologiques* V (1911) 237-266, 441-485.

Garrigou-Lagrange, R., *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 426-549.—«Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal», *Revue thomiste* XXI (1913) 316-327.—«La surnaturalité de la foi», *ibid.* XXII (1914) 17-38.—«La grâce de foi et le miracle. Trois théories à propos de travaux récents», *ibid.* XXIII (1918) 280-320.—«De certitudine fidei secundum S. Thomam», *Angelicum* I (1924) 6-13.—«La foi infuse est-elle surnaturelle par son objet formel?», *ibid.* XIX (1942) 312-319.

Guérard des Lauriers, M. L., *Dimensions de la foi* (Paris 1952) I 175-297; II 271-275.

Guibert, J. de, «A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne», *Recherches de science religieuse* IX (1919) 30-44.

Harent, S., «Foi», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-1 Paris (1914), praecipue 171-275.

Huby, J., «Miracle et lumière de grâce», *Recherches de science religieuse* VIII (1918) 36-77.—«Foi et contemplation d'après S. Thomas», *ibid.* IX (1919) 137-161.

Hugueny, E., «L'évidence de crédibilité», *Revue thomiste* XVII (1909) 275-298.

Joyce, G. IL, «La foi qui discerne, d'après S. Thomas», *Recherches de science religieuse* VI (1916) 433-455.

Lagae, C. M., «La certitude rationnelle du fait de la révélation», *Revue thomiste* XVIII (1910) 478-489, 612-641; cf. 791-799.

Ligeard, IL, «La crédibilité de la révélation d'après S. Thomas», *Recherches de science religieuse* V (1914) 40-57.

Masure, E., *La grand'route apologétique*, Paris 1939.

Mori, E. G., *U motivo della fede da Gaetano a Suarez*, Roma 1953.

Pinard de la Boullaye, H., «Bulletin d'apologétique», *Recherches de science reli-*

credendum seu implicet essentialem respectum ad fidem,¹ pro vario modo concipiendi fidem eiusque essentielles conditiones variat necessario etiam conceptus credibilitatis. Cum autem variae heterodoxae conceptiones fidei in hoc differant a catholica eiusdem conceptione, ut auctoritati Dei revelantis, tanquam obiectivo ac formali motivo fidei (fides enim est supernaturalis assensus in veritates revelatas, propter auctoritatem Dei revelantis), substituunt aliquod motivum humanum et subiectivum, variae quoque heterodoxae conceptiones credibilitatis per respectum ad idem motivum accipiuntur.²

II. ERRORES

149. Et quidem ad mentem *Protestantium orthodoxorum*, quibus fides est assensus in verbum Dei sub immediata ac individuali inspiratione Spiritus S., quae in quodam interno gustu ac sapore discernitur, credibilitas externae revelationis non aliud esse potest quam aptitudo ad esse credendum, resultans ex adaptatione vel conformitate cum praefato interno gustu et sapore, divinae inspirationis manifestativo. His accedunt aliquatenus catholici *fideistae sive traditionalistae* qui omnem certitudinem humanae rationis repententes ex quadam primaeva humana fide, per traditionem transmissa, ac ideo negantes factum revelationis probari posse ex ratione, credibilitatem revelationis necessario reducere debent ad aptitudi-

gieuse IV (1913) 443-488.—*L'étude comparée des religions* (Paris 1929) II 509-554: «La démonstration par convergence d'indices probables».

Poulpique, A. de, *L'objet intégral de l'Apologétique*, Paris 1912.

Rousselot, P., «Les yeux de la foi», *Recherches de science religieuse* I (1910) 241-259, 444-475. «Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle», *ibid.* IV (1913) 1-36.—«Réponse à deux attaques», *ibid.* V (1914) 57-69.—«La vraie pensée de Bautain», *ibid.* 453-458.—«Intellectualisme», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* II (Paris 1911) 1066-1081.

Stolz, A., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* («Studia Anselmiana», vol. 1), Romae 1933.

Tœerghien, P., *La science mène-t-elle à Dieu?*, Paris 1933.

Vacant, A., *De certitudine indicii quo asseritur existentia revelationis*, Parisiis 1875.

Wolf, J. de, *La justification de la foi chez S. Thomas et le P. Rousselot*, Paris 1946.

Zielinski, T. a S. A., *De ultima resolutione actus fidei*, Romae 1942.

¹ Agitur de fide divina, ut patet, sed credibilitas est de se latior conceptus, qui valet etiam de fide humana; unde ipsi philosophi distinguunt duplicem modum intelligibilitatis alicuius obiecti, seu intrinsecam evidentiam veritatis et extrinsecam evidentiam credibilitatis (cf. supra, n. 85). Nihilominus vox «credibilitas» evasit technica in theologia, deducta origine ex Psal. 92. 5: «Testimonia tua credibilia facta sunt nimis».

² Cf. A. Gardeil, «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907) 2299-2308.

³ De his aliisque erroribus mox memorandis, confer superius dicta, in n. 110-116, 132 sq.

nem ad esse credendum, resultantem ex conformitate revelationis cum praefata communi fide humana (id nempe est credibile quod a communi humana fide reputatur esse a Deo revelatum).

Pro *Rationalistis vero agnosticis* (nam rationalistae positivi negant ipsam possibilitatem et ideo factum revelationis), qui fidem reducunt ad aliquod factum subiectivum, credibilitas revelationis nequit esse nisi aptitudo ad esse credendum, resultans ex conformitate cum eo facto, scilicet, vel cum exigentiis rationis practicae (Kant), vel cum exigentiis sensus religiosi (Protestantes liberales et Modernistae).

Pro *semirationalistis*, qui fidem concipiunt potius ut meram conditionem ad intelligentiam mysteriorum, quae subinde ipsa ratio suo lumine intelligere ac demonstrare valet, ac ideo revera negant fidei supernaturalitatem, credibilitas revelationis nequit esse nisi aptitudo ad esse credendum, resultans ex conformitate revelationis cum talione speculativa.

Pro fautoribus sic dictae *methodi immanentiae*, saltem exaggetatae (Blondel, Laberthonnière), qui docent certitudinem de facta revelationis non posse haberi ex argumentis rationis sed ex solis motivis fundatis in immanentia, sive in exigentiis vitae vel actionis, credibilitas revelationis nequit esse nisi aptitudo ad esse credendum, resultans ex illius conformitate cum praefatis exigentiis.

III. DOCTRINA MAGISTERII

150. Catholica notio rationalis credibilitatis, seu aptitudo revelationis ad esse credendum fide divina, resultans ex certis signis quibus humana ratio convincitur Deum locutum esse, eruitur potiusquam signate tradatur (nam Ecclesia non solet definitiones tradere, sed res et veritates proponere) praecipue ex *Cone. Vaticano I*, sess. 3, de fide catholica.

Concilium enim definit, et quidem ut de fide, «revelationem divinam *externis signis credibilem* fieri posse» (can. 3, de fide, Denz. 3033) «*et miraculis... divinam religionis christianae originem rite probari*» (can. 4, de fide, Denz. 3034). Praeterea ut doctrinam catholicam docet quod «*ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum* [Rom. 12-1] *esset*, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent divinae revelationis *signa sunt certissima* et omnium intelligentiae accommo-

data» (cap. 3, Denz. 3009); item, «*ad evidentem fidei christianae credibilitatem* tam multa et tam mira divinitus esse disposita» (ibid., Denz. 3013); quo sensu, «recta ratio fidei fundamenta demonstrat» (cap. 4, Denz. 3019). Ex quibus eruitur credibilitatem esse quandam aptitudinem revelationis ad hoc ut credatur, seu obsequio fidei donetur, modo rationabili, quae resultat ex externis ac certis signis, quibus probatur divina revelationis origo.

Ceterum, idem frequenter docetur in aliis Ecclesiae documentis: «Recta ratio fidei veritatem demonstrat»; «humana quidem ratio divinae revelationis factum diligenter inquirat oportere, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, 'rationabile obsequium' exhibeat»; argumenta veritatis christianae religionis «tanto divinae sapientiae ac potentia fulgore undique collucent, ut cuiusque mens et cogitatio vel facile intelligat, christianam fidem Dei opus esse»; «humana ratio ex splendidissimis hisce aequae ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscit, Deum eiusdem fidei auctorem existere» (*Pius IX*, Encycl. «Qui pluribus» a. 1846, Denz. 2772-2780). «Philosophiae munus est praecipuum, in perspicuo ponere fidei nostrae 'rationabile obsequium'» (*Pius X*, Encycl. «Communium rerum», a. 1909). «Externa revelationis argumenta, hoc est facta divina, in primisque miracula et prophetias admitto et agnosco tanquam signa certissima divinitus ortae christianae religionis, eademque teneo aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae esse accommodata» (*Pius X*, Motu proprio «Sacrorum antistitum» a. 1910, lusiurandum contra errores Modernismi, Denz. 3539).

Recenter *Pius XII* in Encycl. «*Humani generis*» a. 1950 eandem doctrinam sequenti modo proposuit: «Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio 'credibilitatis' efformando circa catholicam fidem, quamvis tan multa ac mira signa divinitus disposita sint quibus vel *solo naturalis rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit*. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest» (AAS XLII [1950] 562; cf. Denz. 3876)?

IV. ASSERTIO. Rationalis credibilitas revelationis est aptitudo veritatis revelatae ad esse credendam fide divina, seu ob auctoritatem Dei testantis, resultans ex eius evidentia extrinseca, seu ex evidentia ipsius facti testimonii Dei.

151. PROBATUR.

Id patet ex ipsa philosophica analyst credibilitatis in genere,

¹ Occasione illius incisi «Vel solo naturalis rationis lumine...» controversum est ab interpretibus utrum homo, sine gratia ac solo rationis lumine, habeat tantummodo physicam potentiam certo probandi factum revelationis, an etiam potentiam moralem. Cf. Au-

prout convenit etiam veritatibus quas cognoscimus ex humana fide in testimonium humanum.

Ut enim diximus supra (n. 85), duplex est modus cognoscibilitatis sive evidentiae alicuius obiecti vel veritatis (evidentia quippe nihil aliud est quam ipsa obiecti claritas sive intelligibilitas, in qua ulterius fundatur certitudo assensus). Alia est intrinseca evidentia veritatis, seu ipsa ontologica intelligibilitas obiecti, prout ex seipso sese manifestat intellectui (in qua fundatur sic dicta certitudo evidentiae), et alia est *extrinseca evidentia credibilitatis*, seu intelligibilitas obiecti, resultans ex evidentia auctoritativi testimonii, seu ex evidentia *tum facti testimonii, tum auctoritatis {scientiae et veracitatis} testis*, affirmantis aliquod obiectum vel veritatem (in qua credibilitatis evidentia fundatur certitudo fidei); huiusmodi autem extrinseca evidentia credibilitatis, uno verbo credibilitas, ponit in obiecto aptitudinem sive potentiam ad esse credendum, in fide ipsius testis.

Iamvero, hic idem conceptus credibilitatis optime quadrat ac convenit ipsi revelationi divinae. Nam, supposito quod potest evidenter per rationem ostendi tum factum testimonii Dei tum auctoritas sive scientia et veracitas Dei (de qua nullum est dubium), necessario sequitur veritatem, a Deo revelatam, habere extrinsecam ac rationalem evidentiam credibilitatis, et exinde fieri rationaliter apta ut credatur fide divina seu ob auctoritatem Dei testantis.

152. Ceterae autem atque *heterodoxae notiones credibilitatis*, eadem ratione refutantur, qua reicitur ipsa erronea notio in qua fundantur vel cum qua connectuntur, quatenus nempe auctoritati Dei revelantis, ut formali fidei motivo, substituunt aliquod elementum humanum ac subiectivum. Connexae ac fundamentaliores illarum theoriarum rationes contra notionem, possibilitatem, convenientiam et necessitatem revelationis, refutatae sunt superius.

Unum tantum hic, ad rem nostram propinquius, adnotasse sufficiet, scilicet in praefatis credibilitatis notionibus *non salvari rationalitatem credibilitatis*, nec consequenter rationabilitatem ipsius fidei. Rationale enim non est, iudicare de alicuius veritatis credibilitate, sive ex interno gustu et sapore, eo vel magis quod huiusmodi gustus subiectivis illusionibus obnoxius est; sive ex conformitate veritatis revelatae cum fide humana per traditionem transmissa, nam ea fides est externa et humanae traditiones possunt adulterari; sive ex exigentiis rationis practicae, quae est quaedam caeca ratio, mere irrationaliter imperativa; sive ex exigentiis sensus religiosi, qui pariter est quidam caecus instinctus, iuxta ipsos Protestantes liberales et Modernistas;

sive ex conformitate cum principiis rationalibus, nam huiusmodi conformitas non refertur ad fidem sed ad rationem, imo per hoc ipsum fidem evacuat.

153. Ex statuta definitione credibilitatis, *quinque corollaria* sequuntur. *Primo* nempe, haec rationalis credibilitas *apprime distinguenda est a supernaturali credibilitate* earumdem veritatum revelatarum, quae pertinet ad ipsum obiectum fidei, ut supra cum thomistis dictum est (n. 147). *Secundo*, ipsa est *aliquid extrinsecum* veritatibus revelatis, ut patet ex generali conceptu credibilitatis, superius explicato. *Tertio*, ipsa immediate et secundum se est *aliquid non practicum sed speculativum*, cum sit quaedam evidentia sive intelligibilitas obiecti, quamvis extrinseca et mediata, sive resultans ex praevia evidentia auctoritativi testimonii.¹ *Quarto*, credibilitas *distinguitur a credenditate*, quae dicit ordinem ad obligationem credendi. Iudicium credibilitatis («Hoc est credibile») est speculativum, nec pendet per se a voluntate, dum iudicium credenditatis («Hoc est credendum») est practicum et implicat aliquem influxum voluntatis, vel inefficacem, si est iudicium generale, sive speculativo-practicum («Hoc est generaliter, seu ab hominibus, credendum»), vel efficacem, si est iudicium particulare, determinatum et personale («Hoc est a me credendum hic et nunc»). Hoc postremum iudicium fit sub actu electionis voluntatis, qui est pius credulitatis affectus, elicitus iam sub influxu gratiae ab his qui de facto ad fidem perveniunt, seu qui, subsequenter ac iterum sub influxu efficacis gratiae et ex habitu fidei iam infuso, actum fidei emittunt. *Quinto* rationalis credibilitas est *necessaria praerequisita conditio* ad hoc ut possit elici actus fidei supematuralis; nullatenus tamen est id in quo actus fidei formaliter et obiective resolvitur, ut explicabitur infra (n. 163).

¹Unde exaggerare videntur Gardeil, *art cit.* (supra, n. 147) 2203, et Garrigou-Lagrange, *op. cit.* (ibid.) 522, 539, cum aiunt credibilitatem habere significationem practicam, etsi fundatam in speculativa (Gardeil: «La crédibilité a une signification pratique. Elle n'est pas pure vérité spéculative...»), vel esse «veritatem specularivo-practicam... {eo quod] dicit ordinem ad actum fidei ponendum, prout scilicet haec assertio est evidenter apta ut credatur» (Garrigou-Lagrange, p. 522; qui ceteroquin inferius, p. 539, remissius loquitur de «iudicio speculativo, remote practico credibilitatis»). Ipsa enim credibilitatis cum fide connexio, quatenus exigitur ad actum fidei ponendum, non reddit eam practicam, cum sit aliquid speculativum praerequisitum ad actum fidei, qui etiam est aliquid spéculâtivum. Iudicium quidem credenditatis («Hoc quod iudicavi credibile, est etiam credendum») est practicum, quia respicit fidem ut actum ponendum, sed ipsum distinguitur ac subsequitur iudicium credibilitatis, ut mox dicetur.

Ad rem Salmanticenses: «Observa, quod aliud est videre mysteria fidei esse credibilia, aliud vero videre ea esse credenda. Primum enim est actus intellectus speculativi antecedentis motionem voluntatis, ob idque non connectitur infallibiliter cum ipso assensu fidei, sed potest ab eo separari, de factoque divisus est in illis, qui videntes miracula et praedicationem, ex quibus alii conversi sunt ad fidem, ipsi in veteri infidelitate remanserunt. Ultimum vero est actus intellectus practici, quoniam id concernit ipsum opus credendi, ut ad illius exercitium moveat, cum illoque infallibiliter connectatur» (De fide, disp. 1, dub. 5, n. 203).

QUAESTIO II. DE NECESSITATE CREDIBILITATIS¹

I. SENSUS QUAESTIONIS

154. Determinata iam credibilitatis notione, quaeritur de eius necessitate, seu potius de necessitate efformandi iudicium de credibilitate revelationis, ad hoc ut possit elici actus fidei supernaturalis. Cum autem credibilitas sit extrinseca evidentia obiecti, resultans ex evidentia testimonii de obiecto, seu ex evidentia tum ipsius facti testimonii tum auctoritatis testis, cumque in hoc casu evidentia auctoritatis testis (seu Dei ipsius) demonstrari non indigeat, tota quaestio de necessitate iudicii credibilitatis hic reducitur ad quaestionem de necessitate iudicii *de ipso jacto revelationis*, seu utrum, antequam quis possit elicere actum fidei, necessarium sit ut sibi acquiescit evidentiam sive certitudinem de facto revelationis, seu quod Deus revera locutus sit. Et quidem: quodnam genus sive gradus certitudinis necessarius sit.

155. Certitudo proprie dicta, seu *certitudo subiectiva*, est quaedam proprietas assensus sive formalitas adhaesionis obiecto cognito, talis nempe ut intellectus adhaereat uni parti contradictionis sine ulla formidine alterius. Haec autem assensus firmitas fundatur in ipsa evidentia obiecti, quae propterea, per analogiam attributionis, dicitur *certitudo obiectiva*, quaeque, ut diximus (n. 85), potest esse vel intrinseca evidentia, proveniens directe ex ipso obiecto, vel extrinseca evidentia credibilitatis, proveniens ex evidentia testimonii. Potest autem contingere ut certitudo subiectiva non fundetur de facto in obiectiva, et tunc dicitur mere subiectiva;² si vero in ea fundatur, dicitur proprie et simpliciter *certitudo formalis*.

Haec formalis certitudo, ratione duplicis obiectivi praefati fundamenti, dividitur essentialiter in certitudinem *evidentiae* et certitudinem *fidei*. Haec subdividitur in certitudinem fidei humanae, sive naturalem, et certitudinem fidei divinae, sive supernaturalem. Certitudo vero evidentiae subdividitur in absolutam, sive *metaphysicam*, quae fundatur in ipsis rerum essentiis cuique absolute nulla potest exceptio contingere, et conditionatam, seu quae nullam patitur exceptionem, supposita aliqua conditione; et haec est duplex, scilicet *physica*, si pendet a lege physica (ita certum est lapidem sibi relictum cadere, supposita ipsa lege gravitatis, a suo tamen influxu non impedita), et *moralis*, si pendet a lege morali, seu a lege quae regit morales hominum actiones et inclinationes (ita certum est matrem non occidere filium, nisi inconsueto ac perverso modo a praefata lege recesserit).³

¹ Huc refer totam bibliographiam allatam in praecedenti quaestione, n. 147.

² Ceterum, huiusmodi subiectiva certitudo nequit esse vera certitudo, seu firma adhaesio mentis sine formidine errandi, sed est mera opinio et imaginaria certitudo. Nam formido errandi non removetur positive per evidentiam obiecti sed mere negative et per inconsiderationem, quatenus, sub motione voluntatis, avertitur intellectus a consideratione rationum dubitandi.

³ Certitudo *fidei humanae* pertinet ad moralem certitudinem; nam fundatur in cre-

Ceterum, ipsa conditionata certitudo, tam physica quam moralis, quandoque reducitur ac transit in certitudinem absolutam sive metaphysicam, quando nempe certo constat non adfuisse suspensionem legis physicae vel moralis; ita reductive metaphysice certa et evidens est credibilitas existentiae Christi, quatenus tot tantisque testibus affirmatur ut eorum conspiratio in decipiendo esset effectus sine causa proportionata, quod involvit metaphysicam impossibilitatem. Notandum autem est quod probabilitas, quantumvis magna, nequit proprie vocari certitudo, nequidem hypothetica, cum non excludat contradictorium, utpote in nulla lege fundata; tamen, cum agitur de maxima probabilitate, dici potest *imperfecta certitudo moralis* et a moralistis tanquam vera practica certitudo existimari solet, quae sit sufficiens regula morum, cum stricte dicta certitudo in ordinariis vitae contingentibus plerumque haberi non possit.

Accidentali praeterea divisione, vera certitudo dispescitur, ex parte modi cognitionis, in *scientificam vel vulgarem*, prout nititur, vel non, reflexa et explicita cognitione motivorum in quibus fundatur (ita philosophus reflexe et explicite certus est de veracitate sensuum, quam vulgaris homo exercite et implicite cum certitudine quoque cognoscit). Alia accidentalis divisio certitudinis, desumpta ex parte ipsius obiecti, est in *immediatam vel mediatam*, prout fundatur in evidentiā immediata vel mediata. Si agitur de certitudine intrinsecae evidentiā, veritas est immediate certa et evidens, si patet ex ipsis terminis (ut in primis principiis); est autem mediata, si patet ex tertio termino seu per ratiocinium. Si vero agitur de certitudine extrinsecae evidentiā credibilitatis, quae fundat fidem, credibilitas est immediate certa et evidens, si constat immediate de facto testimonii et de auctoritate testis; est autem mediata, si de his constat mediante alio testimonio.

II. ERRORES, NECNON DISCREPANTIAE THEOLOGORUM

156. Plures negant *necessitatem omnis verae ac proprie dictae certitudinis* de facto revelationis ad eliciendum actum fidei, sed ex diversis motivis et principiis.

Iuxta suam doctrinam pseudo-supernaturalisticam *Protestantes orthodoxi* loquuntur de quadam certitudine experimental! (interno gustu et sapore), quae debet praecedere fidem absque ulla rationali certitudine (cf. supra, n. 149). Pariter rationalistae agnostici, ut *Protestantes liberales et Modernistae*, cum reducant ipsam fidem ad factum conscientiae, nequeunt loqui nisi de sola certitudine experimental; propterea Modernistae, quod attinet rationalem mentis

dibilitate humani testimonii, quae vicissim fundatur in lege morali, iuxta quam probus testis non mentitur. Certitudo vero *fidei divinae* pertinet ad metaphysicam certitudinem, quatenus Deum falli aut fallere metaphysice repugnat. Certitudo tandem *iudicii credibilitatis* de facto revelationis, praecedens fidem divinam, est certitudo physica in his qui signa credibilitatis immediate conspiciunt, in aliis vero qui fident testimonio aliorum, est certitudo moralis, non secus ac certitudo fidei humanae.

dispositionem, dicunt «assensum fidei ultimo inniti in congerie probabilitatum» (Decretum «Lamentabili», prop. 25, Denz. 3425).¹ *Fideistae sive Traditionalistae* certitudinem de facto revelationis ex ipsa sola fide repetunt, ita ut rationis usus non praecedat fidem nec possit homo assequi rationalem certitudinem de facto revelationis (cf. Denz. 2755, 2813; item supra, n. 149).

Etiam inter catholicos non defuerunt nec desunt negationes vel ambiguitates in hac re.

157. Ita in medio aevo *Nicolaus de Ultricuria* (circa 1347) et cardinalis *Petrus de Alliaco* (t 1420), iuxta suam philosophiam nominalisticam negarunt ipsam possibilitatem probandi existentiam Dei, quae est primum ipsum praesuppositum rationalis credibilitatis revelationis.² *Ioannes Capreolus* (t 1444) negavit evidentiam credibilitatis posse consistere cum ipsa fide, eo nisus principio quod eadem res nequit esse simul scita et credita.³ Saec. 17 quidam theologi laxistae in Belgio, nominatim *Aegidius Estrix*, hanc propositionem, ab Innocentio XI a. 1679 damnatam, docuerunt: «Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus» (Denz. 2121).⁴

Quidam moderni, ut *J. Hessen*, separantes «valorem» ab essentia, religionem concipiunt ut quendam valorem, qui non per cognitionem intellectualem cognosci potest, sed per quandam facultatem specialem sive «valoris intuitionem».⁵

Alii plures ita loquuntur ut videantur contenti esse de ea quam supra vocavimus *certitudinem moralem imperfectam*, quae proprie certitudo non est sed magna probabilitas. Nec refert quod subinde addant summam proba-

¹ Inter Protestantos liberales hodiernos, quidam, ut *K. Barth* (*Dogmatik* I 101-104), conati sunt huiusmodi certitudinem expérimentalient a suo systemate expellere, alii vero, ut *R. Bultmann*, eam iterum redintegrarunt.

² *Petrus de Alliaco*: «Deum esse sola fide tenetur» (*Im 1 Sent.*, q. 2, a. 1). *Nicolaus de Ultricuria*: «Propositiones: 'Deus est', 'Deus non est', penitus idem significant, licet alio modo... Excepta certitudine fidei non erat alia certitudo nisi certitudo primi principii vel quae in primum principium potest resolvi» (prop. 3 et 11 damnatae sub Clemente VI a. 1347, Denz. 1030, 1033).

³ *In 3 Sent.*, dist. 31, q. 1, sol. arg. contra primam conci. Cuius sententiam refert ac refellit *Ioannes a S. Thoma*, *De fide*, q. 1, disp. 2, a. 3, n. 6. Confer tamen *Mori*, *op. cit.* (supra, in n. 147) 17-19.

⁴ Quamvis non parum disputatum sit de praeciso sensu huius propositionis, et, ut apparet ex opere (in Indicem relato) ipsius *Estrix* *Diatriba theologica, sive manuductio ad fidem divinam* (Antwerpiae 1672, p. 85), ex quo ea propositio desumpta est, immediatus sensus sit quod quis possit legitime dubitare de sua fide, postquam, cum opinione tantum probabili de credibilitate, emisit actum fidei, tamen indirecte haec ipsa hypothesis emittendi actum fidei cum sola praefata probabili opinione damnata videtur. De tota hac quaestione confer: *S. Harent*, «Foi», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-1 (Paris 1914) 192-194; «Infidèles», *ibid.* VII-2 (1923) 1792-1798; *A. Sohier*, «Gilles Estrix S. J. (1624-1694)», *Gregorianum* XXVIII (1947) 236-290; *R. Aubert*, *Le problème de l'acte de foi* (éd. 2, Louvain 1950) 87-102.

⁵ De qua re confer *J. B. Lotz*, in *Zeitschrift für katholische Théologie* LVII-1 (1933) 557.

bilitatum convergere in quandam sufficientem certitudinem (quam quidam practicam certitudinem appellant); nam huiusmodi certitudo nequit esse nisi imperfecta et improprie dicta, cum ex multis probabilitatibus qua talibus nequeat certitudo generari, eo quod iuxta sensum communem nemo det quod non habet; ceterum huiusmodi sententia saltem male sonat, cum etiam supradicti Modernistae loquantur de «congerie probabilitatum». Huiusmodi sententiam, iam praeformatam ab *Eusebio Amort* (τ 1775),¹ resuscitavit cardinalis J. H. Newman (t 1890), referens ac sequens ipsum Amort.²

158. Idem conceptus sufficientiae certitudinis moralis imperfectae (sive practicae certitudinis, sive magnae probabilitatis) substernitur *duobus aliis modis dicendi vel cogitandi* apud plures modernos. Quidam nempe, exaggerantes momentum motivorum immanentium sive subiectivorum, dicunt rationalem credibilitatem non esse sufficientem ad actum fidei, cum nequeat per se solam et sine subiectivis motivis afferre nisi quandam vehementem opinionem (adeoque magnam probabilitatem), quod est idem ad dicere stricte dictam certitudinem (quae profecto est aliquid rationale) de facto revelationis non esse necessariam ad ponendum actum fidei.³ Alii, ut S. Ha-

¹ *Demonstratio critica religionis catholicae nova, modesta, facilis...*, Venetiis 1744. Scribit: «Articuli fundamentales religionis catholicae sunt evidenter credibiliores oppositis... Ex articulis fundamentalibus solum probabilioribus adstruitur suum a religionis certitudo».

² *A grammar of assent*, London 1870; new edition (Ch. Fr. Harrold, 1947), p. 312: «It is pleasant to my own feelings to follow a theological writer, such as Amort, who has dedicated to the great Pope, Benedict XIV, what he calls 'a new', modest and easy way of demonstrating the Catholic Religion'. In this work he adopts the argument merely of the greater probability; *I prefer to rely on that of an accumulation of various probabilities*; but we both hold (that is I hold with him), that from probabilities we may construct legitimate proof, sufficient for certitude».

Hanc Newman sententiam a nota Modernismi absolvit A. Alvarez de Linera, *El problema de la certeza en Newman*. Madrid 1946. Confer etiam Harent, in *Dictionnaire de théologie catholique* VI-1, col. 194 sq.; Gougaud, in *Revue du clergé français* LVII (1909) 560-565; Coppens, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 455-466; Aubert, *op. nuper cit.* 343-356 382 sq.; W. Bartz, in *Trierer theologische Zeitschrift* LXIV (1955) 81-90.

³ Horum doctorum opinionem sic exponit ac sequitur N. Dunas: «La certitude du jugement de crédibilité, terme de l'argumentation apologétique, est une certitude morale, ou, pour reprendre les expressions du P. A. Gardeil lui-même, une *certitude probable*, une 'opinio vehemens'... La crédibilité rationnelle ne rejoint donc pas la crédibilité vecue. Le P. A. Gardeil le reconnaissait d'ailleurs qui distinguait une crédibilité scientifique et une crédibilité 'commune', concédant même que, dans de nombreux cas, il fallait se contenter, et, légitimement, de simples 'suppléances'... S'il est indéniable que la valeur scientifique de l'apologétique objective l'habilité à fournir une preuve rationnellement satisfaisante de la vérité du christianisme, il est non moins évident que la conviction engendrée par cette preuve n'est pas encore apte à justifier l'engagement de la foi» («Les problèmes et le statut de l'apologétique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLIII (1959) 657 sq., 661 sq.).

Quod attinet praecisam sententiam Gardeil, non facilis est captu. Ex una enim parte ipse docet necessitatem certitudinis de facto revelationis et ex alia parte dicit ad id sufficere argumenta probabilia, ex quibus tamen (et haec est solutio huiusmodi apparentis contradictionis quam ipse vocat «le mystère») resultet vera certitudo, mutuata ab ipsa fide, media theologia quae veluti in unum colligit praedicta probabilia argumenta. Ita in *La crédibilité et l'Apologétique* (Paris 1908) 172-188. Confer crisim sententiae

rent,¹ Lercher-Schlagenhaufen et Nicolau,² loquuntur de sufficientia sic dictae *certitudinis respectivae*, quae nempe desumitur per respectum ad aliquas classes personarum, ut rudes et pueros, ac est firma adhaesio mentis alicui veritati sine formidine contrarii, procedens ex aliquo motivo, per se et objective insufficienti ad excludendum errorem et ad firmiter prudenterque adhaerendum (v. g. ex testimonio alicuius hominis habentis auctoritatem, puta parentum, magistri, parochi), sed tamen per accidens et subiective sufficienti ad hoc ut prudenter agatur adhaerendo veritati.³ Huiusmodi respectiva certitudo non aliud est nisi ea quam supra vocavimus *mere subiectivam nec formalem*, quae nempe non fundatur in certitudine obiectiva seu in evidentia obiecti, sed tantum in aliqua ratione obiectiva probabili quae valet tantum fundare probabilem opinionem, quae quidem tanta esse potest ut fundet prudentialem modum agendi in contingendis vitae ordinariae ac proinde vocari potest imperfecta certitudo moralis sive practica certitudo.⁴

Tandem, ad eandem conclusionem, etsi per aliam viam, pervenit *novella quaedam theoria P. Rousselot*, quam secuti sunt plures eius discipuli, ut *G. H. Joyce, J. de Guibert, J. Huby, R. Campaing, E. Masure, P. Tiber-*

Gardeil apud J. Bainvel, «Un essai de systématisation apologétique», *Revue pratique d'Apologétique* VI (1908) 161-181, 321-336, 641-659; et Aubert, *op. cit.* (supra, in n. 157) 407-422.

¹ «Foi», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-1 (Paris 1914) 219-231.

² In suis manualibus theologicis, ubi de revelatione.

³ Praefati tres patroni dicunt id doceri a «multis auctoribus» (Nicolau), a «theologis antiquioribus fere communiter» (Lercher-Schlagenhaufen), a «la grande majorité des théologiens qui ont traité le sujet» (Harent), ac pro ea citant nominarim Victoria, Bânez, Valentia, Molina, Suarez (*De fide*, disp. 4, sect. 5, n. 7 sq.), Castro, Tanner, Ulloa, Ioannem a S. Thoma (*De fide*, q. 1, disp. 2, a. 3, n. 4 sq.), Haunold, Rassler, Antoine, et inter recentiores, P. Murray, Mazzella, Schiffini, Billot, Lefebvre, Gardeil. Attamen, satis arbitrarie hi auctores afferuntur, cum unice loquantur de *certitudine vulgari* seu non scientifica, quae tamen vera certitudo sit, sufficiens rudibus nec sufficiens sapientibus. Satis sit inter alios legere ipsam litteram Ioannis a S. Thoma et Suaresii qui ceteroquin pro contraria sententia unice refert Gabrielem Biel («Confitetur [personas simplices] posse credere sine evidentia credibilitatis») eumque ad bonum sensum contrariae ac communis opinionis trahere conatur. Unde videtur praefatam sententiam primitus confictam esse ab ipso Harent.

⁴ Id agnoscit ipse Harent, scribens: «Ce qu'on appelle 'certitude relative' [ou respective] n'est pas une certitude proprement dite; et elle diffère essentiellement de la certitude 'morale' et 'd'évidence' imparfaite» (*art. cit.* [supra, in n. 157] 220). Qui tamen subinde, advertens inconveniens huiusmodi concessionis, ait eam esse veram certitudinem subiective ac relative, seu relate ad ipsos rudes, quippe qui in eo motivo prudentialiter fundant firmam adhaesionem, etsi non sit nisi mera probabilitas relate ad alios sive sapientiores (*ibid.* 225 sq.).

Notanda est etiam per transennam singularis opinio F. Schlagenhaufen (Lercher-Schlagenhaufen, *Instit. theol. dogrn.* I, n. 77 sq.), iuxta quem certum iudicium credibilitatis non est necessarium, sed sufficit iudicium *credenditatis*, seu ut quis plene apprehendat obligationem credendi, antequam certo apprehendat ipsam credibilitatem veritatis. Id autem vix intelligi potest, cum voluntas, sub cuius motione fit iudicium credenditatis, moveatur ab intellectu prius apprehendente rei credibilitatem, nec possit quis plene velle nisi prius plene intelligat. Unde logica interpretatio huiusmodi sententiae nequit esse nisi quod ad credendum sufficiat probabile iudicium credibilitatis seu ut habeatur supradicta certitudo moralis imperfecta, invocata a Newman, quem ipse Schlagenhaufen hic in confirmationem appellat («Similis est sententia Cardinalis Newman [iuxta quam] ex convergentia argumentorum probabilium oritur certa cognitio»).

gbien' quaeque non modicum atramentum effundere coëgit auctores. Negat nempe, rationem antecederet et independenter ab ipsa fide posse elicere certum quodlibet ac sufficiens credibilitatis iudicium de facto revelationis. Huiusmodi iudicium fit sub auxilio gratiae, proprius sub ipso lumine fidei iam infusae (sub oculo fidei: «les yeux de la foi»), imo identificatur cum ipso actu fidei, tanquam eius integrans elementum. Huiusmodi theoria a quibusdam auctoribus graviter insimulata est, ut aliena a continuata traditione theologorum ac pro tanto temeraria (Harent), ut «aliena a mente Ecclesiae» (Dieckmann), ut opposita declarationibus Magisterii contra fideistas (De Poulpique, Garrigou-Lagrange); ab aliis vero nonnisi ut aliena a ratione theologica iudicata est. Quidquid sit, negari nequit eam instaurare quendam fideismum supematuralem et vix aut aegre congruere cum Magisterii doctrina.¹

159. *Longe autem communior sententia theologorum, signanter auctorum Apologeticae* (Goebel, Wilmers, Pesch, Dorsch, Lercher, Brunsmann, Sanders, Garrigou-Lagrange, Tromp, etc.), quae sola plene congruit doctrinae ipsius Magisterii, *docet veram ac proprie dictam certitudinem de facto revelationis semper et in omnibus subiectis requiri ad actum fidei eliciendum*, non tamen necessariam esse certitudinem physicam, sed sufficere *moralem*, et quidem *etiam vulgarem*, adeoque nullam inferioris gradus certitudinem sufficere (imperfectam, improprie dictam, respectivam), quae non attingat minimum requisitum ad veram et proprie dictam certitudinem *moralem*.

III. DOCTRINA MAGISTERII

160. In ipsis textibus Cone. Vaticani I, Pii IX in causa fideismi et Pii X in causa Modernismi, quorum plures citavimus supra (n. 150), quatuor sequentia doctrinae capita continentur:

Vera certitudo de facto revelationis necessaria est: «Humana ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirere oportet, ut certo sibi constet, Deum locutum esse» (Pius IX, Encycl. «Qui pluribus»).

¹ Horum opera dedimus supra, n. 147.

² Rousselot suam theoriam exposuit ac defendit in «Les yeux de la foi», *Recherches de science religieuse* I (1910) 241-259, 444-475, et in aliis articulis supra relatis (n. 147). In primo illo loco scribit: «Dans les connaissances surnaturelles dont nous parlons, il ne faut point imaginer de 'jugement de crédibilité' qui constitue un acte distinct. C'est un acte identique, que la perception de la crédibilité et la confession de la vérité. Que si la perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi..., il est clair qu'il n'y a plus aucune difficulté à dire, avec saint Thomas, que c'est la lumière de la foi qui montre qu'il faut croire» (p. 254).

Crisim huius theoriae instituerunt praecipue I^Tarent, *art. cit.* (supra, in n. 157) 260-275, Stolz, *loc. cit.* (supra, in n. 147), De Wolf, *loc. cit.* (supra, in n. 147), Aubert, *op. cit.* (supra, in n. 157) 494-511 (cf. amplam expositionem ipsius theoriae in p. 45CL 494).

Haec certitudo fundatur in *vera probatione et evidentia* divinae originis christianae religionis, obtenta nempe non ex sola interna experientia aut privata inspiratione, sed ex externis signis credibilitatis: «Revelatio divina externis signis credibilis fieri potest» (Cone. Vatic. I, can. 3, de fide); «Miraculis divina christianae religionis origo rite probatur» (can. 4, de fide); «Recta ratio fidei fundamenta demonstrat» (cap. 4); «Miracula et prophetiae divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiis accommodata» (cap. 3), imo «aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis intelligentiae maxime accommodata» (Pius X, lusiurandum antimodernisticum); per ipsa habetur «evidens fidei christianae credibilitas» (Cone. Vatic. I, cap. 3); per ipsa tanquam per «firmissima argumenta clare aperteque cognoscitur, Deum eiusdem fidei auctorem exsistere» (Pius IX, Encycl. «Qui pluribus»); unde nequit dici «assensum fidei ultimo inniti in congerie probabilitatum» (Decr. «Lamentabili», supra, n. 156).

Huiusmodi certitudo *omnibus possibilis ac necessaria est*, etiam proinde rudibus et pueris, et ipsis modernis mentibus. Hoc immediate deducitur ex duabus propositionibus de necessitate certitudinis et de illius evidenti probatione ex signis, quae explicite dicuntur omnibus hominibus accommodata.

Huiusmodi certa probatio *debet praecedere ipsam fidem*. Id implicite proponitur in tota littera praefatorum documentorum; non enim diligens inquisitio num Deus locutus sit, ne in tanto negotio quis decipiatur et erret, necnon demonstratio fundamentorum fidei, necessaria est postquam quis prudenter ac rationabiliter iam crediderit. Ceterum, etiam explicite id significatur in propositionibus quas fideista Bautin debuit subscribere Romae a. 1840 sub Gregorio XVI; dicitur enim quod «debemus eam [revelationem] demonstrare iis, qui vel eam reiciunt vel nondum admissam requirunt»; «non habemus ius requirendi ab incredulo, ut admittat resurrectionem divini Salvatoris nostri, priusquam illi proposuerimus argumenta certa»; «quoad has quaestiones varias ratio fidem praecedit debetque ad eam nos conducere»; «quamvis debilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat •claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine ad existentiam Dei, ad revelationem factam ludaeis per Moysen et Christianis per adorabilem nostrum Hominem-Deum» (Denz. 2753-2756; pariter in ■condemnatione fideistae Bonnetty a. 1855 sub Pio IX legitur: «Ra-

tionis usus fidem praecedat et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit», Denz. 2813).

IV. ASSERTIO 1. Vera ac formalis certitudo de facto revelationis necessaria est ad hoc ut actus fidei elici possit.

161. Nota theologica. Necessitas verae ac formalis certitudinis, prout haec generaliter opponitur merae opinioni, est *theologice certa*, ut patet ex omnibus praefatis documentis Magisterii.

PROBATUR 1. Ex generali ratione fidei, etiam humanae.

Fides in genere est quidam status firmitatis assensus, in quo quiescit intellectus absque positiva formidine errandi, quamvis huiusmodi firmitas ac quiescentia fundetur non in intrinseca sed in extrinseca evidentia obiecti et fiat sub motione voluntatis, cum ipsum obiectum non visum nequeat per seipsum movere intellectum. Huiusmodi autem status firmitatis in assensu, qui certitudo vocatur, requirit certitudinem formalem, seu tum subiectivam tum obiectivam certitudinem, vel, si placet, subiectivam certitudinem (quietem mentis), fundatam in certitudine obiectiva (evidentia obiecti). Nam sola subiectiva certitudo, absque obiectivo fundamento, seu fundata in mera obiectiva probabilitate, non est reapse nisi mera opinio et imaginaria ac similitudinaria certitudo, in qua formido errandi removetur non positive per evidentiam obiecti, utut extrinsecam, seu per evidentiam veri testimonii, sed negative per solam motionem voluntatis, qua avertitur intellectus a consideratione rationum dubitandi et in qua proinde intellectus reapse non quiescit. Unde nulla vera fides, nequidem humana, gigni potest absque formali certitudine, seu evidenti, utut extrinseca, cognitione obiecti in testimonio dicentis.

PROBATUR 2, et fortiori ratione, ex peculiari indole fidei divinae.

Nam haec fides non solum debet esse quomodolibet firma, sicut fides humana, sed ita firma ut sit etiam infallibilis et irrevocabilis, utpote fundata in testimonio Dei qui nec falli nec fallere potest, ac ideo nullum possibile dubium subsequenter admittat nec ullam possibilitatem erroris ob detectam subinde incompetentiam testis, sicut accidit in fide humana. Ergo si ad ipsam humanam ac revocabilem fidem gignendam requiritur certitudo de facto testimonii et auctoritate testis, id a fortiori dicendum est de divina ac irrevocabili fide.

162. Unde *non valet obicere* quod ad prudenter et moraliter agendum sufficit speculativa probabilitas de honestate actionis et consequens *certitudo practica*. Nam hic non agitur de agendo, sed de credendo, et fides gigni nequit absque certitudine de testimonio dicentis. Ex mera probabilitate huiusmodi testimonii divini sequitur quidem obligatio ulterius inquirendi de eodem, ut inde sequatur eius certitudo, sed non ipsa obligatio credendi, cum ceteroquin, absque huiusmodi certitudine, ipsa fides impossibilis sit.

Praeterea, *frustra obicitur* quod ad assensum fidei divinae movetur voluntas *sub influxu gratiae*. Nam voluntas, utut gratia informata, nequit movere intellectum ad firmiter et irrevocabiliter credendum et ad pacifice quiescendum, nisi prius ipsi intellectui manifesta sit obiectiva veritas motivi, seu evidentia credibilitatis ipsius testimonii, non secus ac in ipsa humana fide voluntas nequit determinare intellectum ad firmam adhaesionem, nisi eadem extrinseca obiecti evidentia praecesserit. Ceterum nec potest gratia indebite et irrationabiliter movere intellectum ad habendam meram subiectivam ac similitudinariam certitudinem, de qua supra, quaeque, ut diximus, fides non est sed mera opinio a voluntate tyrannice regulata, ut accidit quoad testimonium humanum; unde illi qui cum huiusmodi opinione putant se fidem habere, ut Protestantes liberales et Modernistae, revera nullam fidem habent, nequidem humanam, sed, cum labili fundamento, soli proprio iudicio fident propriaeque voluntati oboediunt.

Pariter *non valet obicere* quod testimonium cui fides divina innititur, seu factum revelationis, *utpote substantialiter supernaturale, nequit rationaliter ac certo cognosci*, ac ideo aut nullo modo fides divina haberi potest aut ad eam sufficit probabilis opinio illius facti. Nam, quamvis factum revelationis nequeat per rationem certo cognosci prout est secundum se substantialiter supernaturale (sic enim est ipsum obiectum fidei, quod solo supernatural! lumine cognoscitur), potest tamen cognosci ut est aliquid supernaturale quoad modum, quatenus, ex certis signis (puta miraculis), ipsius ac solius Dei interventus certo manifestatur.

Tandem *frustra obiceretur* quod certitudo sive rationalis evidentia de facto revelationis nequeat conciliari cum ipsa *supernaturalitate actus fidei, quippe qui resolveretur in rationalem hanc certitudinem*. Nam huiusmodi resolutio non est directa ac formalis, sed tantum indirecta ac materialis.

163. Ad cuius responsionis evidentiam, quae tangit *difficilem illam quaestionem de resolutione actus fidei* (in tractatu de hac virtute a theologis vivaciter agitata), notandum est doctores duplicem diversum conceptum habere de ipsa fide supernatural!, ex quo pendet duplex modus respondendi ad praefatam obiectionem.

Quidam enim, ut *Scotus et Molina*, quos sequuntur plures moderni (cf. supra, n. 147), docent *actum fidei esse supernaturalem* non intrinsece et quoad substantiam, sed *tantum extrinsece et quoad modum*, quatenus actus naturalis dirigitur per gratiam sive per lumen fidei infusae ad finem supernaturalem seu ad credendum ut oportet ad salutem, ac ideo ipsum formale motivum fidei (obiectum sub quo), seu auctoritatem Dei revelantis, non pertinere ad obiectum fidei ut supernaturalis, seu nos non credere ipsum factum revelationis, sed esse aliquid tantummodo naturaliter cognoscibile, praecise

per iudicium evidentis credibilitatis. Hinc sequitur assensum fidei resolvi simpliciter in naturalem evidentiam huius iudicii, non qua parte est sub influxu luminis infusi nec ex parte obiecti formalis quod (seu ipsorum mysteriorum creditorum), sed ex parte ipsius obiecti formalis quo, sive auctoritatis Dei revelantis, quae in evidentia iudicii credibilitatis de facto revelationis implicatur.

Thomistae vero, quos et *Suarez et alii* sequuntur, docent *assensum fidei esse intrinsece et quoad substantiam supernaturalem* ex parte adaequati sui obiecti, tam quod (Deitas aliaque mysteria), quam quo (auctoritas Dei revelantis), imo revelationem activam (in qua involvitur auctoritas Dei revelantis) esse simul obiectum quo et obiectum quod fidei, seu motivum quo creditur et obiectum quod creditur, sicut lux est obiectum quo videtur aliquid et quod videtur exercite, seu simul ostendens et ostensa. Ex quo sequitur duplicem dari actus fidei resolutionem, alteram intrinsecam et supernaturalem (in qua includitur credibilitas supernaturalis; creditum enim est credibile), quae tota absolvitur in ipsum obiectum quod et quo, quaeque nullam habet radicem vel connexionem in ratione; alteram vero extrinsecam ac naturalem, quae absolvitur non ex parte obiecti sed subiecti, seu in ipso iudicio evidentis credibilitatis de facto revelationis; in quo iudicio auctoritas Dei revelantis sive activa revelatio attingitur non in intestino ac entitative supernatural! suo esse, sed in exteriori suo aspectu, prout est supernaturalis quoad modum, seu ut miraculosus interventus divinus.

Quamvis prior sententia facilius videatur explicare resolutionem actus fidei, qui, utpote obscurus, debet necessario resolvi in aliquam evidentiam, tamen sola altera sententia valet salvare veram et intrinsecam supernaturalitatem fidei, quae nonnisi ex supernaturalitate ipsius actus et obiecti repeti potest, et aliunde sufficienter explicat ipsam resolutionem actus fidei in requisitam evidentiam, eam reponens in extrinseca evidentia credibilitatis de facto revelationis, prout hoc est extrinsece et quoad modum supernaturale?

164. *Confirmatur* supra exposita probatio *ex Scriptura et Patribus*, quatenus ex modo quo ostendunt ac defendunt veritatem facti revelationis, supponunt necessariam esse certitudinem huius facti. Id apparet ex pluribus textibus infra referendis, in quaestionibus de demonstrabilitate credibilitatis. Interim haec sufficiant: In Eccli. 19.4, generaliter dicitur: «Qui credit cito levis corde est et minorabitur», quo quidem saltem abicitur levitas motivorum ab

¹De qua quaestione confer: S. Thomam, *In 3 Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 1, qa 1; *De veritate*, q. 14, a. 8, corp., ad 2, 3, 4, 9, 16; 2-2, q. 1, a. 1; a. 3; Caietanum, *In 2-2*, q. 1, a. 1, n. 9 et 11; Suarez, *De fide*, disp. 3, sect. 6, 9 et 12; Ioannem a S. Thoma, *De fide*, q. 1, disp. 1, a. 2, n. 1 et 4; a. 3, n. 7; Salmanticenses, *De fide*, disp. 1, dub. 4 et 5; A. Gardeil, «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907) 2258-2299; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) 450-514, 527, sq., 531, 548 sq. (ubi, non secus ac apud Gardeil, haec quaestio amplissime exponitur et variae theologorum opiniones et textus exhibentur ac discutiuntur); «Le surnaturel essentiel et le surnaturel modal», *Revue thomiste* XXI (1913) 316-327. Aptum summarium doctrinae thomisticae (peculiariter ipsius Garrigou-Legrange) et dissensus aliorum inter modernos refert R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (éd. 2, Louvain 1950) 442-450.

omni vera fide. Num. 14.11: «Et dixit Domini» ad Moysen: Usquequo detrahet mihi populus iste? Quousque non credent mihi in omnibus signis, quae feci coram eis?»; huiusmodi improbatio supponit iudaeos potuisse cum certitudine ex signis cognoscere intervntum divinum; idemque fortioribus verbis significat Christus, Io. 15.24: «Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem et viderunt et oderunt et me et Patrem meum» (cf. Mat. 11.4; Marc. 2.10; Io. 5.40: 8.47; 9.41). S. Paulus tanquam certum testimonium religionis pi gentilibus exhibet exemplarem vitam christianorum, 2 Cor. 3.2: «Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae scitur et legitur ab omnibus hominibus».

Patres calumniam refellunt ethnicorum, dicentium christianos leviter et irrationaliter credere, simulque ostendunt quam efficacia et certa sint argumenta quibus christiana fides innitur; quo quidem supponunt necessitatem certae cognitionis de facto revelationis.

Athenagoras. «Ipsi quoque [vos, pagani] confirmabitis, qui prudentia et pietate in verum Numen caeteros superatis, *alienum esse a ratione*, ut Dei Spiritui, qui prophetarum ora, tanquam instrumenta pulsavit, credere supersedentes, animum ad humanas opiniones adiungamus» (*Leg. pro christ.* 71 MG 6, 903).

Eusebius Caes., ad initium secundae et apologeticae partis sui operis *Praeparatio evangelica*, ait suum scopum esse refellere sequentem paganorum accusationem de levitate et defectu certitudinis in fide christianorum: «Nam... hoc nonnulli persuasum habent, disciplinae christianae professionem nulla posse ratione defendi, sed qui nomen illud amplectantur, eos quod semel visum fuerit, inconsiderata fide, negligentique ac temeraria quadam assensione comprobare; adeoque asseverant, qui sese ad hoc institutum aggregarint, *evidens certumque argumentum* habere nullum, quo rerum quae promittuntur veritatem demonstrent, verum ad unam tantummodo fidem adhaerescere velle, eosdemque propter istam nullo iudicii nulloque rationis examine attestatam exploratamque fidem, fideles vulgo nominari» (p. 2, l. 1, c. 1x MG 21. 26 sq.).

Augustinus suum opus *De fide rerum quae non videntur* sic aperit: «Sunt qui putant christianam religionem propterea ridendam potius quam tenendam, quia in ea, non res quae videatur ostenditur, sed fides rerum quae non videntur, hominibus imperatur. Nos ergo ad hos refellendos qui prudenter sibi videntur nolle credere quod videre non possunt, etsi non valemus humanis aspectibus monstrare divina quae credimus, tamen *humanis mentibus etiam illa quae non videntur credenda esse monstramus*» (c. 1, n. 1, ML 40.171).

Anselmus. «Fides enim nostra contra impios defendenda est non contra eos qui se christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim iuste exigendum est ut cautionem in baptismo factam inconcusse teneant; illis vero

rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnant» (Epist., 1. 2, epist. 41, ML 158. 1193).

Ceterum, cum Patres passim significant non esse quaerendas rationes in his quae ad fidem pertinent,¹ sensus est, ut patet ex ipso contextu, quod non potest reddi ratio de ipsa re revelata, seu de singulis mysteriis, quae obscura manent, non vero de ipso ac solo facto revelationis.

ASSERTIO 2. Ad actum fidei eliciendum, non requiritur certitudo physica de facto revelationis, sed sufficit certitudo moralis, fundata in ipsa certitudine morali de veritate testimonii, per quod factum revelationis mediate transmittitur.

165. Nota theologica. Id est *theologice certum*, utpote sequens ex supradicta doctrina Magisterii de certis signis revelationis, omnibus temporibus et hominibus accommodatis; nam physica certitudo nequit haberi nisi ab immediatis testibus illorum signorum.

PROBATUR.

Ut diximus supra (n. 155), certitudo physica est ea quae fundatur in lege physica, moralis vero ea quae fundatur in lege morali. Utraque autem haberi potest de facto revelationis, sed altera sufficit.

In ipsis prophetis et apostolis, quibus facta est immediata revelatio, ceteris communicanda, certitudo de facto revelationis tripliciter fieri potuit. *Uno modo*, interius et directe a Deo per viam attestationis ac locutionis, tanquam personae ad personam. *Alio modo*, per productionem alicuius miraculosi effectus, sive interius in mente prophetae, sive exterius in eius persona aut rebus circumstantibus,² ex quo, tanquam ex signo, interventus divinus eiusque allocutiva intentio evidenter manifestaretur. In utroque autem hoc casu; haec immediata revelatio importat, praeter

¹Tertullianus, *De carne Christi* 5: «Prorsus credibile est quia ineptum est». Clemens Alex., *Stromata* 5. 1. 6. 1: «Quis est ergo adeo impius, ut Deo non credat et probationes a Deo postulet, tanquam ab hominibus?» Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri* 2. 89: «Sed ego rationem a Christo non exigo. Si ratione vincor, fidem abnuo».

²Cf. S. Tromp, *De revelatione Christiana* (ed. 5, Romae 1945) 98-101.

³Caietanus (*In* 2-2, q. 171, a. 5) putat revelationem propheticam priori modo contigisse. Certum autem videtur alterutro modo fieri debuisse (2-2, q. 171, a. 5, mox citand.), ut ipsa fides Ecclesiae resolveretur in superius ac certissimum lumen propheticum, iuxta illud Ephes. 2. 20: «Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum» et 2 Petr. 1. 19: «Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes». Ceterum, cum et ipsa revelatio facta prophetis et apostolis fundetur in «summo angulari lapide Christo Iesu» (Ephes. 2. 20) et Christus in terris habuerit visionem beatificam, vi cuius (nec per inferius aliquod propheticum lumen) prophetavit (*De veritate*, q. 20, a. 6), nostra Edes per Christum coniungitur ipsi lumini beato, in quo ipsa Dei facies et infinitum eius Verbum revelatur.

manifestationem obiecti vel signi, *proportionatum lumen supernaturale* ad intelligendam divinam propositionem, quod generat absolutam, ac pro tanto *metaphysicam, certitudinem* de facto locutionis/cum in ea, ratione evidentiae ipsius obiecti sub lumine supernaturali, absolute non possit error contingere, quemadmodum sub naturali lumine rationis nequit deceptio contingere circa prima principia.* Huiusmodi autem duplex modus cognitionis ac certitudinis pertinet ad ordinem supernaturalem nec nisi prophetis et apostolis, utpote Ecclesiae fundatoribus, concessus est. Ceterum, etiam sub huiusmodi supernaturali lumine, propheta habet quidem immediatam et infallibilem evidentiam de facto revelationis sive Dei locutionis, sed non ipsius veritatis revelatae (nisi agatur de ipsa visione beatifica, quam ipse Christus, prophetarum rex, habuit), ac ideo haec veritas est adhuc ipsi prophetae credita nec visa, et de ea habet tantum evidentem credibilitatem, quamvis supernaturalem.}

Tertius modus, quo prophetis et apostolis potuit fieri immediata revelatio, est ut, tantummodo per signa exteriora ac miraculosa •et *sine lumine prophetico*, attingerent factum revelationis, adeoque haberent non evidentiam facti sed evidentiam credibilitatis eius, sicut ceteri fideles (in quo casu non amplius ageretur de prophetia sed de mera revelatione, utut immediata), et aliunde etiam instruerentur specialibus auxiliis et gratiis gratis datis, ad convenienter transmittendam revelationem. In hoc casu ipsi habuissent *certitudinem physicam* facti revelationis, cum ipsis physice et immediate ■constasset de facto miraculosi signi exterioris.4

166. *In primis autem fidelibus*, aliisque (ut Iudaeis), qui Christi et apostolorum praedicationi atque miraculis adstiterunt, adfuit pariter *certitudo physica* de facto revelationis, cum physice praedicationem audierint et physice miracula conspexerint.

In ceteris tandem fidelibus, ad quos subinde praedicationis et miraculorum notitia per varia historica media sive per aliorum tes-

*2-2, q. 171, a. 5: «De his... quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, *maximam certitudinem* habet, et pro certo habet quod haec sunt divinitus sibi revelata... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset».

2Cf. Caietanum, *In 2-2*, q. 171, a. 5, n. 2.

32-2, q. 173, a. 1: «Prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem».

4Cf. Salmanticenses, *De fide*, disp. 1, dub. 5, n. 179; disp. 3, dub. 1, n. 20 et 32; Ioannem a S. Thoma, *De fide*, q. 1, disp. 1, a. 2, n. 3; Caietanum, *In 2-2*, q. 171, a. 5.

timonium pervenit, nequit haberi certitudo physica de illis factis mediate notis, sed sola *certitudo moralis*, fundata in aliorum testimonio et in ea morali lege, iuxta quam probus testis non mentitur. Possunt tamen ipsi habere etiam certitudinem physicam, si agitur de illis miraculis sive motivis ordinis altioris, quae adhuc nunc subsistunt et ab omnibus conspiciuntur, ut est ipsa Ecclesia per se sola, ratione suae universalitatis, sanctitatis, fecunditatis, unitatis et stabilitatis (Cone. Vatic. I, cap. 3). Huiusmodi autem certitudo nequit esse nisi paucorum, utpote quae requirit exultiores ac scientificam inquisitionem, eo vel magis quod praefata altiora motiva nonnisi simul sumpta valent constituere certum credibilitatis argumentum, ut infra ostendetur.

Ceterum, in quolibet casu *certitudinem moralem, fundatam in aliorum testimonio, esse sufficientem ad eliciendum actum fidei supernaturalis*, dupliciter patet. *Primo* nempe, ex eo quod physica certitudo nequit haberi ab omnibus (ut nuper dictum est), cum tamen ex divina providentia ad omnes indiscriminatim revelatio dirigatur et donum fidei offeratur, cui providentiae repugnat exigere impossibile aut finem praestituere absque possibili medio. *Secundo*, quia actus fidei supernaturalis non aliud sibi praerequirit quam rationabile ac prudentialiter fundamentum, seu ut quis prudentialiter ac firmiter iudicet de credibilitate facti revelationis (eo vel magis quod huiusmodi indicium est merum rationale praerequisitum, nec ullatenus id in quod actus fidei eiusque infallibilis certitudo formaliter resolvitur, ut infra dicetur). Iamvero, ad rationaliter ac prudentialiter agendum, etiam in rebus gravissimis, et ad prudentialiter firmiterque fidendum alicui testimonio, sufficit moralis certitudo, ut patet etiam in negotiis naturalibus (ita in civili tribunali sufficit moralis certitudo, habita ex testimonio proborum hominum, ad inferendam ipsam capitalem sententiam).¹

167. Ceterum, ut supra notatum est (n. 155), certitudo moralis potest facile transire in absolutam sive *metaphysicam certitudinem*, ratione convergendae motivorum credibilitatis, quatenus ea tanta sit, ut inde constet nullam de facto adfuisse suspensionem legis moralis in qua ea certitudo fundatur, cum conspiratio tot motivorum ac testimoniorum in decipiendo esset aliquis effectus sine causa proportionata, quod metaphysice repugnat. Exinde tamen non sequitur, quod, ratione huiusmodi reductive metaphysicae certitudinis[^] ipsa res revelata fit secundum se metaphysice certa, sed tantum quod ipsum

¹ Cf. 1-2, q. 105, a. 2, ad 8; 2-2, q. 70, a. 2.

factum revelationis necnon credibilitas rei revelatae, in eo fundata, fiunt metaphysice certa.

Ex dictis facile resolves sequentem *obiectionem*. Assensus fidei est firmissimus et irrevocabilis, dum certitudo moralis est minus firma et fallibilis; ergo haec non sufficit. *Respondetur* imprimis assensum fidei et praefatam certitudinem moralem esse de diverso obiecto; prior nempe certitudo est de veritate revelata, altera est de facto revelationis, nec ceteroquin una in alteram resolvitur, sed tantum alteram praerequirit, ut supra dictum est. Praeterea, certitudo moralis, quamvis qua talis sit absolute fallibilis (sicut ceteroquin etiam certitudo physica), tamen est sufficiens ac prudens ratio amplectendi fidem, sicut in aliis gravioribus humanis decisionibus, eo vel magis quod de facto ea moralis certitudo est reductive metaphysica, ac ideo nullam exceptionem patitur, ut nuper dictum est.

ASSERTIO 3. Ad actum fidei eliciendum, non requiritur certitudo scientifica de facto revelationis, sed sufficit certitudo vulgaris, dummodo sit vera ac proprie dicta certitudo, nec mera practica et improprie dicta certitudo, quantumvis respectiva, quae limites probabilitatis de facto non transcendat.

168. *Nota theologica.* Sufficientia certitudinis vulgaris est *theologice certa*, ut sequitur ex supradicta doctrina Magisterii de certis signis revelationis, omnibus intelligentiis accommodatis. Insufficientia vero certitudinis practicae sive improprie dictae, est libere controvertibilis ac controversa inter theologos.

PROBATUR.

1. *Sufficientia certitudinis vulgaris nec scientificae,*¹ quae nempe caret reflexa et explicita cognitione motivorum, ut contingit in communi populo, et peculiariter in rudibus et pueris, dupliciter patet, non secus ac sufficientia ipsius moralis certitudinis. *Primo* nempe, quia non omnes sunt physice aut moraliter capaces assequendi cito et ut oportet scientificam certitudinem, cum tamen omnibus indiscriminatim revelatio dirigatur et donum fidei offeratur, ac ideo, si scientifica certitudo requireretur, redderetur multis frustraneum huiusmodi fidei donum et eis praestitueretur finis sine medio. *Secundo*, quia, ut patet etiam in naturalibus negotiis ac iudiciis, ad rationaliter et prudentialiter agendum, etiam in gra-

¹ Certitudo ipsa scientifica, quamvis non necessaria singulis, est tamen quammaxime utilis toti Ecclesiae, immo ipsis eius rectoribus et doctoribus est relative et ex officio necessaria, cum in istorum apologetica scientia fideant communes fideles et mediante eorum testimonio saepe sibi comparent ipsam moralem certitudinem de facto revelationis, ut maxime patet in pueris relate ad parochum et in rudibus infidelibus relate ad missionario? (cf. 2-2, q. 2, a. 6).

vibus negotiis, sufficit communis ac vulgaris certitudo, innixa vulgari cognitione et evidentia, quippe quae veram iudicii firmitatem, ad proprie dictam certitudinem requisitam, obtinet ex ipsa nativa vi humani intellectus; fides autem non plus exigit quam ut rationaliter et prudentialiter agatur in suo negotio, seu ut vera aliqua ac proprie dicta certitudo de facto revelationis praehabeatur. Brevis: certitudo vulgaris est vera certitudo, ergo sufficit ad actum fidei eliciendum.

Huiusmodi vulgaris ac sufficiens certitudo ab omnibus naturaliter et sine magna, obiectiva saltem, difficultate comparari potest, nec ideo per se indiget supernaturali auxilio gratiae, quamvis hanc libenter ac communiter concurrere facile suspici queat, ut dicetur infra (m. 175 sg.).

169. 2. *Insufficiencia vero certitudinis moralis improprie dictae* (sub quocumque ambiguo nomine proferatur, ut certitudinis practicae, certitudinis respectivae vel relativae, vehementis opinionis) sequitur necessario ex duplici ratione, qua in Assertionem 1 probata est necessitas verae ac formalis certitudinis de facto revelationis (n. 161 sq.). Nam certitudo illa improprie dicta, quousque revera talis manet, est intra inferiorem gradum probabilitatis, quantumvis maximae ac vehementis (cf. supra, n. 155), quae obiectivam rationem formidinis erroris evacuare non valet. Unde non est sufficiens ad rationaliter et prudentialiter amplectendam fidem divinam, quae est assensus firmissimus et irrevocabilis, etiam si aliunde sufficiens esset ad fidem humanam.

Ceterum, ad nullam fidem, etiam humanam, huiusmodi practica certitudo sufficit. Nam status fidei est status certitudinis et firmitatis, qui nullatenus haberi potest nisi sit formalis, seu nisi certitudo subiectiva fundetur in obiectiva et quadret cum ea; mera enim subiectiva certitudo (vel eius excessus super obiectivam) est mera imaginaria ac voluntaria certitudo, ab opinione non differens, qua, ob mentis debilitatem sive ignorantiam vel merum influxum voluntatis, removetur subiectiva formido errandi, avertendo intellectum a consideratione motivorum contrariae opinionis, ita ut intellectus reapse in tali statu non quiescat sed violenter constringatur.

170. Unde inutilis videtur ea distinctio, a supradictis theologis invocata (n. 157 sq.), inter subiectivam seu *respectivam* motivorum sufficientiam et obiectivam seu absolutam eorundem insufficientiam. Nec melior est alia distinctio, a pluribus subintellecta, inter certitudinem speculativam et *certitu-*

dinem practicam, quae sufficit ad moraliter ac prudentialiter agendum etiam in gravibus vitae negotiis; nam ea sufficit quidem ad agendum, non autem ad credendum, seu ad ponendum assensum intellectus in eo firmitatis statu qui est proprius cuiuslibet certitudinis, etiam humanae; unde qui, ob solas practicas vitae rationes, alicui fidem praestare dicitur, revera fidem non praestat, sed assumit aliquam vehementem opinionem, quae, si non sufficit ad quietandum intellectum, sufficiens est ad prudentialiter regulandas necessarias vitae actiones, ob defectum melioris cognitionis.

Quod autem a quibusdam dicitur de *convergentia probabilitatum* in quandam sufficientem certitudinem,¹ satis captiosum est, sed frustraneum. Nam, vel ex cumulo probabilitatum mediante aliquo extraneo principio extrahitur vera ac proprie dicta, saltem minima, certitudo, et tunc non agitur de mera practica, respectiva et improprie dicta certitudine, ac ideo versamur extra quaestionem et fit tantum quaestio de modo quo vera certitudo acquiri possit; vel variae probabilitates in merum materiale cumulum convergunt, et tunc ad maiorem quidem probabilitatem conferunt sed nihil certitudinis producere queunt, cum nemo det quod non habet. Revera autem praefata convergentia probabilitatum nonnisi ab aliquo exteriori principio, a quo informetur, aliquam veram certitudinem, et quidem etiam metaphysicam, emendicare, queunt,² quemadmodum supra dictum est (n. 167) de certitudine morali quae fit reductive metaphysica; ac ideo ipsi philosophi de 'huiusmodi probabilitatum convergentia loqui non solent, cum sit aliquid prorsus imperitins et accidentale.

Quod tandem peculiariter urgetur a fautoribus certitudinis respectivae *in casu rudium ac puerorum* satisfaciendam responsionem obtinet ex his quae diximus de sufficientia certitudinis vulgaris. Cuius quidem vis ac ratio non in eo reponitur quod in huiusmodi personis sufficiat mera subiectiva certitudo, fundata in probabili motivo obiective insufficienti et subiective sufficienti, nam, ut dictum est, huiusmodi conceptio est absona ab ipsa ratione fidei, etiam humanae; sed in eo quod moralis ac proprie dicta certitudo, secundum varios gradus et modos, quos in sua ratione permittit, accommodatur aetati ac indoli subiecti, sicut ipsa certitudo evidentium naturalium veritatum et primorum ipsorum principiorum, ita ut sit reflexa ac scientifica in quibusdam (idque pariter iuxta gradus et modos in variis individuis), exercita vero ac vulgaris in aliis. Ita, cum rudes et pueri, proposito doctorum vel parentum

¹ Hoc argumentum peculiariter evolvunt Newman, *op. cit.* (supra, in n. 157) 197-218; Harent, *art. cit.* (supra, in n. 158) 195-198; Pinard de la Boullaye, *loc. cit.* (supra, in n. 147).

² Et de hac loquitur S. Thomas (qui inepte invocatur ab adversariis) cum ait: «Licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant; maxime propter Scripturae testimonium, et angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam» (3 p., q. 55, a. 6, ad 1). Pariter frustra invocatur Suarez, *De fide*, disp. 4, sect. 4, n. 1.

Confer quae de convergentia testimoniorum et diversa certitudine, in diversis materiis requisita, dicit S. Thomas in 1-2, q. 105, a. 2, ad 8; 2-2, q. 70, a. 2; *In Ethic.*, l. 1, c. 2, lect. 3; item quae de scientia, opinione et fide disserit Ioannes a S. Thomas, *Logica*, p. 2, q. 26, a. 4.

testimonio, sibi efformant pro modulo suo certum indicium credibilitatis huiusmodi indicium non innititur solo illorum testimonio, sed per illud coniungitur cum veris motivis credibilitatis quae confuse apprehenduntur, scilicet vel cum miraculis quae ipsis narrantur vel cum eo morali miraculo Ecclesiae, ad quam ipsi pertinent et in qua sciunt tot praeclara bona contineri et exhiberi. Unde utile non videtur fingere novum genus respectivae cuiusdam certitudinis, quae distinguatur a certitudine vulgari, admissa ab omnibus theologis, quaeque vera certitudo non est, cum praesertim ipsum Magisterium declaret de facto revelationis haberi «signa certissima omnium intelligentiae accommodata», quod valet etiam de rudibus et pueris.

QUAESTIO III. DE DEMONSTRABILITATE CREDIBILITATIS EX PARTE SUBIECTI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

171. Probata necessitate iudicii evidentis credibilitatis, seu certitudinis de facto revelationis, ad hoc ut possit elici actus fidei, quaeritur iam de modo quo huiusmodi iudicium acquiri possit, seu quod ad idem redit, de demonstrabilitate credibilitatis revelationis. Quae quidem attendi potest vel ex parte obiecti, seu motivorum unde credibilitas deducatur, et de hoc agetur in quaestione sequenti, vel ex parte subiecti, seu principii aut luminis sub quo credibilitas apprehenditur et iudicium credibilitatis elicitur, et hoc est obiectum praesentis quaestionis, scilicet: *utrum ipsa ratio per se solam possit elicere illud iudicium, an indigeat supernatural! gratiae lumine et auxilio*

II. CONTROVERSIA THEOLOGORUM.

172. Ut vitentur confusiones quae in hac quaestione occurrere possunt, notandum est eam non eodem modo positam ac resolutam esse ab antiquioribus doctoribus inde a saec. 16 ac a theologis modernis.

Antiquiores enim supponunt per solam rationem efformari posse iudicium credibilitatis quod antecedit fidem, in his nempe qui ad fidem primo convertuntur, et disputant potius de *indicio credibilitatis quod sequitur ac concomitatur fidem iam infusam*,

¹Confer 2-2, q. 1, a. 4, ad 3; a. 5, ad 1; q. 2, a. 9, ad 3; q. 8, a. 4, ad 2; *Quodl.* 2, a. 6.—A. A. Goupil, *Apologétique* (Paris 1937) 81-91.—Rousselot, *locis cit.* (supra, in n. 147).—R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 532-538.—S. Tromp, *De revelatione Christiana* (ed. 5, Romae 1945) 147-161.—Lercuer-Schlagenhaupt, *De vera religione*, n. 132.

in ipsis nempe fidelibus qui de credibilitate suae fidei iudicant.¹ Et tunc quidam, ut Suarez,² dicunt huiusmodi iudicium nullo modo posse procedere a fide vel alio principio supernaturali, sed a sola ratione; alii vero, ut Caietanus,³ dicunt illud procedere etiam a fide, iam de proprii sui obiecti credibilitate iudicante; Ioannes a S. Thoma⁴ ait evidentem credibilitatem attingi quidem a fide, non tamen signate et directe ut obiectum (sic enim attingitur a ratione, et quidem antecederet ad fidem), sed exercite et ut conditionem requisitam in suo obiecto; tandem Salmanticenses⁵ dicunt praefatum iudicium de evidentia credibilitatis posse procedere etiam ab aliquo principio supernaturali (praeterquam a ratione), puta ab aliqua illustratione actualis gratiae in intellectu, non tamen ab ipso habitu fidei, cuius obiectum non est aliquid evidens.

Moderni vero quaestionem directe ponunt de ipso iudicio credibilitatis *quod tempore praecedat fidem*, utrum scilicet possit elici a ratione sine auxilio gratiae.⁶ *Quidam*, ut P. Rousselot eiusque discipuli (realti in n. 158), id *absolute ac radicaliter negant*, dicentes praefatum iudicium nullo modo posse elici a ratione, nequidem cum auxilio gratiae, sed elici subinde ab ipsa fide ac esse integrans elementum ipsius actus fidei (eo fere modo quo Caietanus et Ioannes a S. Thoma id affirmant de solo secundo iudicio credibilitatis quod subsequitur fidem): quod quidem est negare ipsam existentiam et possibilitatem iudicii credibilitatis eliciti a ratione ante suspensionem fidei, seu negare ipsam *physicam potentiam* rationis ad illud

¹ Ad rem Ioannes a S. Thoma: «Restat difficultas a quo principio eliciatur haec evidentia credibilitatis, et supponimus non esse dubium elici aliquando evidentiam ab alio principio, quam a fide, quando enim adultus suscipit fidem, prius ei proponitur eius credibilitas, et format iudicium de illa iuxta rationes evidentes, quae de tali credibilitate illi proponuntur, alias non prudenter moveretur, et tunc evidentia illius credibilitatis non elicitur a fide, cum antecedit iudicium de credibilitate ipsam fidem. Difficultas ergo est, an etiam post fidem susceptam possit elici talis evidentia ab habitu fidei» (*De fide*, q. 1, disp. 2, a. 3, n. 11).

² De *fide*, disp. 4, sect. 5.

³ in 2-2, q. 1, a. 4, n. 7-10.

⁴ De *fide*, q. 1, disp. 2, a. 3, n. 11-23.

⁵ De *fide*, disp. 1, dub. 5, n. 199-205; De *gratia*, disp. 3, dub. 4, n. 80.

⁶ Agitur autem directe de solo ac mero speculativo iudicio credibilitatis; nam iudicium credenditatis facilius conceditur non posse elici nisi sub auxilio gratiae (cf. supra, n. 153, et infra, n. 369, in fine tractatus).

eliciendum. *Alii* vero, ut A.-A. Goupil,¹ G. Colombo,² Fr. Taymans/
J. B. Alfaro/³ concessa huiusmodi potentia physica, *negant potius
potentiam moralem*, nec plusquam potentiam physicam vident affir-
matam in documentis Magisterii.⁴ *Longe vero communius auctores
Apologeticae*, ut De Groot, De Poulpiquet, Garrigou-Lagrange, Fal-
con, Tromp, Lercher-Schlagenhaufen, Nicolau, docent hominem sine
auxilio gratiae *habere etiam moralem potentiam* eliciendi certum
indiciu[m] credibilitatis (etsi non credenditatis). quamvis auxilium
gratiae frequenter, et forte ordinarie, etiam adiuvet ad hoc ut prae-
fatum iudiciu[m] facilius ac certius emittatur, et per accidens fieri
possit ut in quibusdam hominibus auxilium gratiae requiratur.

III. ASSERTIO. Ipsa ratio naturalis, per se solam et sine auxi-
lio supematuralis gratiae, potest elicere certum ac speculativum
indiciu[m] credibilitatis, potentia tam physica quam morali.

173. PROBATUR 1. Ex mente Magisterii.

In documentis supra relatis (n. 150, 160) Magisterium eccle-
siasticum tot ac tam insistentes expressiones de habilitate rationis
ad cognoscendum factum revelationis, tacita aliunde mentione ne-
cessitatis gratiae, adhibet, ut vix de eius mente dubitari possit,

¹ *Apologétique* (Paris 1937) 81 sq.: «La raison, nous l'avons montré, peut connaître avec évidence la crédibilité de la vérité chrétienne. Le peut-elle par ses seules forces, ou a-t-elle besoin, pour arriver à cette connaissance évidente, d'être aidée par la grâce? Avec tous les théologiens {??}, nous répondons: la grâce est nécessaire. Sans ce secours, l'homme n'arrivera pas à reconnaître de façon certaine l'origine divine de la religion... Mais de quelle nécessité s'agit-il: *morale ou physique?*... Cette nécessité est-elle absolue et physique ou seulement relative et morale? Les avis diffèrent, comme diffèrent les théories concernant l'analyse de la foi. Nous nous contenteront d'établir la doctrine com-
mune et certaine, à savoir que, pour reconnaître avec certitude la crédibilité de la religion les preuves apportées ci-dessous nous semblent prouver plus qu'une simple nécessité morale». Ex quo apparet ipsum etiam inclinare in sententiam Rousselot, quem inferius transeunter refert (p. 88).

² In *Scuola cattolica* (1950) 418.

³ In *Nouvelle revue théologique* (1951) 14-16.

⁴ *Adnotationes in tractatum de virtutibus theologicis* (Romae 1956) 169-176, 197-202, 234-268.

⁵ Quibus, saltem in hac interpretatione, consentiunt quidam alii, at A. Bea, in *Scholastik* (1951) 42, et J. Sagües, in *Estudios eclesiasticos* (1951) 165 sq. Ceterum, ean-
dem sententiam iam satis clare suggererant aliqui theologi saec. 17-18, ut J. Wiggers doctor lovaniensis (f 1639), J. B. Gonnaz (t 1708), J. de Ulloa (ca f 1719) et Billuart (t 1757; De *jide*, diss. 1, a. 6, resp. ad obi. 2) qui eam tribuit Wiggers et ait sibi videri esse sententiam S. Thomae in 2-2, q. 2, a. 9, ad 3. Notandum tamen est aliquos ex praefatis auctoribus ita loqui ut videantur non exacte distinguere inter iudiciu[m] credi-
bilitatis et iudiciu[m] credenditatis; ac inde oritur aliqua confusio et dubium de eorum mente.

quidquid in contrarium dixerint supradicti auctores, occasione ipsius incisi Encyclicae «*Humani generis*», de quo infra?

Primo enim, miracula et prophetiae dicuntur revelationis «*signa certissima*»¹ «*firmissima argumenta [quibus illud factum] clare aperteque cognoscitur*», signa «omnium intelligentiis accommodata», imo «aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, *intelligentiae maxime accommodata*», ita ut «cuiusque mens et cogitatio *facile intelligat*, christianam fidem Dei opus esse». Iamvero, haec omnia exaggerata prorsus atque inopportuna emphasi dicerentur ac toties repeterentur, si ratio indigeret auxilio gratiae ad cognoscendum factum revelationis: quomodo dici posset rationem facile intelligere quod moraliter impotens est ad intelligendum, cum praecise moralis impotentia nihil aliud sit quam magna difficultas?

Secundo, docetur quod, «quamvis debilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis ut *ducat nos cum certitudine ad existentiam Dei, ad revelationem factam...*» (prop, quam debuit subscribere fideista Bautain); item «philosophiae munus esse praecipuum, in perspicuo ponere» factum revelationis (Pius X, Encycl. «*Communium rerum*»), «primo loco magnum hunc et praeclarum ex humana ratione fructum capi, quod illa *Deum esse demonstret... [et] simili modo ratio declare*t, evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tanquam certis certae veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse» (Leo XIII, Encycl. «*Aeterni Patris*», ASS XII 101). Iamvero, si gratia esset moraliter necessaria ad certam cognitionem facti revelationis, quomodo huiusmodi cognitio dici posset proprium munus philosophiae atque comparari cum ipsa cognitione existentiae Dei, quam Cone. Vaticanum I definit simpliciter «naturalis rationis humanae lumine certo cognosci posse» (can. 1, de revel.): numquid gratia necessaria est etiam ad cognoscendam ipsam Dei existentiam?

Tertio, Pius XII in Encycl. «*Humani generis*» explicite declarat «tam multa ac mira signa divinitus disposita esse quibus *vel solo naturalis rationis lumine* divina christianae religionis origo certo

¹ Abstinemus tamen a nota theologica sive censura in contrariam sententiam, a quibusdam non sine ratione assignata. Quidam enim sententiam Rousselot directe incusarunt ut temerariam et alienam a mente Ecclesiae (cf. supra, n. 158); quidam, ut Tromp, Lercher-Schlagenhaufen et Nicolau, nostram assertionem proponunt ut theologice certam, ex quo sequitur contrariam sententiam, intellectam ut talem, seu abstrahendo a praeciso sensu et obiecto intento a singulis auctoribus, haberi saltem ut temerariam.

probari potest»; quo quidem inciso, implicita oppositio sive exclusio necessitatis gratiae significatur.

Quamvis una *fortasse* vel altera ex his declarationibus, seiunctim accepta, non necessario excludat necessitatem auxilii gratiae, omnes tamen simul sumptae huiusmodi exclusionem inferunt, ratione tum emphasis expressionum, tum continuatae earundem repetitionis, tum omissae iugiter mentionis necessitatis gratiae ad acquirendam cognitionem de facto revelationis, quae tamen mentio omnino desideraretur ad purificandam illarum expressionum ambiguitatem. In praefatis enim documentis auxilium gratiae vel prorsus tacetur, vel tanquam aliquid mere concomitans et adiuvens naturalem sufficientiam rationis inducitur.

Ita in prop. 3, quam fideista Bonnetty subscribere debuit, dicitur quod «rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit» (Denz. 2813); sed ibi agitur de toto opere ducente ad fidem, quod incipit a revelatione et terminatur in ipso ultimo iudicio credenditatis («Hoc est a me credendum hic et nunc»), quod absolute ac physice fieri nequit nisi sub influxu gratiae estque actus substantialiter supernaturalis. Magis ad rem Cone. Vaticanum I ait quod «ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta... quae... signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata» (cap. 3); sed huiusmodi gratiae coniunctio non ponitur ad explicandam vim unde ea signa fiunt certissima. Ceterum, sufficientia propriae vis naturalis rationis independenter ab auxilio gratiae, satis clare exhibetur a Pio XII in Encycl. «Humani generis» tum supradicto inciso «Vel solo naturalis rationis lumine», tum proposita explicite distinctione inter evidentiam ipsius rationis et ulterius auxilium gratiae, quorum utrique mala voluntas resistere potest: «Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, *non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus*, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest».

174. PROBATUR 2. Ex proportionem inter humanum intellectum et factum revelationis eiusque signa.

Nam factum ipsum revelationis, quamvis sit secundum se supernaturale quoad substantiam, tamen secundum quod relucet in signis, puta in miraculis, ostendit tantum suum aspectum supernaturalem quoad modum, qui, cum sit entitative naturalis, non excedit rationem proprii obiecti humani intellectus, quod est ens ut relucet in natura sensibili. Signum autem, in quo ita cognoscitur factum revelationis, est directe cognoscibile a ratione tum in sua veritate historica, prout est factum quod sensibiliter contingit, sicut alia facta historica; tum in sua veritate philosophica, seu ut factum vere ac proprie miraculosum ac ideo divinum, nam ex una parte potest cognosci miraculi possibilitas et ex alia parte potest etiam constare

aliquod factum non potuisse per leges naturales produci; tum in sua veritate relativa, prout nempe ordinatur ad manifestandam Dei locutionem, cum possit praecise id significari ab eo qui in confirmationem miraculum operatur.

Nec aliunde dici potest in huiusmodi cognitione tantam per se haberi difficultatem ex parte hominis ut succrescat in veram moralem impotentiam, attenta natura humana universaliter et ut lapsa, quemadmodum supra (n. 138-146), loquentes de necessitate revelationis, diximus rationem sine revelatione esse moraliter impotentem ad naturales veritates religiosas et morales cognoscendas eo modo quo oportet (seu cito, expedite ac certe). Nam unde similis difficultas colligatur, non apparet, cum ad certum iudicium de facto revelationis assequendum non aliud requiratur quam cognitio duarum veritatum, quae facile attingi possunt, scilicet existentiae Dei, quae, iuxta Cone. Vaticanum, est intra moralem potentiam intellectus, et eius miraculosi interventus, qui, iuxta idem concilium, est signum certissimum et omnibus intelligentiis accommodatum. Quod si per accidens contingat, pro uno vel altero homine aut hominum coetu, ut, ob particularia vitia intellectus vel voluntatis, cognitio facti revelationis evadat de facto valde difficilis aut moraliter impossibilis, non ex his quae per accidens contingunt res diiudicanda est, quemadmodum quoad ipsam Dei existentiam idem contingere potest. Ceterum, in eo casu Deus providet et succurrit uno vel al-

sufficienti

Confessionis, ad
cogitur per
dentiam, t
nullo pass
verba lac
et daemo
manifesta
Huiusmo»
sub auxil
lumine ir
idem e vit
vel volur

¹ 2-2, (q. 76, a. 7;

ralem nec etiam naturalem, fidem inde concipere, ut accidit phariseis tempore Christi.

175. Ceterum, cum ipsum speculativum iudicium credibilitatis ordinetur ad fidem gignendam sitque illius necessaria conditio ac remota dispositio, *convenit divinae providentiae ut gratiae auxilium etiam conctirrat, saltem libenter et ordinarie*, ad hoc ut facilius illud iudicium eliciatur (2-2, q. 2, a. 9, ad 3). Huiusmodi tamen supernaturale auxilium nequaquam tendit ad substituenda ipsa motiva credibilitatis, cum rationalis ac certa cognitio facti revelationis sit omnino necessaria, sed ad inclinandam et adiuvandam mentem ad considerationem et faciliorem acceptionem motivorum credibilitatis, vel etiam exceptionaliter ad proponenda ipsa motiva credibilitatis, insufficienter fortasse per communes ac naturales vias proposita: quod tamen esset aliquid non tantum supernaturale sed etiam miraculosum, seu praeter ordinem agendi ipsius gratiae sive providentiae supernaturalis.

Et quidem, quod attinet eos qui, utut pueri et rudes, *iam fidem per Baptismum possident*, ipsa fides eos connaturaliter ac supernaturaliter inclinat ad sibi efformandum iudicium credibilitatis de fundamento suae fidei, seu, ut apte ait S. Thomas, «lumen fidei facit videre ea quae creduntur»,¹ fides enim suos oculos habet, vel potius ipsius rationis oculis, veluti mutuatis sibi conspiciillis, utitur. Et inde provenit quod rudes et pueri, inclinante tum fide tum natura, tam facile credant suis magistris, ut paracho et parentibus.²

Ad supradictam autem quaestionem, ab antiquioribus theologis agitatam (n. 172), *a quo scilicet principio eliciatur iudicium evidentis credibilitatis in iam credente*, dici potest illud elici non ab habitu fidei, quae non est de evidentibus, sed a lumine rationis, quae tamen tunc dirigitur a fide tanquam ab exteriori regula, inclinante ad ea iudicanda quae sibi conveniunt. Nihilominus, fides in ipso exercitio sui actus apprehendit intrinsecam ac supernaturalem credibilitatem sui obiecti, quam ratio non apprehendit quaeque consistit in ipsa intrinseca aptitudine veritatis revelatae ad esse credendam per fidem supernaturalem (cf. supra, n. 147). Praeterea dici potest fidem in ipso exercitio sui actus attingere indirecte etiam ipsam extrinsecam ac rationalem credibilitatem, non quidem ut obiectum sui actus, sed ut conditionem obiecti, quatenus fides movetur in suum obiectum non solitarie, sed ut rationabiliter fundatum in ipsa naturali credibilitate, sine qua actus fidei elici non posset; aliis verbis, fides assentit in suum obiectum cum conscientia rationalis credibilitatis eius, ac oculis apertis procedit.

² Longe autem diversa est per se conditio *rudium et puerorum haereticorum*, nisi sint in bona fide nec fidem quam in Baptismo acceperunt amiserint. Nam ipsi, dum fident suis pastoribus ac parentibus, ab his diriguntur ad efformandum iudicium credibilitatis de falsa religione ac ideo non de facto revelationis divinae, quae falsitatem non docuit. Unde non sibi efformant, nisi fallaciter et imaginative, iudicium credibilitatis ad actum fidei requisitum, sed tantum naturalem quandam religiosam opinionem, de genere illius quam habent ipsi eorum magistri. Cf. Ioannem a S. Thoma, *De fide*, q. 1, disp. 2,

176. *Quod vero attinet eos qui iam adulti ad fidem convertuntur*, quamvis ipsi solo lumine rationis possint evidentiam et certitudinem facti revelationis assequi, tamen non est dubitandum quin et ipsi ordinarie auxilio gratiae actualis adiuventur, ut ita superent connaturalem difficultatem, proveniente tum ex animi passionibus et vitiis, tum ex ipsis intellectualibus erroneis habitibus, qui mentem facile avertunt a recta et benevola consideratione motivorum quibus credibilitatis iudicium efformatur. Et inde explicatur quare rudes infideles in terris missionum tam facile credant sacerdotibus evangelizantibus, quos sacramentalis saltem gratia apostolatus, in sua ordinatione suscepta, iugiter comitatur.¹ Nec huiusmodi gratia dicendi sunt privari ii ipsi, qui vel ad certum iudicium credibilitatis non perveniunt, vel, emisso sufficienti iudicio credibilitatis, fidem ipsam amplecti renuunt. Nam frustratio huiusmodi auxilii gratiae, quod verisimiliter ad omnes proxime vel remote divina largitas extendit, convenienter explicatur ex ipsa mala voluntate, quae usque ad ultimum libera manet et suum deleterium influxum exercet in intellectum, ne, ob inevidentiam ipsius obiecti quod proponitur, efformet ipsum iudicium credibilitatis ac credenditatis, aut subsequens et efficax imperium («Crede»), quod actus supernaturalis fidei infallibiliter subsequitur.

QUAESTIO IV. DE DEMONSTRABILITATE CREDIBILITATIS
EX PARTE OBIECTI, SEU DE CRITERIIS REVELATIONIS
VEL MOTIVIS CREDIBILITATIS, GENERICI SPECTATIS
I. SENSUS QUAESTIONIS.

177. In quaestione praecedenti vidimus rationem humanam posse sua vi cognoscere factum revelationis, seu sibi efformare iudicium de evidenti credibilitate facti revelationis, et haec erat quaestio de demonstrabilitate credibilitatis ex parte subiecti. Nunc quaeritur quibusnam obiectivis mediis, sive *eriteriis*, huiusmodi iudicium efformari possit, seu de qualitate et vi probativa huiusmodi criteriorum, et haec est quaestio *de demonstrabilitate credibilitatis ex parte obiecti*; quae, cum involvat amplam materiam, hic consideratur tantummodo generaliter, in sequentibus vero quaestionibus considerabitur in particulari, prius quoad criteria subiectiva, subinde quoad criteria obiectiva.

Notio autem et divisio criterii, quae his quaestionibus subster-nitur, satis concorditer ab auctoribus determinatur, quamvis in ipsa terminologia non prorsus conveniant.

¹ Ceterum, ex eadem conversionis facilitate in terris missionum, non necessario arguitur influxus gratiae, quin non raro contingat ut, ratione superficialis instructionis sive catechizationis, plures revera non attingant sufficientem certitudinem de facto revelationis ac leviter et imprudenter religioni christianae nomen praestent vel aggregentur, nec proinde possideant veram fidem, sed meram naturalem opinionem, a qua non raro eadem facilitate recedunt qua ad ipsam accesserunt.

Generalis notio criterii in eo reponitur quod sit signum, qua factum revelationis evidenter dignoscitur et ex quo proinde revelatio fit evidenter credibilis. Ad quod tria in tali signo requiruntur, ut scilicet sit aliquid in se certum *{veritas historica}*, ut sit aliquid involvens directum sive miraculosum interventum divinum *{veritas philosophica}* et ut sit necessario connexum cum revelatione, seu ordinarum ad factum revelationis ostendendum *{veritas relativa}*.

Plura nomina illi tribuuntur, iuxta varias eius considerationes et efficaciam, scilicet: *signum*, vel *nota*, quia facit cognoscere revelationem; *critérium*, seu signum distinctivum, quia facit discernere religionem tanquam revelatam et ab aliis distinctam; *argumentum*, quia probat factum revelationis; *motivum*, quia movet ad fidem seu ad credendum, ostendendo rei credibilitatem. In documentis Ecclesiae (cf. supra, n. 150) adhibentur voces «signum» et «argumentum»; theologi vero adhibere solent indiscriminatim nomina «critérium revelationis» et «motivum credibilitatis», utpote aptiora ad suum scopum scientificum et apologeticum.¹ Sub ratione apologetica, aptissimum nomen videtur esse critérium (a xptvstv discernere); nam per ipsum determinatur ac specificatur generalis ratio signi, ad exprimendum signum distinctivum ac discretivum, seu medium cognoscendi aliquam rem ut distinctam a ceteris, et simul ponitur fundamentum credibilitatis, quatenus, ostendendo rei credibilitatem, praefatum signum movet ad credendum, seu ad assensum fidei.

178. *Divisio criteriorum* multipliciter et sub variis nominibus fit a variis auctoribus.² Ceterum praecipua ac communis divisio petitur ex relatione ad subiectum revelationis et credibilitatis, seu hominem, et ita dividuntur in *criteria subiectiva* (quae insunt homini, ut est expletio humanarum aspirationum) et *criteria obiectiva* (quae sunt in aliquo obiecto extra hominem),³ et haec iuxta varietatem obiecti, vel, si placet, in relatione ad ipsum obiectum revelationis et credibilitatis, subdividuntur in *criteria intrinseca* (seu qualitates et proprietates ipsius revelationis, ut sunt sublimitas doctrinae et

¹ Nomen *notae* hic minus frequenter adhibetur, cum sit aliquatenus ambiguum. Nota enim proprie est aliquod signum intrinsecum ipsi rei, puta aliqua proprietas, ut cum loquimur de notis Ecclesiae; hic vero agitur de signo extrinseco. In latiore tamen sensu signi manifestativi, ea vox hic adhiberi potest.

²Cf. Dieckmann, *De revelatione*, n. 379.

³ Quidam ea vocant *criteria interna et externa*, sed est periculum confusionis, cum subinde externa subdividuntur in extrinseca et intrinseca. Quidam *criteria subiectiva* subdividunt in *mere subiectiva* (expletio tendendarum, inclinationum, indigendarum naturae humanae) et *obiectivo-subiectiva* (effectus obiecti, seu doctrinae revelatae, in subiecto, ut sunt pax, quies, moralis roborado). Item alii divisioni criteriorum obiectivorum in intrinseca et extrinseca, addunt tertium membrum, scilicet *criteria partim extrinseca et partim intrinseca* (miracula moralia, ut sunt propagatio religionis, sanctitas fidelium, constanda martyrum). Hae aliaeque divisiones ac nomenclologiae aptae sunt ad ingerendam maiorem confusionem, in re de se iam satis confusa.

mirabiles eius fructus manifestati in vita Ecclesiae) et *criteria extrinseca* (distincta nempe et extrinseca ipsi revelationi, sed cum ea coniuncta sive relata, scilicet miracula et prophetiae). Schematice:

Criteria revelationis (sive motiva credibilitatis)

subiectiva, seu intra hominem (quae possunt esse vel ordinis individualis, ut experientia inspirationum et consolationum, seu spiritualis gustus pacis et gaudii; vel ordinis universalis, ut expletio tendendarum et aspirationum humanarum)

obiectiva, seu extra hominem

intrinseca, ipsi veritati (sublimitas doctrinae revelatae; mirabilis eius fructus in vita Ecclesiae)

extrinseca, ipsi veritati (miracula; prophetiae)

ii. **errores**, eisque contraria *doctrina Magisterii* in hac re, sufficienter elucent ex dictis supra in q. 1 de notione credibilitatis (n. 149 sq.). Sufficit ea relegere nec vacat incumbere inutilibus repetitionibus. Ceterum peculiaris illa immanentiae methodus, seu de principalitate subiectivorum criteriorum, quae vigit apud nonnullos catholicos, specialiter examinabitur in sequenti quaestione.

III. ASSERTIO. Critérium revelationis, quo nempe habeatur rationalis certitudo de facto revelationis sive evidentia credibilitatis eius, debet esse aliquod certum ac necessarium signum divini interventus, illudque miraculosum, et si agatur de revelatione mediata aliis transmittenda, etiam exterius ac sensibile.

PROBATUR.¹

179. Quod critérium revelationis debeat esse aliquod *signum divini interventus*, ex eo patet quod, cum revelatio sit factum supernaturale, nequit probari demonstratione directa, tam ad sensum (ex experientia, sicut cognosco Petrum loqui mecum), quam intellectuali, seu ex propria causa vel effectum per deductionem ex principiis (demonstratione scientifica stricte dicta), sed sola demonstratione indirecta seu per reductionem ad absurdum, quae quidem deduci potest, et hic deducenda est, a signo, ita nempe ut ab aliquo facto, puta miraculo, tanquam a signo divini interventus, deducatur veritas revelationis, quia secus Deus esset testis falsitatis, quod est absurdum.¹

¹ De huiusmodi indirecta demonstratione confer S. Thomam, *In Anal. post.*, l. 1, lect. 20, n. 3; *In Phys.*, l. 8, lect. 21, n. 8; 3 p., q. 55, a. 5, ubi directius ad rem nostram scribit: «Argumentum dicitur dupliciter. Quandoque dicitur argumentum quaecumque ratio rei dubiae faciens fidem [Cicero, *Top.*, cap. 2; haec ratio facit demonstrationem directam]. Quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando

Quod debeat esse *signum certum ac necessarium* divini interventus, ita ut alterius causae interventus excludatur, patet, quia secus non certitudo obtinetur sed mera probabilis opinio.

Quod debeat esse *miraculosum*, seu praeter ordinem agendi totius naturae creatae, sequitur ex eo quod secus non esset signum certum divini interventus, quia fortasse erit a causa naturali.

Quod tandem debeat esse etiam *exterius ac sensibile*, ubi agatur de revelatione mediata sive aliis transmittenda, sequitur ex eo quod secus, aliis non posset certo constare de divino interventu. Unde, quamvis revelatio immediata, facta a Deo ipsis prophetis, potuerit consistere in aliquo signo mere interiori ac spirituali, quo, utpote miraculoso, ipsi certi fierent de divino interventu, ut supra explicatum est (n. 165), tamen revelatio mediata, et maxime publica, qualis est christiana revelatio, exigit signum externum ac sensibile, seu novum miraculosum interventum divinum, quo ipsi prophetae loqui ut Dei legati comprobentur.

Quapropter tota *essentialis ratio veri ac certi criterii revelationis reducitur ad miraculosum eius aspectum*, per quem solum interventus divinus certo comprobatur; quo sensu dici potest miraculum esse unicum certum critérium revelationis, a quo cetera vim suam, quomodolibet probativam, derivare aut emendicare debent.¹ Ceterum, ut dictum est supra, ad hoc ut miraculum ipsum induat rationem criterii revelationis, non sufficit ut sit verum (tum *veritate historica* ipsius facti, tum *veritate philosophica* facti praeter ordinem totius naturae creatae), sed insuper ut sit aliquid operatum in ordine ad comprobandum ipsum factum revelationis {*veritas relativa*}', nam, nonnisi ex huiusmodi ordinatione et relatione, accipit rationem signi sive criterii.

utitur nomine argumenti [Prior. Anal. 2. 29; Reth. 1. 2], Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis... Si autem accipiat secundum modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, in quantum per quaedam evidentia signa se vere surrexisse ostendit».

¹ Ad rem S. Thomas, 3 p., q. 43, a. 1: «Divinitus conceditur homini miracula facere..., principaliter ad confirmandam veritatem quam aliquis docet. Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut *dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo*; sicut cum aliquis* defert litteras anulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur» (Cf. C. Gent., 1. 1, c. 6, circa initium).

QUAESTIO V. DE DEMONSTRABILITATE CREDIBILITATIS
PER CRITERIA SUBIECTIVA ¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

180. In quaestione praecedenti vidimus generaliter quaenam esse debeant dotes sive proprietates veri criterii revelationis, et quidem mediatae, seu requiri ut sit divini interventus signum certum, miraculosum et exterius. Nunc in particulari videndum est quaenam ex variis criteriis, quae adduci possunt ac solent, quaeque omnia reduci queunt ad divisionem supra relatam (n. 178), verificent in se praefatas tres proprietates. Et primo quidem examinanda occurrunt criteria subiectiva.

Ut supra dictum est, *criteria subiectiva* sunt ea quae desumuntur directe ex parte subiecti ac *insunt ipsi homini*, quaeque omnia

¹ Praeter peculiarem bibliographiam defensorum methodi *immanentiae*, quae dabitur infra (n. 182-185), confer:

Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (éd. 2, Louvain 1950) 265-337.

Beumer, J., *Auf dem Wege zum Glauben*, Frankfurt a. M. 1956.

Bovis, A. de, «Bulletin d'Apologétique», *Recherches de science religieuse* XLIII (1945) 620-624.

Brunhes, G., *La foi et sa justification rationnelle*, Paris 1928.

Colombo, G., «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) II 545-563.

Dunas, N., «Les problèmes et le statut de l'Apologétique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLIII (1959) 643-680.

Gaboardi, A., «Teologia fondamentale. Il metodo apologetico», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 57-92 (cf. bibliographiam, ibidem, p. 93-103).

Gardeil, A., *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1908; éd. 2, 1912; cf. peculiariter l. 2, chap. 2, et l. 3, chap. 4.

Guerard des Lauriers, M. L., *Dimensions de la foi* (Paris 1952) I 248 sqq.; II 271-275.

Le Bachelet, X. M., *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, Paris 1897.

Leclercq, L., «L'apologétique d'aujourd'hui», *Revue apologétique* XXXIX (1924) 725-736.

Levie, J., *Sous les yeux de l'incroyant*, Paris 1944; éd. 2, 1946.

Liege, A., «Bulletin d'apologétique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXIII (1949) 53-68.

Masure, E., *La grand'route apologétique*, Paris 1939.

Perier, U., «Intellectualisme ou pragmatisme en apologétique», *Revue apologétique* XL (1925) 35-42.

Poulpiquet, A. de, *L'objet intégral de l'Apologétique*, éd. 2, Paris 1912.

Seit erich, E., *Die Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenz-apologetik*, Freiburg i. Br. 1938.

Tiberghien, P., «La méthode apologétique», *Revue apologétique* LXIX (1939) 2-14, 21-30.

Tonquedec, J. de, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris 1912; éd. 3, 1932; éd. 4, 1933.

reducuntur ad aliquam internam (utut fortasse etiam externe manifestatam) hominis dispositionem et experientiam, connexam cum facto revelationis seu cum doctrina revelata, sive sit *ordinis individualis*, ut experientia plenae intellectualis ac moralis satisfactionis, seu totius spiritus gustus, quietis, pacis, gaudii, quae christianus homo experitur, sive sit *ordinis generalis*, ut plena expletio humanarum praecipuarum ac fundamentalium exigentiarum, tendentiarum et aspirationum, in re familiari, sociali et universali, quae in sola Christiana religione verificatur.

Iamvero hic non agimus amplius de subiectivis motivis religionis, quae afferuntur a Rationalistis, Protestantibus liberalibus et Modernis,¹ nec etiam de criteriis adductis inter catholicos a Semi-rationalistis et Fideistis (cf. supra, n. 149); nam priores illi haeretici negant ipsum factum imo possibilitatem revelationis, posteriores vero, supposita revelatione, eius veram vim et conceptum non attingunt, ac ideo extra quaestionem nunc versantur et ceteroquin sufficienter iam refutati sunt in ipsa q. 1, ubi de notione credibilitatis (n. 151 sq.). *Quaestio igitur versatur directe inter catholicos, qui veram notionem et factum revelationis admittunt necnon existentiam verorum ac validorum illius criteriorum confitentur, sed disputant de eorumdem determinatione, seu directius de valore criteriorum subiectivorum comparative ad criteria obiectiva.*

II. CONTROVERSIA THEOLOGORUM DE SIC DICTA METHODO IMMANENTIAE.

181. Haec quaestio vivaciter agitata est, inde ab initio circiter huius saeculi, nec adhuc prorsus sopita apparet, cum adhuc conamina immanentistica, sub mitiori ac larvata veste, iugiter redintegrentur.

Generale dictamen huiusmodi theoriae de methodo immanendae est *primatus, speculativus vel saltem practicus, criteriorum subiectivorum prae obiectivis*, vel saltem eorumdem stricta necessitas, ita ut obiectiva non sint sufficientia. Scilicet: criteria subiectiva sunt vel sola efficacia, vel longe efficaciora obiectivis (sin minus absolute et secundum se, saltem relative seu respective ad homines modernos), vel saltem aequae efficacia et necessaria, ita ut *nova apologetica* instauranda sit, fundata solummodo, vel praecipue, vel aequae, in

¹ De heterodoxa subiectiva *methodo modernistica* eiusque indirecta connexionione cum prasenti quaestione, confer R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (éd. 2 Louvain 1950) 368-392.

criteriis subiectivis, et hoc sensu iuxta «*methodum immanentiae*», quae sola est accommodata modernis mentibus et sola respondet ipsi practico fini apologeticae. Huiusmodi nova apologetica, quae, quatenus admittit transcendendam et obiectivitatem revelationis,, reicit immanentismum doctrinalem ac ideo essentialiter discrepat a Modernisme, quatenus vero contendit ipsam obiectivam revelationem probare praecipue vel aequae per criteria subiectiva, admittit quendam immanentismum practicum sive methodologicum, et sub hoc respectu visa est involuntariam manum tendere Modernismo, *tres gradus assumpsit*, quibus magis vel minus recedit ab apologetica traditionali, quique vocari possunt *apologetica immanentiae*, *apologetica adaptationis*, et *apologetica integratis* (in exaggerato quodam sensu mox explicando).

182. *Apologetica immanentiae*, cuius fundator et praecipuus doctor fuit *Mauritius Blondel* (1861-1949),¹ nullatenus profitetur, sicut Moder-

¹ Essentialia elementa suae doctrinae philosophicae exposuit in suo primo opere (thesi doctorali in Universitate Sorbonica) *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893. Apologeticam illius doctrinae applicationem, seu methodum immanentiae, exposuit subinde in «Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux», *Annales de philosophie chrétienne* a. 1896 (sex articuli); cf. *ibid.* a. 1895, p. 188 sq. Plura subinde scripsit, sub forma tum doctrinali tum controversiali, quorum completum elenchum tradunt H. Dumery, *La philosophie de l'action* (Paris-1948) 177-213, et R. Crippa, *Rassegna di bibliografia blondeliana*, Torino 1952. Praecipua autem sunt quatuor recentiora eius opera, in quibus ipse suas philosophicas et apologeticas theses resumit, perficit et non leviter emollit, scilicet: *La pensée*, 2 voll., Paris 1934-1935; *L'être et les êtres*, Paris 1935; *L'action*, 2 voll., Paris 1936-1937 (in quo eadem thesis primi operis eiusdem tituli assumitur et partialiter reformatur); *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 voll., Paris 1944-1946.

Occasione editionis prioris voluminis huius postremi operis, I. B. Montini, substitutus Secretariae Status (subinde Paulus VI), epistolam gratulatoriam auctori misit, in qua commendatur eius doctrina de vera transcendentia ordinis supernaturalis necnon utilitas quam eius methodus, salva praefata transcendentia veritatis revelatae, habere potest relate ad mentes modernas, rationalismo imbutas (cf. *La documentation catholique* XLII [1945] 498 sq.).

Benignam expositionem, imo et defensionem doctrinae Blondel protulerunt plures auctores, quos infra (n. 184 sq.) referemus, et peculiariter Aug. Valensin, cuius expositionem, ut congruam suae menti, approbavit ipse Blondel. Severam autem crisim instituit J. de Tonquedec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de Ai. Maurice Blondel*, Paris 1913; éd. 3, 1932; éd. 4, 1933 (cui respondit ipse Blondel, *Explications nécessaires et simples remarques sur les «Observations» du P. de Tonquedec*, Paris 1913), partialiter reproductam in *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, éd. 2, II 593-612; «Pourquoi j'ai critiqué Blondel», *Revue thomiste* (1949) 565-580; [Maurice Blondel et la théologie], in *Recherches de science religieuse* XXXVII (1950) 98-105. Confer etiam crisim M. B. Schwalm, in *Revue thomiste*, a. 1896-1897; H. Gayraud, in *Annales de philosophie chrétienne*, a. 1896-1897; et inter recentiores C. Boyer, «'La Pensée' de Maurice Blondel et la théologie», *Gregorianum* XVI (1935) 485-503; cf. *ibid.* XXVIII (1947) 393 sq. In eundem sensum crisim instituunt auctores manualium Apologeticae.

Ortum et evolutionem huius blondeliana controversiae apte exponit R. Aubert,

nismus, ipsam doctrinam immanendae, iuxta quam religio est merum factum subiectivum, sed tantum utitur principiis immanentismi, tanquam medio sive methodo, qua, ipsis hominibus praefatis principiis imbutis, evidenter ostendatur veritas ipsius obiectivae et extrinsecae veritatis. Ceterum, id logice fieri nequit nisi admittatur, saltem partialiter, ipsa veritas illorum principiorum et incidatur necessario in quendam immanentismum mitigatum, ut patet ceteroquin ex non paucis affirmationibus ipsius Blondel, praecipue in prioribus eius scriptis.

Quod attinet ipsam «*methodum immanentiae*» (expressio primitus ab ipso Blondel adhibita), positivus Blondel processus ad hunc reducit: Cognitio propriae intimaeque experientiae («actionis», ut eam vocat Blondel, duplex praecipuum suum opus edens sub titulo «L'action») manifestat homini in eius natura adesse indigentiam alicuius superioris et extrinseci auxilii, sive in intellectu sive in voluntate; iamvero religio christiana, eaque sola, huiusmodi auxilium praestat, intellectui quidem per revelationem, voluntati vero per gratiam; ergo haec religio, eaque sola, est credibilis et credenda. Sub alia expressione: In religione christiana, eaque sola, homo invenit plenam evolutionem suae vitae, seu illud auxilium ac complementum quo ipse experitur indigere; ergo religio christiana, eaque sola, est vera et amplectenda.

Huiusmodi *subiectivum critérium*, idque solum, est efficax ac sufficiens ad probandam veritatem religionis christianae. E contra, *criteria obiectiva*, nominatim miracula, non sunt ad hoc efficacia et multo minus sufficientia. Nam philosophica ipsa veritas miraculi, seu specialis interventus divinus per derogationem legis naturalis, nequit certo apprehendi a ratione, cum fixitas legis naturae sit aliquid tantum apparens, seu correspondens nostro modo concipiendi, non vero ipsi realitati obiectivae quae continuo fluxu mutatur. Unde miracula non habent valorem ontologicum, nec ideo sufficientem valorem apologeticum; possunt tamen habere valorem symbolicum, quatenus obiciunt menti praesentiam Dei in mundo, dependenter ceteroquin et consequenter ad ipsam subiectivam perceptionem supradictae exigentiae humanae naturae, ac pro tanto habent etiam aliquem valorem apologeticum, quatenus animum iam recte dispositum dirigunt ad considerationem supradicti criterii subiectivi, seu satisfactionis humanae indigentiae per christianam religionem.

183. Quod attinet ipsam *philosophicam doctrinam*, quae huiusmodi methodo substernitur manifeste apparet eam laborare tum moderato quodam *agnosticismo*, nam asseritur impotentia rationis ad cognoscendum obiectivum valorem miraculi, imo negatur ipsa obiectiva realitas legum naturalium,¹

Le problème de l'acte de foi (éd. 2, Louvain 1950) 277-337, ubi traditur etiam praecipua bibliographia. Hic tamen auctor minus recte iudicat de opere Tonquédec, cum scribit: «[III] contient de grosses erreurs d'interprétation, ce qui exerce une fâcheuse influence sur son appréciation théologique» (p. 278, in nota).

¹ «L'idée de lois fixes dans la nature n'est qu'une idole; chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique. A aller au fond des choses, il n'y a rien de plus sans doute dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires... Les miracles ne sont... miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà prêts à reconnaître l'action divine xians les événements et les actes les plus habituels» (*L'action* [Paris 1893] 396 sq.).

tum moderato *immanentismo*, nam tota efficacia ac sufficientia criterii subiectivi deducitur ex naturali indigentia naturae humanae relate ad auxilium supernaturale, ex quo sequitur ordinem supernaturalem esse intra exigentias ordinis naturalis, ac ideo esse ipsi immanentem, et consequenter ab eo non simpliciter distingui.¹ Quem quidem gravem defectum in ea theoria ac methodo reprehendit Pius X in *Encycl. «Pascendi»*, occasione damnationis ipsius modernistici immanentismi: «Hic autem queri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis immanentiae doctrinam ut doctrinam reiciunt, *ea tamen pro apologesi utuntur*; idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed *germanam verique nominis exigentiam*»?

In ultimis quidem ex suis operibus, praecisius inde ab a. 1932, Blondel non leviter emollivit expressionem huiusmodi immanentismi,³ ut posset effugere omnem tum theologorum tum ipsius Magisterii suspicionem aut censuram,⁴ corrigens iuveniles et exaggeratas impugnationes antintellectualisticas et praecipue insistens in obiectiva transcendentia ordinis supernaturalis (quam ceteroquin contra Modernistas iugiter affirmaverat) et loquens de mera quadam symbiosi ordinis naturalis et ordinis supernaturalis, relinquens in umbra tam clare olim affirmatam veram ac naturalem exigentiam ordinis supernaturalis (exigentiae enim iam substituit ambiguum quoddam desiderium). Attamen, attente inspicienti ac comparanti utriusque periodi scripta, apparet huiusmodi mutationem esse tantum superficiale et oeconomica, atque sub nova veste idem iugiter latere moderati agnosticism! et immanentismi semen et eundem primatum ac sufficientiam methodi imma-

De valore cognitionis speculativae ait: «Pour la science, entre ce qui paraît être à jamais et ce qui est, quelle différence saurait-on découvrir? et comment distinguer la réalité d'avec une invincible et permanente illusion, ou, pour ainsi parler, d'avec une apparence éternelle? Pour la pratique, il en est autrement: en faisant comme si c'était, seule elle possède ce qui est, si c'est vraiment» (*ibid.* 463).

¹ «La pensée moderne avec une susceptibilité jalouse considère la notion d'immanence comme la condition même de la philosophie; c'est-à-dire que, si parmi les idées régnantes, il y a un résultat auquel elle s'attache comme à un progrès certain, *c'est l'idée très juste en son fond que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion*, et que ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone» («Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine...», *Annales de philosophie chrétienne* [1896] 600).

² Manifestum est hic haberi allusionem et reprobationem blondeliana methodi immanentiae. Solum quaestio esse potest de praecisa vi et gradu huiusmodi reprobationis. De qua re confer J. Hild, in *Der Katholik* (1908) 321-341; De Tonquedec, *op. cit.* (supra, in n. 182), éd. 3-4, p. xlviii-lxii, 293-296; J. Riviere, in *Revue des sciences religieuses* (1939) 186; G. Colombo, *art. cit.* (supra, in n. 179) 552 sq.

³Cf. supra, n. 182.

⁴J. Riviere scribit: «La mise à l'index dont fut menacé *VAction* aurait été conjurée par la puissante médiation du Cardinal Perraud (G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, p. 65), soutenu par F. Hügel (voir *Selected letters*, de Hügel, p. 104)» (*Le-modernisme dans l'Eglise* [Paris 1929] 122, in nota). Cf. Tonquedec, *op. cit.* (supra, in n. 182), p. xx sq.

nentiae, a quibus nequit, nisi decidendo, tota haec blondeliana novitas sese extricare. Quo sensu verum adhuc manet quod ipse Blondel a. 1919 confitebatur: «Sur le fond, je n'ai jamais varié» (in *Revue du clergé français* [1919] 384).

184. Praecipuus inter sequaces Blondel est oratorianus *Lucianus Laberthonnière* (1860 - 1932),¹ qui tamen, dum conatur doctrinam magistri magis thelogice expolire ac perficere, de facto in peiorem partem eam trahit; quod quidem explicat directam ac pluries iteratam condemnationem S. Officii, quam ipse Blondel non incurrit. Ipse cum Blondel convenit in duobus, scilicet: in sua oppositione intellectualisme scholasticorum et thomistarum, quam Blondel in ultimis suis operibus non leviter attenuavit, ipse vero constanter retinuit, et in defensione methodi immanentiae. Differt vero a Blondel in modo quo exponit fundamentum illius methodi, vel, si placet, moderatum immanentismum, quem thelogice statuere conatur et hoc sensu peiorem facit. Dum nempe Blondel, tanquam philosophus, considerat hominem in concreto, ut ex eius aspirationibus demonstret quomodo pervenire possit ad fidem (in qua quidem necessaria connexione inter naturales aspirationes et supernaturalem veritatem latet aliquis immanentismus, ut diximus supra), Laberthonnière, tanquam theologus, incipit ab ipsis datis theologiae, ut ostendat quomodo eadem blondeliana methodus «actionis» sit unica via perveniendi ad fidem.

Sic autem ratiocinatur: Quamvis, logice ac de iure loquendo, non habeatur connexio inter naturam et gratiam (et sic salvatur obiectiva transcendentia ordinis supernaturalis), tamen de facto, ratione gratiae et fidei quae ponitur in natura, uterque ordo intime colligatur in quadam symbiosi ac synthesi, ita ut gratia et fides compleant aliquam lacunam et exigentiam quae erat in natura humana, ac fides non sit aliquid omni modo extrinsecum, sed aliquid complens et evolvens in nobis quasdam praeexistentes virtualitates et exigentias. Haec autem fides haeque virtualitates non sunt aliquid mere abstractum, sed potius aliquid vitale, nec fides consistit in quadam acceptatione abstractarum veritatum, sed potius in aliquo dono concreto, quo praefatae vitales virtualitates et exigentiae complentur. Hinc vera via perveniendi ad

¹ *Essais de philosophie religieuse*, Paris 1903 (in Indicem relatum a. 1906); *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, Paris 1904 (in Indicem relatum a. 1906). Praeterea plures articulos et recensioni edidit in ephemeride *Annales de philosophie chrétienne*, cuius director extitiit ab a. 1905 ad a. 1913 quaeque condemnata est a S. Officio a. 1913, addita pro ipso Laberthonnière prohibitionem ulterius de hac re scribendi. Post eius mortem, ipsius amicus ac discipulus L. Canet edidit *Oeuvres de Laberthonnière*, in Indicem relatas a. 1936. Pariter ultima editio eorundem operum, sub titulo *Esquisse d'une philosophie personaliste*, relata est in Indicem a. 1941.

De Laberthonnière doctrina scripserunt:

Abauzt, F., *La pensée du P. Laberthonnière*, Paris 1934.

Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi* (éd. 2, Louvain 1950) 294-317.

Castel, E., *Laberthonnière*, Milano 1931.

Lemarie, O., «Le P. Laberthonnière (1860-1932)», *Revue catholique des idées et des faits* XII (1932) 15 sqq.

Messaut, J., «Les dernières manifestations du modernisme dans l'apologétique contemporaine: Loisy et Laberthonnière», *Revue thomiste* XXXIX (1934) 72-86.

fidem et vera methodus apologetica nequit esse via et methodus rationalis, in qua nempe fides esset veluti necessaria consequentia processus rationis (ut fit in traditionali obiectiva methodo apologetica), sed est methodus subiectiva, qua ostenditur congruentia fidei cum praefata virtualitate et indigentia naturae humanae. Homo scilicet credit, non quia intelligit veritatem esse credibilem et credendam, sed quia vult credere, et vult credere quia sentit esse credendum, et sentit esse credendum quia in sua conscientia experitur vitam moralem invenire in fide suum complementum et perfectionem.¹

185. Inter ceteros propinquiore *sequaces Blondel* (quorum aliqui doctrinae magistri non leviter emollitam interpretationem protulerunt) praecipue nominandi sunt: F. Mallet,² O. Lemarié,³ Aug. Valensin,⁴ P. Archambault,⁵ F. Taymans d'Eypernon,⁶ Y. de Montcheuil,⁷ B. Romeyer,⁸ H. Duméry,⁹ H. Bouillard,¹⁰ J. Paliard.¹¹

Ceterum, ad eandem generalem thesim de principalitate, vel saltem stricta necessitate, methodi immanentiae accedunt plures alii doctores, qui distribui possunt in duas classes. Prima est fautorum cuiusdam *apologeticae adaptationis*, ut L. Ollé-Laprune (magister ipsius Blondel)¹² et G. Fonse-

¹ *Essais de philosophie religieuse* (Paris 1903) 171-174: «[Les] exigences au surnaturel... n'appartiennent pas à la nature en tant que nature, mais elles appartiennent à la nature en tant que pénétrée et envahie déjà par la grâce... En fait l'action humaine postule le surnaturel. Assurément cela ne veut pas dire qu'on trouve dans l'action la vérité surnaturelle sous sa forme précise et dogmatique. Mais cela veut dire que dans l'action, qui, informée par la grâce, postule le surnaturel, on trouve ce qui nous permet de recevoir cette vérité et de lui donner un sens quand elle est révélée... Quoique venue du dehors, la vérité révélée... n'est plus étrangère, parce que du dedans on va vers elle, et parce qu'en la recevant on a en soi un principe organisateur qui y correspond et par lequel on peut s'en emparer, se l'assimiler et la faire sienne».

² «Un entretien avec M. Blondel», *Revue du clergé français* XXVII (1901) 627-636; «D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique?», *ibid.* XXXII (1902) 12-31; «La foi et la science», *ibid.* XLVII (1906) 449-473, 590-605.

³ «Mystiques et scolastiques», *Annales de philosophie chrétienne* CLVIII (1909) 5-25; «Nature de la foi religieuse», *ibid.* 581-598.

⁴ «Immanence (Méthode d')», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* II (Paris 1911) 579-612 (in editione 2, a. 1925, ultima articuli pars, col. 593-612, suppressa est ut locus daretur articulo J. de Tonquédec); «Maurice Blondel et la dialectique de l'Action», *Etudes* CCLXIII (1949) 145-163.

⁵ *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de Ai. Blondel*, Paris 1928; *Initiation à la philosophie blondelienne*, Paris 1941.

⁶ *Le Blondelisme*, Louvain 1933.

⁷ *Maurice Blondel. Pages religieuses*, Paris 1942.

⁸ *La philosophie religieuse de M. Blondel. Origine, évolution, maturité et achèvement*, Paris 1943.

⁹ *La philosophie de l'action*, Paris 1948 (cum praefatione ipsius Blondel); *Blondel et la religion. Essai critique sur la «Lettre» de 1896*, Paris 1954.

¹⁰ «L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie», *Recherches de science religieuse* XXXIV (1949) 321-402; XXXVII (1950) 105-112 (respondet impugnationi J. de Tonquédec).—*Blondel et le Christianisme*, Paris 1961.

¹¹ *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, Paris 1950.

¹² *De la certitude morale*, Paris 1880; *La philosophie et le temps présent*, Paris 1890; *La vitalité chrétienne*, Paris 1894. Cuius vitam et doctrinam exponit eius discipulus M. Blondel, *Leon Ollé-Laprune*, Paris 1932.

grive,' qui praefatam principalitatem methodi immanendae nonnisi ut *practicam* et oeconomicam exhibere videntur, dicentes methodum obiectivam non esse efficacem quoad homines modernos, principiis rationalisticis imbutos. Secunda classis est fautorum cuiusdam exaggeratae *apologeticae integratis*, qui vix indigitari possunt, cum satis ambigue loquantur, quique dicunt vel insinuant traditionalem methodum obiectivam absque subiectiva esse *de se insufficientem* ad efformandum certum indicium credibilitatis, et hanc constationem esse verum ac felicem effectum et fructum tum doctrinae Blondel tum totius controversiae quam ipse suscitavit.²

III. DOCTRINA MAGISTERII.

186. In *Encycl. «Pascendi»*, supra cit. (n. 183), explicite reprobatur («Queri vehementer Nos oportet») tum usus *methodi immanentiae*, a quibusdam catholicis advocatus, tum ac praecipue connaturale praesuppositum illius usus, seu quod in natura humana adsit vera exigentia ordinis supernaturalis. Hac reprobatione certe feritur ipsa subiectiva methodus blondcliana, saltem in sua expressione priori. Praeterea, immediate ante hanc reprobationem, damnantur Modernisée quod dicant hominem «qui nondum credat, *non obiectivis solum argumentis ad fidem disponi posse, verum etiam subiectivis*»', quod quidem, etsi dicatur intra condemnatio-

¹ «La science, la croyance et l'apologétique», *Im quinzaine* XIV (1897) 108-135; *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris 1899.

² De qua re conter N. DUNAS, «Les problèmes et le statut de l'apologétique». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLIII (1959) 643-680.

Huiusmodi exaggeratam apologeticam integram inculcare videntur plures ex doctoribus qui in hoc articulo referuntur, ut A. Liège, I. Levie, H. de Bovis, neenon ipse auctor qui scribit «Dès avant sa mort survenue en 1949, M. Blondel aura pu assister, au terme de sa longue carrière, à l'apaisement de l'âpre polémique dirigée contre la méthode d'immanence qu'il préconisait. Il aura eu aussi la joie de voir une grande part des idées dont il s'était fait le champion passer dans l'enseignement théologique courant. Qu'il s'agisse en effet, de la dimension séméiologique du miracle, de la nécessité pour son discernement de dispositions morales et religieuses, du personalisme de la foi, ces thèses et bien d'autres qui sont en passe de devenir aujourd'hui des lieux communs, c'est avant tout à M. Blondel qu'on en doit la redécouverte* (p. 650 sq.). Hoc iudicium certe non congruit modo quo in manualibus, exhibentibus currentem doctrinam theologicam, methodus subiectiva communiter exponitur et impugnatur.

Praeterea idem auctor scribit: «(L'apologétique intégrale] ne résultera pas du raccord empirique de différentes méthodes mises bout à bout vaille que vaille, ni de l'insertion plus ou moins latérale et facultative de compléments concernant les critères internes et subjectifs. Les méthodes et ses critères, leur articulation et leur choix, ne sont pas laissés au hasard, ils lui sont présents, *par la nature même de son objet*. Autrement dit, *c'est par essence et nécessairement qu'elle est objective et subjective*. Si bien que les apologètes qui ne font intervenir la considération du sujet qu'ad melius esse' et à titre pastoral, trahissent par là, en dépit d'une bonne volonté louable, une totale 'ignoratio elenchi'... Ni l'apologétique objective, ni l'apologétique subieclive ne suffisent, isolément prises, à procurer l'entière justification de la foi chrétienne» (p. 658 sq.).

Praefatus elenchus, sive status quaestionis, qui nihil aliud est quam exaggerata illa integralis apologetica, nequaquam ab aliis ignoratur, sed consulto reicitur.

nem Modernistarum, sonat generaliter, quantum attinet methodum immanentiae et abstrahendo ab ipsa doctrina immanendae, quae est propria solius Modernismi quaeque subinde distincte ac separatim condemnatur. Pariter iam *Cone. Vaticanum*, quamvis directe reprobet methodum immanendae adhibitam a Protestantibus aliisque acatholicis, generaliter definit: «Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, idcoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: an. s.» (Denz. 3033).

Eadem methodus magis directe reprobat, in ipsa sua determinatione criteriorum subiectorum et exclusionem criteriorum obiectivorum, in Epistola Card. Merry del Val, secretarii S. C. S. *Officii* ad Duparc, episcopum Quimper in Gallia, 1 dec. 1925.* Petit enim ab illo episcopo S. Sedis iudicio de quibusdam duodecim propositionibus, S. Officium respondit: «Propositiones delatas, prouti iacent, in globo esse iam a *Concilio Vaticano* et a Sancta Sede proscriptas et damnatas vel viam sternentes ad easdem propositiones iam proscriptas et damnatas». Directius autem ad rem nostram faciunt sequentes propositiones: «6. Argumenta logica, tum de existentia Dei. tum de credibilitate religionis christianae, *per se sola*, nullo pollent valore, ut aiunt obiectivo: scilicet per se nihil probant pro ordine reali... 8. Valor quem habere possunt huiusmodi argumenta non provenit ex eorum evidentia seu vi dialectica, sed *ex exigentiis snbiectivis vitae et actionis*, quae ut recte evolvantur sibi cohaereant, *his veritatibus indigent*. 9. Apologesis illa quae procedit 'ab extrinseco' scilicet ea quae a cognitione naturali factorum historicorum, relatorum in Libris Sacris, praesertim in Evangelio, ascendit, mediante ratiocinio, ad stabiliendum eorundem factorum characterem supernaturalem et divinum, unde tandem concludit Deum esse auctorem revelationis quam muniunt — est methodus infirma puerilisque, neque respondet *legitimis exigentiis humanae mentis qualis est hodie*. 10. *Miraculum* in se nude sumptum, —scilicet prout est factum sensibile quod soli potentiae divinae attribui potest praecisione facta tum ab eius *significatione symbolica*, tum ab *exigentiis snbiectivis* hominis—, non praebet solidum argumentum revelationis».

In variis Ecclesiae documentis (supra cit., n. 150), seu *Pii IX, Cone. Vaticani I et Pii X*, tacitis quibuslibet criteriis snbiectivis,¹

¹ Cf. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* XIV (1925) 17 sqq. et J. de Tonquedec, *Immanence* (éd. 4, Paris 1933), p. xiii-xx.

² In *Cone. Vaticano I* (can. 3, de fide) criteria subiectiva ita connumerantur, ut eorum usus, saltem ut exhibetur a Protestantibus et supradictis catholicis, reprobetur. In Encycl. «Pascendi» criteria subiectiva transeunter nominantur, ut eorum modernisticus usus damnetur. In Encycl. «Qui pluribus» *Pii IX* legi potest aliqua eorundem criteriorum allusio, sed ipsa exhibentur potius ut fructus fidei quae criteriis obiectivis comprobatur: «Haec scilicet fides vitae magistra, salutis index, vitiorum omnium expultrix ac virtutum foecunda parens et altrix, divini sui auctoris et consummatoris Christi Iesu nativitate, vita, morte, resurrectione, sapientia, prodigiis, vaticinationibus confirmata...» (Denz. 2779).

constanter et signate sola obiectiva criteria revelationis (praecipue miracula et prophetiae) proponuntur, et quidem ut «rite probantia», ut «splendidissima ac firmissima argumenta quibus [revelatio] clare aperteque cognoscitur», et «cuiuscumque mens et cogitatio facile intelligit christianam fidem Dei opus esse», ut «signa certissima», ut «signa aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae maxime accommodata». Iamvero haec non solum exaggerate sed etiam vix rationabiliter dicerentur, si criteria subiectiva essent vel efficaciora, vel aequae efficacia, vel quomodolibet stricte necessaria per respectum ad criteria obiectiva. Quomodo enim tunc criteria subiectiva tam constanter taceri possent, et quomodo criteria obiectiva dici possent tam splendida, firma, certa et, etiam in praesenti tempore, omnium intelligentiae maxime accommodata, si essent per se sola insufficientia? Unde methodus immanentiae, sub qualibet forma supra relata, est aliena a mente Ecclesiae.

IV. ASSERTIO. Criteria subiectiva non sunt unica criteria, nec primaria, nec per se sufficientia, nec stricte ac generaliter necessaria, sed tantum utilia, vario quidem modo ac gradu, iuxta variorum individuorum conditionem et dispositionem.

187. Nota theologica. Criteria subiectiva non esse unica, est *de fide* aequivalenter definita (Cone. Vat. I, can. 3 et 4, de fide). Non esse primaria, est *theologice certum* (ex documentis nuper relatis). Non esse sufficientia, nec stricte generaliter necessaria, ita certum videtur ut contrarium sit *temerarium* (ex iisdem documentis).¹

PROBATUR.

188. Ut dictum est supra (n. 179), ad hoc ut aliquid sit verum criterium revelationis, seu afferat certitudinem de facto revelationis et evidentiam credibilitatis veritatis revelatae, debet esse signum certum divini interventus, adeoque tum *aliquid miracidosum*, con-

¹ *LercherSchlagenhaufen* hanc notam assignant: «Criteria interna et subiectiva per se sola sufficientia non sunt... [Haec thesis est] theologice certa; definitum est, criteria externa esse primaria» (n. 99 sq.). *Tromp*: «Criteria interna [i. e. subiectiva] non esse unica, est de fide definita; ea non esse primaria et communia, est theologice certum».

Cum dicimus quod asserere strictam necessitatem criteriorum subiectivorum est temerarium, nolumus censuram inferre ulli determinato theologo aut determinatae affirmationi unius vel alterius ex illis theologis ad quos supra allusimus (n. 185, in ultima nota); nam varii theologi varia sat ambigue dicunt nec inter se conveniunt. Unice affirmamus temerarium esse dicere quod criteria subiectiva ita sunt necessaria, ut criteria obiectiva ex se solis non sint sufficientia.

sistens in aliquo effectu qui evenit praeter ordinem agendi totius naturae creatae, secus posset attribui causae naturali nec ideo esset certum signum divini interventus, tum aliquid *ut miraculorum cognoscibile*, secus signum non esset. Iamvero criteria subiectiva, quae invocantur, quaeque omnia tandem reducuntur ad expletionem aliquius interioris tendentiae vel exigentiae per veritates revelatas, vel *non sunt aliquid miraculorum*, si nempe agitur de expletionem naturalium tendentiarum et exigentiarum, puta ad verum et bonum: nam haec expletio fieri potest etiam a causa naturali, puta ab aliqua puriori doctrina naturaliter acquisita nec a Deo revelata, unde ad summum probat religionem christianam esse, inter ceteras naturales religiones, meliorem, aut optimam, aut unice veram; vel saltem, si sunt aliquid miraculosum, *non sunt tanquam miraculum sive effectus divinus cum certitudine cognoscibilia*, quousque saltem considerantur ut mera facta subiectiva. Nam huiusmodi facta sunt de se indeterminata ac variabilia, pro varia hominum conditione et dispositione, ac ideo subsunt variae subiectivae aestimationi et illusioni, iuxta, illud Philosophi: «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»,¹ ita ut quod uni satisfacere apparet, alteri nullatenus vel minus satisfaciat; unde videmus multos homines facile requiescere ac contentos esse in sua propria religione, ut protestantes, fingentes quietem in privata divina inspiratione, iudaeos, fidentes legi mosaicae, mahumedanos, quiescentes ad vocem Corani, et ipsos paganos buddhistas, suam pacem et gaudium habentes in brahmanica contemplatione et expectatione; imo videmus quosdam homines ab una ad aliam religionem facile transire, iuxta mutabilem ventum huiusmodi naturalis inspirationis, ad explendam subiectivam aliquam aspirationem quam in priori non amplius inveniunt, uti accidit Tertulliano, qui ad doctrinam Montanismi deflexit eo quod in ea inveniret plenam satisfactionem sui moralis rigorismi.

Unde ex huiusmodi criteriis, quousque considerantur ut mera facta subiectiva, nequit haberi certitudo de interventu divino, ac ideo ipsa nequeunt esse vera nec *sufficientia* criteria revelationis. Ad summum ex eis potest haberi aliqua interventus divini *probabilitas*, maior vel minor iuxta illorum vim et numerum, ac pro tanto ipsa dici possunt criteria improprie dicta, auxiliaria et in multis casibus practice primaria (scilicet tempore nec valore priora), *valde utilia* et in quibusdam saltem casibus necessaria ex parte subiecti,

¹ *Ethic.* 5. 5; cf. S. Thomam, 1-2, q. 10, a. 3, obi. 2, corp, et ad 2.

necessitate nempe conditionis ab ipsa causa requisitae, quatenus, sicut probabilitas manducit ad certitudinem, ita huiusmodi probabilia criteria, ope subiectivae ipsius inclinationis necnon practicae apologeticae artis convenienter et opportune variis hominibus praesentata, illorum mentem inclinant et manducunt ad rectam considerationem obiectivorum ipsorum criteriorum, unde ipsa certitudo unice derivatur. Ad quod non leviter concurrit ipsum auxilium gratiae, quod, ut diximus supra (n. 175), ordinarie confertur et in homine bene disposito efficaciter operatur.

189. Ceterum, accidere potest ut criteria subiectiva sint *de se sufficientia*, sed tunc tantum cum mutatur ipsa eorum natura, et ex materialiter subiectivis *fiunt vere ac formaliter obiectiva*: in quo proinde casu versamur extra quaestionem. Id autem dupliciter contingere potest.

Primo nempe, quatenus Deus modo quodam interiori, ac pro tanto subiectivo, *supplet sive obicit homini ipsa criteria obiectiva*, nondum vel non sufficienter ipsi proposita; et hoc accidit sive in ipsis prophetis, qui immediatam revelationem acceperunt et quibus additum est supernaturale lumen vel alius miraculosus effectus, qui proinde evadit in eis obiectivum critérium revelationis (cf. supra, n. 165); sive in quibusdam instantaneis conversionibus (puta S. Pauli), in quibus, imo vel alio miraculoso modo, praecipue per interiorem motionem et illuminationem, proponuntur homini ipsa obiectiva criteria certitudinis, numquam vel insufficienter ei proposita (quae quidem possunt esse vel ipsum miraculum motionis et illuminationis, quod est formaliter obiectivum, quamvis materialiter subiectivum, vel alia iam existentia miracula, tunc evidenter praesentata).¹

Secundus modus, quo criteria subiectiva possunt fortasse fieri sufficientia per eorum conversionem in obiectiva, est ut sumantur omnia ad modum unius, tam criteria subiectiva individualia quam ac praecipue universalialia, et considerentur ut verum aliquod *miraculum ordinis moralis*. Si enim omnes naturales ac legitimae aspirationes et indigentiae, tam individui quam et praesertim humanitatis, in aliqua religione mirabiliter complentur, imo et superantur, id signum est divini interventus seu divinae ac positivae originis illius religionis, quoniam, attenta morali voluntatis infirmitate et morali impotentia intellectus ad assequendam ut oportet ipsarum naturalium veritatum cognitionem (ex qua superius, n. 138-145, probavimus moralem revelationis necessitatem), vix possibile videtur ut tales effectus proveniant ab aliqua naturali causa sive religione. Sed in hoc casu, ut patet, agitur de critério obiectivo, etsi non extrinseco sed intrinseco ipsi doctrinae revelatae, quod reducitur ad critérium sublimitatis et fructus doctrinae christianae, de quo infra (n. 194-196), et de critério cuius certitudo, si adsit, non provenit proprie ex cumulo probabilitatum singulorum motivorum subiectivorum, sed ex

¹Ad hcc facit quod ait S. Thomas: «(Etiam] si Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur... [v. r. homines] tenebantur interiori vocationi non resistere» (*Quodl.* 2, a. 6; cf. ad 1 et 3). Cf. A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (Paris 1908) 106-111L

aliquo metaphysico principio, quo omnia ista motiva simul sumpta informantur, scilicet ex principio rationis sufficientis (cf. dicta in n. 167, 170). Ceterum, difficile est de huiusmodi inferentia certo iudicare ac ideo incertum est etiam in hoc casu verificari certum ac sufficiens critérium revelationis.

190. *Confirmatur* praefatum argumentum ex modo agendum *Christi et apostolorum*, in sua praedicatione, tum *Patrum*, in sua apologesi susceptae revelationis. Ipsi enim praevalenter, imo vix non semper, provocant ad criteria obiectiva, praecipue miracula et prophetias; quod quidem explicat etiam modum agendi Ecclesiae in suis magisterialibus documentis.

Res elucet ex testimoniis referendis in sequentibus quaestionibus. Interim confer, quoad *Christum*'. Mat. 9. 6, 9; 11. 5; Marc. 2. 11; Io. 5. 40 sq.; 10. 37; 14. 11; 15. 24: «Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent»; quoad *apostolos*'. Act. 2. 22, 33, 36; 3. 12 sq.; 10. 38; 13. 27, 30 sq.; 17. 11; 28. 23; in Mare. 16. 20 generaliter dicitur: «Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino coopérante et sermonem confirmante sequentibus signis». S. Paulus in uno loco provocat ad vitam exemplarem Christianorum, in quo ceteroquin non agitur de criterio subiectivo, sed obiectivo intrinseco, 2 Cor. 3. 2: «Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae scitur et legitur ab omnibus hominibus».

Patres ad eadem obiectiva criteria communissime provocant, et quidem praecipue ad miracula et prophetias, quamvis priores apologetae saec. 2 potius insistant in criteriis obiectivis intrinsecis sublimitatis doctrinae et puritatis vitae, tum quia physica miracula minus commovissent paganos, artibus magicis assuetos, tum quia intendebant directe illis probare rationabilitatem christianae religionis et veritatem monotheismi potius quam ipsam supernaturalitatem religionis (cf. supra, p. n. 80). Quidam Patres, ut *Tertullianus* et *Clemens Alex.*, provocant, saltem indirecte, ad subiectivum critérium expletionis humanarum aspirationum, sed id faciunt ad ostendendam maximam convenientiam christianae religionis, et ita loquuntur ut proferant potius praefatum critérium obiectivum intrinsecum sublimitatis doctrinae et abundantiae fructuum moralium. Ceterum, Tertullianus in eo textu qui in contrarium obici solet: «O testimonium animae naturaliter christianae!» (*Apol.* 17. 6), non agit de religione ut revelata, sed intendit paganis probare quam connaturaliter homo credat Dei unius existentiam, seu monotheismum.

Clemens vero Alex, in l. 10 et 11 sui operis *Protrectictis* sive *Cohortatio ad gentes*, ostendit quanta sint beneficia hominibus per Christi adventum collata; in fine l. 10 ait: «[Christus] quis esset, doctrina atque editis a se miraculis ostendit, foederis conciliator, et pacificator, et Servator noster..., per quem ut ita dicam, rerum universitas effecta est pelagus bonorum» (MG 9.227).

191. *Ex dictis refutata manet supradicta methodus immanentiae*, secundum triplicem eius exaggeratam vel mitigatam formam apologeticae immanentiae, apologeticae adaptationis et apologeticae integralis in stricto sensu; nam in priori, criteria subiectiva afferuntur ut unica vel saltem primaria, in altera ut sufficientia, in tertia ut necessaria. Ceterum eae fundantur vel in aliquo errore vel in aliquo falso praesupposito.

Apologetica immanentiae in sua crudiori et originali forma involvit necessario, ut dictum est (n. 183), aliquem mitigatum ac periculosum tum agnosticismum tum immanentismum, ratione cuius eius fautores coacti sunt illam, in sua saltem expressione, reformare et attenuare. Ceterum, etiam sub hac attenuata forma, qua pro naturali indigentia substituitur naturale desiderium circa ordinem supernaturalem, radicalis contradictio ipsius systematis et totalis insufficientia methodi immanentiae, in eo fundatae, iugiter subsistit, quoniam huiusmodi desiderium vel est entitative naturale, et tunc eius expletio nequit probare supernaturale factum revelationis, vel est supernaturale, et tunc fit confusio utriusque naturalis et supematuralis ordinis.

Nec iuvat arguere ex homine in concreto, prout est destitutus ordine supernatural! quem amisit ac ideo indiget in hac sua vacuitate iterum compleri et hoc complementum naturaliter desiderat; nam, semel amisso ordine supernatural!, nihil iam in homine superest unde praefatum desiderium eliciatur, amisso ipso eius principio; vacuitas enim quae manet, est mera ontologica privatio eius quod, non vi naturae sed vi ipsius originalis elevationis, esse deberet, quaeque nihil aliud est quam quaedam macula reatus sive ipsum peccatum originale, nec in huiusmodi vacuitate, ulla naturalis exigentiae vox resonare queit.

192. *Apologetica vero adaptationis*, iuxta quam sola criteria subiectiva sunt apta et efficacia, ac ideo sufficientia, quoad homines modernos subiectivis sive immanentisticis principiis imbutos, procedit ex falso praesupposito cuiusdam relativismi veritatis, iuxta quem, quod probat uno tempore, non probat alio tempore. Praeterea, ipsa contradicit explicitae declarationi Ecclesiae, iuxta quam miracula et prophetiae sunt «signa certissima aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae maxime accommodata» (lusiurandum antimodernisticum; item Cone. Vatic. I, cap. 3).

Tandem non congruit ipsi experientiae historiae ecclesiasticae ac laborat falso supposito quod hominum nostri temporis dispositio ac mentalitas, per respectum ad revelationis acceptionem, sit essentialiter diversa ab ea quae vixit in praecedentibus historicis temporibus et circumstantiis; nam omni tempore, et maxime in primis Ecclesiae saeculis, adfuit falsa, imo pagana

prorsus philosophia, radicaliter opposita tum principiis christianitatis, tum ac peculiariter ipsis obiectivis criteriis miraculorum, quae mentibus hominum, artibus magicis atque prestigiis falsarum religionum assuetorum, facile in derisionem verterentur, et tamen Apostolus non renuit suam praedicationem in «crucis stultitia»¹ et in consequenti Christi resurrectione praecipue fundare et sapientiae saeculari obicere. Omni quippe tempore, eadem revelatio homini proponitur, eo ipso modo quo a Christo proposita ac signis confirmata est; eadem Dei gratia conversionem comitatur; eadem humana ac philosophica sapientia, eadem mala voluntas conversioni impedimentum apponit. Quid igitur? Unica quaestio, hic attendenda, haec est: num criteria obiectiva habeant secundum se vim probativam, quam non habent criteria subiectiva; si eam habent, eam retinent pro omni tempore et omnibus hominibus, cum nec humana mens, nec eius obiectum, quod sunt principia rationis, nec revelatio inde confirmanda, unquam mutantpr.

193. *Apologetica tandem integralis*, accepta in eo stricto et exaggerato sensu, quo criteria obiectiva dicantur esse insufficientia per se sola et seiunctim a criteriis subiectivis, praeterquam quod non congruit menti Ecclesiae, ut supra ostensum est (n. 186), fundatur in duplici confusione.

Prima est confusio scientiae apologeticae, quae unice attendit proprium et obiectivum valorem criteriorum revelationis secundum se, cum *arte apologetica*, seu applicatione ipsius scientiae apologeticae, quae attendit modum criteria proponendi, seu ea adaptandi subiectivis dispositionibus auditorum, praecipue convertendorum, ita nempe ut subiectiva criteria, quamquam de se insufficientia (nisi ad probandam aliquam probabilitatem), possint tamen, ac regulariter debeant, praecedere criteria obiectiva et ad istorum efficaciam viam praeparare, ostendendo potius bonitatem et appetibilitatem revelationis quam eius veritatem, ac ita benevole disponendo ipsam voluntatem, ex cuius influxu intellectus inclinatur ad considerationem ipsorum obiectivorum criteriorum, quae sola certum iudicium de facto revelationis deque eius credibilitate fundare possunt.

Altera confusio est non causae pro causa, seu simplicis conditionis et dispositionis pro ipsa causa. Ex hoc enim quod in quibusdam mentibus criteria obiectiva, puta miracula quae contigerunt ante viginti fere saecula, non valeant per se sola exerere propriam suam efficaciam («non enim angit, quod non tangit»), sed exigant sibi auxilium ac complementum criteriorum subiectivorum, non sequitur haec esse concausam certitudinis de facto revelationis sive iudicii credibilitatis, sed possunt esse merae conditiones requisitae ex parte alicuius subiecti, ad hoc ut ipsa vera et unica causa possit exerere suam efficaciam in eodem. Ac ita revera ea se habere, patet ex eo quod ipsa nequeunt producere nisi aliquam probabilitatem, ut supra ostensum est, quae nunquam succrescit in veram certitudinem, nisi accedant criteria ipsa obiectiva. Unde frustra invocatur ac premitur illorum vis attractiva et impulsiva, quoniam criterium subiectivum attrahit quidem sed non convincit, criterium vero obiectivum non attrahit, sed convincit, cum intellectus in sola certitudine vere requiescat, nec ea mera subiectiva certitudo, cui non correspondet a

¹ 1 Cor. 1. 18; cf. 1. 21; 2. 14.

parte rei ipsa obiecti evidentia quaeque a sola voluntate imponitur intellectui, vera ac formalis certitudo est, sed mera opinio et imaginaria certitudo, in sola obiectiva probabilitate fundata (cf. supra, n. 154, 169).

QUAESTIO VI. DE DEMONSTRABILITATE CREDIBILITATIS
PER CRITERIA OBIECTIVA INTRINSECA

I. SENSUS QUAESTIONIS.

194. Ut dictum est supra (n. 178), criteria obiectiva intrinseca sunt qualitates vel proprietates, insitae ipsi veritati revelatae, ac reducuntur ad duo, seu sublimitatem ipsius doctrinae et mirabiles fructus morales eiusdem, manifestati in vita Ecclesiae.

Porro, quoad valorem huiusmodi criteriorum *est inter auctores aliqua iudicii discrepantia*, quae fortasse potius formalis est quam realis. Nam unus vel alter, nominatim *H. Schell*, (f 1906),¹ videtur exaggerare eorum valorem, docens ea esse *primaria*, prae criteriis externis (sive miraculis et prophetiis), eo quod criteria, utpote media ad cognoscendam divinam indolem religionis, debent esse signa non arbitraria, sed veluti naturalia, seu provenientia ex ipsa natura rei, ac ideo debent esse eiusdem valoris et auctoritatis ac ipsa res manifestanda, non vero aliquid extrinsecum, et multo minus aliquid tempore distans, ut est miraculum evangelicum vel apostolicum, quod propterea est minus evidens, minus attrahens, minus efficax; ceterum etiam externa miracula sunt necessaria ac possunt considerari omnia simul ut unum signum sive manifestatio divinae virtutis ipsi religioni insitae. E regione, *alii theologi*, ut A. Rademacher,² Bainvel, Diekmann, Lercher-Schlagenhaufen, Nicolau, Mors, Parente, videntur aliquatenus deprimere valorem eorumdem intrinsecorum criteriorum, dicentes ea habere valorem tantum relativum et *per se insufficientem*, dum criteria externa habent valorem absolutum et de se sufficientem; addunt tamen ea posse per accidens habere valorem absolutum, si probatur in eis adesse rationem miraculi intellectualis vel moralis, sed tunc sub hoc aspectu non sunt amplius simpliciter criteria intrinseca, sed reducuntur ad extrinseca. *Media vero sententia* vel saltem modus dicendi aliorum, ut Garrigou-Lagrange, Goupil, Tromp (minus clare), Zubizarreta, Yelle, Hervé,

¹ *Apologie des Christentums*, I: *Religion und Offenbarung* (ed. 2, Paderborn 1902) 263 sq. Hoc tamen opus non fuit relatum in Indicem a. 1899, secus ac quatuor alia eiusdem auctoris opera, quae scatent dogmaticis erroribus. Schell sententiam de praesenti quaestione fuse exponit ac refellit Dieckmann, *De revelatione*, η. 98-101, 405-408.

² *Grundlinien der Apologetik* I 54 sq.

•est quod criteria intrinseca, saltem *simul sumpta, sunt per se sufficientia*, eo quod continent rationem miraculi, et quidem altioris intellectualis et moralis ordinis, imo sub hoc respectu sunt secundum se primaria et altiora quam criteria extrinseca, quamvis quoad nos sint minus evidenter et minus efficaciter, et hoc sensu non primaria.

II. ASSERTIO. Criteria obiectiva intrinseca (seu generaliter sublimitas doctrinae revelatae et eius mirabiles fructus), si sumuntur singillatim ac praecise, non sunt sufficiens criterium revelationis. Si vero sumuntur omnia ad modum unius et praecipue si simul connectuntur cum ipsis criteriis extrinsecis (seu miraculis et prophetiis), sunt criterium non solum sufficiens, sed etiam certissimum et omnium primum, seu, ut ait Cone. Vaticanum I, «testimonium irrefragabile».¹

PROBATUR.

195. Ut diximus supra (n. 179), ad hoc ut aliquid sit verum ac sufficiens criterium revelationis, debet esse aliquid simul miraculosum et cognoscibile ut miraculosum. Iamvero, utrumque illud intrinsecum criterium (seu sublimitas doctrinae et mirabilis eius fructus), quamvis sit verum miraculum, nam, ut diximus supra (n. 139), saltem miraculosa revelatio est moraliter necessaria ad expeditam ac certam cognitionem ipsarum veritatum naturalium, *non est tamen cum certitudine cognoscibile tanquam miraculum*, seu ut involvens necessario et exclusive interventum divinum: aliud enim est quod requiratur miraculum ad praefatam cognitionem et aliud quod de facto illud miraculum acciderit ac verificetur in ipsa doctrina christiana (quod est praecise in quaestione). Hoc autem non evidenter apparet, vel saltem non facile ostenditur, ex praefata sublimitate doctrinae.

Nam hoc criterium est ex una parte *indeterminatum*, non enim determinari potest a priori quoniam naturalium veritatum complexus debeat cognosci, et in quoniam gradu sublimitatis seu perfectionis et certitudinis, ut possit dici in doctrina christiana miraculum revelationis accidisse; et ex alia parte est *variabile*, iuxta diversas hominum intellectuales et morales dispositiones, ac ideo patet periculo subiectivismi et relativismi, cum uni placeat quod alteri displicet et unaquaque religio pacifice in sua religiosa philosophia conquiescat, eam aliis superiorem existimans.

¹ Sess. 3, cap. 3, Denz. 3013.

Et idem dic de altero criterio, deducto ex mirabili fructu eiusdem doctrinae. Multo autem minus valet recurrere ad ipsa supernaturalia mysteria et supernaturales fructus christianae religionis, cum haec, ob ipsum suum supernaturalem characterem, potius deterreant naturalem rationem et indigeant in sua convenientia explicari ac defendi, praecipue contra irrisiones infidelium (ut patet de misteriis Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiae, et, in christiana moralitate, de voluntaria abnegatione et mortificatione, de contemptu mundi, honorum et divitiarum, de amore inimicorum, et alia id genus).

196. Ex his igitur criteriis *singillatim sumptis* haberi potest *sola probabilitas* de facto revelationis, et quidem maior quam ex criteriis subiectivis, pro quanto ipsa magis appropinquant ad rationem miraculi seu maiorem suspicionem ingerunt praesentiae miraculi, utpote extrinseca ipsi subiecto ac ideo magis independentia a subiectiva ac variabili eius appretiatione.

Si autem ea criteria sumuntur *cumulation*, seu omnia simul,, ita augent praefatam probabilitatem ut hanc convertant in moralem certitudinem de praesentia miraculi; nam, quamvis singula nonnisi probabilitatem afferant, eo quod possint, absolute loquendo, attribui alicui excellenti causae vel conditioni naturali, tamen, ope principii rationis sufficientis, potest ex cumulo probabilitatum erui vera certitudo, quatenus ita omnia funduntur in unam rationem magni miraculi moralis, facile discernibilis et omnium intelligentiae accommodati. Et hoc est quod explicite proponit ipsum *Concilium Vaticanum I* docens: «Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. *Quin etiam Ecclesia per se ipsa*, ob suam admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem *magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*» (sess. 3, cap. 3, Denz. 3013; cf. Pium IX, Encycl. «Qui pluribus» a. 1846, Denz. 2279)?

*Ad quorum verborum explicationem, additur in *Adnotationibus ad schema prosynodale*. «Quamvis... fideles rudiores motiva omnia credibilitatis distincte non noverint, nec ipsi ea valeant explicare; noverunt tamen modo ipsis accommodato unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam, et in hac semper eis ob oculos versatur *incommutabile, plene sufficiens et certum credibilitatis motivum, seu potius motivorum complexus*... Divina bonitas et sapientia... disponit Ecclesiam catholicam iis insignem caracte-

Ceterum faciliior et aptior via ad convertenda huiusmodi intrinseca criteria in certe sufficientia motiva, est *ut ipsa coniungantur cum extrinsecis criteriis*, quatenus nempe sublimitas doctrinae Christianae cuiusque mirabiles fructus (inter quos numerandae sunt etiam mirabilis propagatio christianismi eiusque catholica unitas et invicta stabilitas), tales sunt ut, *nisi praecesserint physica et extrinseca miracula quibus homines de revelationis facto convincerentur*, nullo modo explicari possent essentque aliquid impossibile, seu, ut ait Augustinus, «unum grande miraculum [ac] sufficiens, quod terrarum orbis sine ullis miraculis credidisset»,¹ cum daretur tam magnus effectus sine ulla causa sufficienti. Quo sensu, singula criteria intrinseca suam probativam vim petunt ex ipsis miraculis extrinsecis, quatenus sunt certissima signa non ipsius facti revelationis, sed existentiae ipsorum miraculorum et prophetiarum, quae sunt vicissim certissima et faciliiora signa ipsius facti revelationis.²

ribus, ut in ea citra scientificas inquisitiones, quibus longe maxima pars hominum idonea non est, etiam rudes habeant facile cognoscibile *compendium motivorum credibilitatis* ad plenam certitudinem, quae poterunt per disciplinas apologeticas distinctiori et ampliori «explicatione confirmari» (apud J. M. A. Vacant, *Etudes thôologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* [Paris 1895] I 599; item *Acta Concilii Vaticani, Collectio Lacensis* 7. 533).

¹ *De civ. Dei* 1. 22, c. 5.

² Ad rem S. Thomas: «Praedictae probationis [per miracula] efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem christianam convolvit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et *maximum miraculorum* est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque a casu, sed *ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis*, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote *nostrae fidei testimonium adhibentes*... Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam *iudicium certissimum est praetitorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter*. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, *mundus absque mirabilibus signis indutus fuisset* a simplicibus et ignobilibus hominibus» (C. Gent. 1. 6).

Idem argumentum iam evolverat Augustinus, scribens: «Ecce iam credidit mundus sublatum terrenum Christi corpus in caelum; resurrectionem carnis et ascensionem in supernas sedes, paucissimis remanentibus atque stupentibus vel doctis vel indoctis, iam crediderunt et docti et indocti. Si rem credibilem crediderunt, videant quam sint stolidi, qui non credunt; si autem res incredibilis credita est, etiam hoc utique incredibile est, sic creditum esse, quod incredibile est. Et ipse modus, quo mundus credidit, si consideretur, incredibilior invenitur. Ineruditos liberalibus disciplinis et omnino, quantum ad istorum doctrinas adtinet, impolitos, non peritos grammatica, non armatos dialectica, non rethorica inflatos, piscatores Christus cum retibus fidei ad mare huius saeculi paucissimos misit atque ita et ex omni genere tam multos pisces et tanto mirabiliores, quanto rariores, etiam ipsos philosophos cepit... Si vero per apostolos Christi, ut eis crederetur resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt,

Ceterum, nemo est qui non videat magnam illorum criteriorum, etiam» singillatim sumptorum, *utilitatem* ad disponendam mentem hominis ad appreciationem ipsorum criteriorum extrinsecorum, ex quibus certum iudicium credibilitatis subinde efformari queat, ut supra dictum est etiam de criteriis mere subiectivis (n. 188).

Propterea, illis intrinsecis criteriis sat frequenter usi sunt antiqui *Patres*» praesertim priores apologetae (cf. supra, n. 190), necnon ipse *Christus* et *Apostolus*, ad excellentiam suae doctrinae eiusque fructus provocantes, Mat. 7. 15, 20: «A fructibus eorum cognoscetis eos»; Io. 7. 17: «Si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar»; 1 Cor. 1. 22-27: «Quoniam et iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt; nos autem praedicamus Christum crucifixum, iudaeis. quidem scandalum, gentibus autem stultitiam... Videte enim vocationem vestram, fratres; quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles. Sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia». Idem Apostolus in 2 Cor. 3. 2, exemplarem vitam Christianorum proponit tanquam motivum credibilitatis, inquiens: «Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus, nostris, quae scitur et legitur ab omnibus hominibus».

QUAESTIO VII. DE DEMONSTRABILITATE CREDIBILITATIS PER CRITERIA OBJECTIVA EXTRINSECA, ET PRIMO PER MIRACULA

I. SENSUS QUAESTIONIS.

197. Diximus in q. 4 (n. 179) essentialem rationem certi criterii revelationis reduci ad miraculosum eius aspectum, per quem

hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit» (De civ. Dei, l. 22, c. 5, CCL 48. 810-812).

11 p., 105, a. 6-8; q. 110, a. 4, ad 2; 2-2, q. 178; 3 p., q. 43-44; *C. Gent.* 3. 98-107; *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3; *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, qa 1; *De potentia*, q. 6; *Compendium theologiae* 136.

Bonriot, J. de, *Miracle et savants. L'objection scientifique contre le miracle*, Paris 1882.—*Le miracle et ses contrefaçons*, éd. 5, Paris 1895.

Bourlard, H., *La notion chrétienne du miracle* («Cahiers Laënnec») 1948.

Cordovani, M., «Fede e miracoli nel pensiero di San Tommaso d'Aquino», *Scuola cattolica*, ser. 6, IV (1924) 87-107.

Desiderio, F., *Il valore apologetico del miracolo. Studio critico*, Nocera Superiore (Salemo) 1955.

Dhanis, E., *Tractatio de miraculis*, Romae 1952.—«Un chaînon de la preuve du miracle», *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Roma 1954) 63-86.—«Qu'est-ce qu'un miracle?», *Gregorianum* XL (1959) 201-241 (denuo editum in *Maria et Ecclesia* XIII [Roma 1960] 35-83).

Echarri, J. «Milagro sin determinismo», *Pensamiento* N (1949) 175-186.

Folguera, J. D., «Le miracle d'après saint Thomas», *Revue thomiste* (1904) 318-338.

Garrigou-Lagrange, R., «La grâce de la foi et le miracle. Trois théories à propos de travaux récents», *Revue thomiste* (1918) 289-320.

Grant, R. M., *Miracle and natural law in Graeco-Roman and early Christian thought*, Amsterdam 1952.

solum specialis interventus divinus certo comprobatur, idque eluxit in q. 5 et 6 ex ipsa consideratione criteriorum tum subiectivorum tum obiectivorum intrinsecorum, quae, quamvis secundum se valde

Grivec, F., «Signa certissima et omnium intelligentiae accommodata», *Antonianum* XXXV (1960) 503-507.

Hardon, J. A., «The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics», *Theological studies* XV (1954) 229-257.

Huby, J., «Miracle et lumière de grâce», *Recherches de science religieuse* (1918) 36-77.

Janssens, H. L., «De vi demonstrativa miraculorum», *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1924) 15-35.

Latourelle, R., «Miracle et révélation», *Gregorianum* XLIII (1962) 492-509.

Lepargneur, F., «La nature fonctionnelle du miracle», *Nouvelle revue théologique* <1962> 283-294.

Lepicier, A. E. M., *Del miracolo*, ed. 3, Vicenza, 1932.

Leroy, O., *Miracles*, Paris 1951.

Lhermitte, J., *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952.—*Le problème des miracles*, Paris 1956.

Liege, P. A., «Réflexions pour une apologétique du miracle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. XXXV (1951) 249-254.

Locatelli, A., *Dio e il miracolo*, Venegono Inferiore 1963.

Locht, P. de, «Maurice Blondel et sa controverse au sujet du miracle», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXX (1954) 344-390.

Marcozzi, V., «Il miracolo», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 105-142.

Marquardt, G., *Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Théologie der Gegenwart*, München 1933.

Mattiussi, G., «Conoscibilità del miracolo», *Scuola cattolica*, ser. 4, XIV (1908) 277-284, 435-450, 608-619, 704-717.

Michel, A., «Miracle», *Dictionnaire de théologie catholique* X-2 (Paris 1929) 1798-1859.

Monden, L., *Het Wonder-Theologie en Apologetiek van het christelijk mirakel*, Anvers 1958.—*Le miracle, signe du salut*, Bruges 1960.

Oddone, A., «Chiarimenti sul miracolo», *Civiltà cattolica* (1942) II 209-319; III 136-144.

Philippe de la Trinité, «Le discernement du miracle au XIII^e et au XX^e siècle», *Ephemerides Carmeliticae* XII (1961) 356-400.

Rabeau, G., *Le témoignage du miracle. Apologétique*, Paris 1948.

Selvaggi, F., «Le leggi statistiche e il miracolo», *Civiltà cattolica* (1950) 45-56, 203-213.

Sortais, G., *La providence et le miracle devant la science moderne*, Paris 1905.

Taymans, F., «Le miracle, signe du surnaturel», *Nouvelle revue théologique* LXXVII (1955) 225-245.

Thielicke, H., *Das Wunder. Eine Untersuchung über den theologischen Begriff des Wunders*, Leipzig 1939.

Tonquedec, J. de, «Miracle», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd 4, Paris 1926) III 517-578.—*Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, éd. 3, Paris 1923 (optimum opus).—*Merveilleux metapsychique et miracle chrétien*, Paris 1955.

Van Hove, A., *La doctrine du miracle chez Saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Weteren-Bruges-Paris 1927 (optimum opus).

Verardo, P., «Naturale e soprannaturale nel miracolo», *Sacra doctrina* (1960) 397-448.

Vooght, P., «La théologie du miracle selon Saint Augustin», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* II (1938) 197-222.—«La notion philosophique du miracle chez saint Augustin», *ibid.* 317-343.

Zacchi, A., *Il miracolo*, Milano 1923.

utilia, tamen non habent nisi relativum valorem, derivatum ab ipsa ratione miraculi, quam probabiliter vehunt. Inde intelligitur momentum praesentis quaestionis, quae, considerans directe ipsum miraculum secundum suam essentiam et probativum valorem (a quo pendet etiam ipse valor prophetiae, de qua seiunctim agetur in quaestione sequenti quaeque non aliud est quam una species miraculi in generaliori acceptione), constituit *ipsum essentiale fundamentum credibilitatis revelationis et ipsum nervum totius apologeticae*.

Quamvis in praesenti directe agendum sit de miraculo sub solo eius apologetico aspectu, seu prout est critérium revelationis, ac ideo abstrahi posset ab eius aspectu physico ac philosophico, tamen mos est, ad complementum et unitatem materiae, hanc etiam quaestionem huc transferendi, eamque in tres partes dividendi, scilicet *de miraculi notione, possibilitate, et cognoscibilitate*, antequam agatur de *ipso eius probativo valore* prout est critérium revelationis. Haec autem quatuor puncta simul colligimus in unicum quaestionem, per tot assertiones mox resoluturi.

II. ERRORES.

198. Negatio miraculi quoad eius possibilitatem vel saltem cognoscibilitatem (et consequenter quoad ipsam eius catholicam notionem) *provenit ultimo ex eodem duplici fonte rationalismi positivi et agnostici*, cui iam frequenter occurrimus inde ab initio huius tractatus (n. 96, 110-116), seu vel ex negatione ipsius ordinis supernaturalis ipsiusque revelationis (rationalismus positivus, sub utraque forma materialistica et idealistica), qua consequenter negatur ipsa possibilitas miraculi, vel ex negatione cognoscibilitatis ordinis supernaturalis (agnosticismus, sub utraque forma empirica et idealistica), qua directe reicitur sola cognoscibilitas miraculi, etsi indirecte ac interpretative reapse ipsa eius possibilitas inficiatur.

Nihilominus, cum negatio miraculi, apud eos qui directe illud considerarunt, proveniat quandoque ex mixtis ac fluctuantibus principiis, cumque praecipue fundetur in diversa appretiatione ipsarum legum naturalium, ac ideo dirigatur directe contra ipsam essentiam miraculi prout est quaedam exceptio illarum legum, convenientius ad nostrum scopum *omnes praefatae negationes reduci possunt ad duas inter se oppositas sententias*, quae ad eandem negativam conclusionem perveniunt, scilicet *determinismum* legum naturalium, qui, affirmans absolutam illarum fixitatem, negat eo

ipso possibilitatem exceptionis, et *contingentismum* earumdem legum, qui, negans illarum fixitatem, imo existentiam, consequenter ipsum exceptionis conceptum dissolvit: pro priori nempe, ideo non est exceptio quia lex est fixa, pro altero vero ideo non est exceptio quia lex non datur.

199. *Xdeterminismus* duplex distingui potest, alter nempe speculativus, ac *deductivus*, qui *fixitatem legum naturalium deducit a priori*, seu ex aliquo speculativo principio, et alter positivisticus et *inductivus*, qui earumdem fixitatem statuit *a posteriori* per inductionem factorum experimentalium. Prior ipse ac deductivus determinismus duplicem etiam formam assumpsit: unam *absolutam*, quae negat ipsam physicam possibilitatem miraculi sive exceptionis legis naturalis, et alteram *mitigatam*, quae, admissa physica possibilitate, negat directe moralem miraculi possibilitatem.

200. *Oeterminismum deductivum absolutum* profitentur necessario omnes pantheistae, tam idealistae quam materialistae, ut intuenti patet, cum ipsi omnes res reducant ad unum ens, quod quadam intrinseca necessitate sese evolvit secundum constantem legem, ita ut universitas rerum sit quidam immutabilis mechanismus, cuius unaquaeque pars habet determinatam functionem et evolvitur secundum inviolabiles leges.

Inter pantheistas tamen idealistas, miraculum peculiariter consideravit ac impugnavit *Baruch Spinoza* (f 1677),¹ iuxta quem Deus et mundus sunt idem (cum non detur nisi unum ens et una substantia); Deus proinde est causa non transcendens sed immanens et quidem non libera sed necessaria; eius intellectus et voluntas sunt idem; eius decreta sunt ipsae naturales leges, resultantes necessario ex ipsa eius essentia. Unde hae leges sunt fixae et immutabiles, sicut ipsa essentia divina, nec possunt exceptionem pati, ita ut, si per impossibile Deus miraculum faceret, ageret contra ipsam suam voluntatem et naturam, quod est absurdum. Unde, ait, «nomen miraculi nonnisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus».²

201. *Oeterminismum deductivum mitigatum*, negantem directe solam moralem possibilitatem miraculi, profitentur, uno vel alio modo et ex variis principiis, plures acatholici et aliqui etiam inter catholicos, docentes quod, quamvis Deus physice et absolute facere possit exceptionem legi naturali, tamen id nullatenus convenit, cum *esset magna naturae deordinatio*, ac ideo est moraliter impossibile.

Deistae (Toland, Tindal, Cherbury, Voltaire, Cousin, Simon) id asserunt, consequenter ad suam negationem particularis providentiae Dei; dicunt nempe

¹ *Tractatus theologico-politici*, c. 6, de miraculis, *Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt* (ed. J. Van Vloten et J. P. N. Land, Hagae Comitum 1882) I 445 sq.

² *Loc. cit.* S. Thomas, *De potentia*, q. 6, a. 1, eundem errorem tribuit quibusdam antiquis philosophis.

convenire quidem Deo ut statuatur generales mundi leges, nullatenus vero ut occupetur de particularibus rebus, ac ideo miracula repugnare? ^Quidam *Optimistae*, ut protestans *Godefridus Guilelmus Leibnitius* (t 1716)¹ et catholicus *Nicolaus Malebranche* (t 1715; cuius opera in Indicem relata sunt)^{3,4} ex philosophico principio, iuxta quod Deus debuit libere optimum mundum constituere, deduxerunt immutabilitatem legum naturalium et consequenter moralem impossibilitatem miraculi; hoc autem reducunt ad effectum quarundam legum generalium, nobis naturaliter ignotarum, pertinentium ad operationem angelorum in mundum sensibilem. Cum illis connectitur catholicus *A. Cl. Franciscus Houtteville* (t 1742)? qui ad eandem miraculi notionem accessit, docens miraculum esse aliquid legibus naturalibus productum sed nobis occultum, nec cognoscibile tam per experientiam quam per rationem, utpote quod procedit secundum quasdam altiores et generales leges naturae; aliis verbis: duplex datur genus legum sive causarum naturalium, aliae quae producant effectus consuetos, qui nobis noti sunt, et aliae quae producant effectus inconsuetos, qui, cum de facto producantur, apparent nobis mirabiles.

202. *Determinismus vero inductivum* profitentur plures empiristae sive positivistae, rationalismo agnostico infecti, docentes *legum naturalium fixitalem esse aliquid per scientificam inductionem rigore demonstratum*; unde miraculum, quod huic conclusioni contradicit, est aliquid impossibile. Scientia scilicet experimentalis est aliquod factum solide stabilitum ac vitaliter prosperans; essenziale autem ac fundamentale principium huiusmodi scientiae est determinismus legum naturalium, ita nempe ut, positis conditionibus alicuius phaenomeni, hoc debeat necessario verificari. Supposita autem possibilitate miraculi sive exceptionis, huiusmodi principium necessario ruit. Unde miraculum est impossibile cum scientia expérimentait, quae, cum sit aliquid firmiter stabilitum, ostendit illud esse impossibile, vel saltem tam improbabile, ut non habeat valorem scientificum tanquam factum historicum, et consequenter nec valorem apologeticum ad probandam aliquam revelationem.⁵ Hanc sententiam praeformavit D. *Hume* (i 1776),⁶ determinavit ac

¹ S. Thomas, *De potentia*, q. 6, a. 1, eundem errorem tribuit quibusdam antiquis philosophis. Agitur tum de arabe Averroe († 1198), tum de iudaeo Maimonide († 1204); uterque enim negat miracula et deisticam explicationem affert. Cf. L. G. Levy, *Maimonide* (Paris 1911) 232 sq. et M. Alonso, *Teologia de Averroes* (Madrid 1947) 304-321.

² *Essais de theodicée* III, § 299.—*Discours de métaphysique*, c. 13 et 16.

³ *Entretiens sur la métaphysique*, c. 12, n. 13.—*De la nature et de la grâce*, serm. 1, a. 19.

⁴ *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits...* (Paris 1722; éd. 2, Amsterdam 1724) 27-43.

⁵ Huiusmodi ambiguae expressiones circa absolutam sive metaphysicam possibilitatem miraculi proveniunt ex hoc quod huiusmodi determinismus fundatur philosophice in *agnosticismo* (cf. supra, n. 113). Unde quod praecipue ipse contendit, est negare saltem cognoscibilitatem miraculi, ac ideo practicum et scientificum eius valorem, quidquid sit de metaphysica eius ratione et possibilitate, de qua experimentalis ac vera scientia non curat. Et quoad hoc fautores huius determinismi! conveniunt cum fautoribus contingentismi, de quo infra quique eodem agnosticismo inficitur.

⁶ *An inquiry concerning human understanding*, in *Philosophical works* IV (Boston -Edinburgh 1854) 130-150.

perfecit *J. Stuart Mill*,¹ secuti sunt inter alios M. Arnold, L. Büchner, J. W. Draper, T. H. Huxley, F. Le Dantec, J. U. Mecklin,² E. Ménégoz, È. Zeller.

Huic opinioni subinde accessit nova scientifica confirmatio per legem *conservationis energiae*, iuxta quam summa omnium virium semper eadem manet, nihil novi acquirens nec quidquam de veteri amittens, quaeque proinde excludit miraculum, utpote supponens introductionem novae vis, sive influxum superioris agentis, in mundum materiale.

203. *Contingentismus, negans ipsam fixitatem seu potius existentiam verarum legum in natura* et consequenter ipsum suppositum exceptionis sive miraculi, duplicem formam assumpsit, alteram *religiosam* et alteram mere *scientificam*, utramque procedentem ex philosophico *agnosticismo* et inferentem directe incognoscibilitatem miraculi et consequenter eius inefficaciam ad probandam revelationem.

Prima ac religiosa forma est Protestandum liberalium, Modernistarum et catholicorum fautorum methodi immanentiae, qui omnes ad eandem conclusionem perveniunt, salva accidentali eiusdem expressione.

Iuxta *Protestantes liberales*, quorum praecipui sunt F. Schleiermacher, A. Ritschl, A. Harnack et A. Sabatier, miraculum est extraordinarius quidam effectus ipsarum legum naturalium, nondum a scienda explicatus, *quem sensus religiosus attribuit speciali interventui divino*, tanquam effectum orationis et signum veritatis religionis; unde miraculum non habet valorem ontologicum (vel ab eo abstrahit), sed tantum religiosum et symbolicum, et quidem tantum pro his qui iam fidem habent.³ Iuxta *Modernistas*, quorum doctrina in quaestione de miraculo praecipue exposuit E. Le Roy, miraculum est factum aliquod naturale et ordinarium quod a fide sive sensu religioso transfiguratur et ultra historicas condiciones evehitur (cf. Encycl. «Pascendi», Denz. 3496; item Decr. «Lamentabili», Denz. 3417), ac ideo habet solum valorem religiosum pro iam credente, non vero valorem apologeticum sive signi probativi revelationis (cf. lusiurandum antimodernisticum, supra, η. 150).⁴ Iuxta

¹ *A system of Logic ratiocinative and inductive*, 1843.—*Three essays on religion, nature, utility of religion, and Theism*, 1874 (opus posthumum).

² «The survival value of miracle», *The American journal of theology* (1911) 240-259.

³ Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, l. 1, c. 3: «du miracle»; «Réduit à sa signification purement religieuse et morale, le miracle, pour Jésus, c'était Texaucement de la prière', abstraction faite du mode phénoménal suivant lequel cet exaucement s'est produit».

⁴ Le Roy, «Essai sur la notion du miracle», *Annales de philosophie chrétienne* CLIII (1906) 5-33, 166-191, 225-259.—«Le problème du miracle», *Bulletin de la société française de philosophie* mars 1912, p. 85-168. Ait: «Le miracle apparaît... comme un trou

fautores *methodi immanentiae*, seu Blondel (in priori saltem sua periodo) et Laberthonnière, miraculum pariter non est quid cognoscibile in sua physica realitate, ob intrinsecam contingentiam naturalium phaenomenorum, ac ideo non habet valorem ontologicum, nec consequenter apologeticum, sed merum valorem symbolicum (cf. supra, n. 182).

Altera ac pure scientifica forma (in qua ceteroquin prior illa fundatur), in sua crudiori expressione *negat ipsam existentiam verarum legum naturalium*, considerans universum ut confusam quamdam aggregationem et successionem phaenomenorum absque ulla cohaerentia ac dependentia ab invicem, ita ut quodeumque possit quandocumque accidere; in sua vero mitigata ac communiori expressione, quam assumpsit apud aliquos eruditos inde a fine saec. 19, ut E. Boutroux,² H. Poincaré³ et H. Bergson,⁴ *negat directe solam fixitatem, determinationem ac certitudinem legum naturalium*, has considerans ut quid continuum quidem sed contingens, sive ut continuum successionem disparatorum phaenomenorum, inter se contingenter colligatorum: nulla nempe in his phaenomenis adest necessaria continuitas, nullum phaenomenon est alteri identicum, unumquodque est quaedam exceptio relate ad alterum; non dantur res, sed actiones sive phaenomena in perpetuo fluxu. Non dantur ergo leges, nec consequenter dantur certae de illis phaenomenis scientificae conclusiones, sed merae ac plausibiles hypotheses, quae suggeruntur a factis et inserviunt nobis ad finem practicum actionis, sed sunt speculative inexactae, cum nequeant neque a posteriori ex experimentis, neque a priori demonstrari. Ex quibus sequitur ipsum conceptum miraculi evanescere, cum nulla sit fixitas phaenomenorum, quorum concipi possit exceptio; *cum non detur vera sed tantum putativa et hypothetica lex, non datur pariter vera sed mere putativa et hypothetica exceptio.*⁵

204. Huiusmodi sententiae, quae antea videbatur multo minus infensa miraculo quam supradictus determinismus, novus vigor recentius accessit per magis determinatam *theoriam legum statisticarum*, ac ideo mere probabilium, quibus regitur universum. Universum scilicet microscopicum (sive moleculare sive ac praecipue subatomicum) regitur legibus indeterminatis, fundatis in datis statisticis, quae nonnisi probabilitatem afferunt; cum autem universum macroscopicum resultet ex ipsis elementis microscopicis, eisdem statisticis ac mere probabilibus legibus regi dicendus est; ceterum in ipso mundo macroscopico quaedam saltem phaenomena, uti propagatio sonus,

dans le tissu du déterminisme plus ou moins mécanique sous les espèces duquel on a pris l'habitude de concevoir le cours des phénomènes..., comme une sorte de création 'ex nihilo' survenant en plein milieu de la série phénoménale... [ce qui est] une sorte de monstre impensable» (in priori art., p. 7 sq.; in altero, p. 92 sq., 123).

*Hanc theoriam proposuit J. Ruskin, «The nature and authority of miracle», *Contemporary review* XXI (1873) 627-631.

² *De la contingence des lois de la nature*, éd. 2, Paris 1895.—*Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris 1909.

³ *La science et l'hypothèse*, 36e mille, Paris 1920.—*Dernières pensées*, Paris 1924.

⁴ *L'évolution créatrice*, Paris 1907. In cuius philosophia fundatur supradictus modernista Le Roy.

⁵ *ptam expositionem ac crisim huiusmodi theoriae instituit J. de Tonquedec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* (éd. 2, Paris 1916) 86-121.

caloris, gasii sive vaporis, quae resultant ex actione multarum particularum materiae, nonnisi eisdem statisticis legibus manifeste reguntur.

Ex quo sequitur non esse impossibile, etsi utcumque improbabile, ut, datis quibusdam favorabilibus circumstantiis, ex iisdem causis aliquis extraordinarius effectus producat praeter consuetum cursum fundatum in statisticis legibus, puta ut particulae aëris, quarum impulsus, sequendo oppositas directiones, se invicem destruunt et influxum gravitatis liberum permittunt, concurrant aliquando in eandem directionem, ita ut vincant influxum gravitatis, et lapis, sibi relictus, deorsum non cadat sed potius sursum moveatur. In quo quidem casu haberetur aliquid omnino novum ac valde mirabile, et hoc sensu quoddam relativum miraculum, pro his qui populariter nec legitime assumunt leges naturae esse determinatas nec mere statisticas, quodque tamen esset merus effectus virium naturalium, inconsueto modo et in inconsuetis circumstantiis agentium.¹

III. DOCTRINA MAGISTERII.

205. Haec tota continetur praecipue in sequentibus duobus textibus Cone. Vaticani I (cetera documenta dedimus supra, n. 150, 186). Sess. 3, cap. 3: «Ut nihilominus fidei nostrae 'obsequium rationi consentaneum' [cf. Rom., 12. 1] esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata» (Denz. 3009). Can. 4, de fide: «Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de

¹ Modum et indolem evolutionis scientiae physicae modernae ex determinismo in contingentismum apte exponit P. Muñoz, «Causalidad filosôfica y determinismo científico», *Gregorianum* XXVII (1946) 384-416, praecipue 408-416.

Aptam expositionem theoriae legum statisticarum invenies apud B. Bavinck, *Ergebnisse und Problème der Naturwissenschaften* (ed. 9, Zurich 1949) 218-248.—R. Puigrefagut, «A proposito de las leyes estadísticas de la naturaleza. Su existencia. Sus caracteres», *Razón y fe* CXXIV (1941) 297-313; CXXV (1941) 2546,—«Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista», *Pensamiento I* (1945) 413-446.—F. Selvaggi, «Le leggi statistiche e il miracolo», *Civiltà cattolica* (1950) 45-56, 203-213.—«Causalità e indeterminismo nella recente letteratura», *Gregorianum* XXXVIII (1957) 747-758.—D. Stefanizzi, «Causalità e indeterminismo nella fisica moderna», *Civiltà cattolica* (1953) I 503-516.—Fl. Verrault, «Miracle et fluctuations statistiques», *Sciences ecclésiastiques* IX (1957) 159-172.

Etiam Pius XII ad eandem theoriam alludit in sua allocutione ad membra Pontificiae Academiae Scientiarum a. 1943: «L'affermazione delle leggi naturali, non sofferenti eccezione alcuna [i. e. determinismus], è rimasta dal progresso della scienza esatta talmente scossa, che oggi appena è che non si cade nell'altro eccesso [i. e. contingentismo] di pariare solo di regole medie, di norme statistiche e di leggi di probabilità. Tale pensiero intanto è legittimo, in quanto moltissime leggi del mondo sensibile o macrocosmo manifestano un carattere statistico —perché non esprimono il modo di comportarsi di ogni singolo ente, ma il procedimento medio di un immenso numero di enti simili— e così si prestano ad essere trattate per mezzo del calcolo delle probabilità» (AAS XXXV [1943] 72).

his narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci unquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: an. s.» (Denz. 3034; cf. can. 3).

In his omnia quatuor supradicta puncta de miraculo (n. 197) continentur ac docentur, scilicet: *notio*, sub hac generali expressione: externum factum divinum, manifestans Dei omnipotentiam ac inde evadens divinae revelationis signum certissimum; *possibilitas*; *cognoscibilitas*; *probativus valor*. Tria postrema etiam ut de fide definiuntur.

IV. ASSERTIO 1. Miraculum proprie et essentialiter definitur: Aliquid a Deo productum praeter ordinem agendi naturae creatae; quamvis ad propriam rationem miraculi apologetici, requiratur accidentalitatis huius definitionis determinatio per signum sensibile. Convenienter autem ac proprie miraculum dividitur in miraculum quoad substantiam, quoad subiectum et quoad modum.

206. EXPONITUR.

1. *Definitio miraculi.*

Definitio nominalis.

Miraculum derivatur a latino «mirari».† Vox adhibetur tum a classicis, ut Plinio («septem miracula» mundi), Livio, Virgilio, Cicerone («miracula philosophorum», seu peregrinae doctrinae), tum in latina versione A. T. (Exod. 11. 7; Num. 26. 10; 1 Reg. 14. 15; Iob. 33. 1; Is. 21. 4; 29. 14; 1er. 23. 32; 44. 12); non vero in versione N. T. (ubi propinquior vox est «mirabilia» in Mat. 21. 15), in qua occurrunt aliae voces, correspondentes originalibus graecis vocabulis ἔργα (opera), Io. 5. 20, 36; δυνάμη (virtutes), Mat. 13. 54, 58; τέρατα (prodigia), Mat. 24. 24; Io. 4. 48; θαυμάσια (mirabilia), Mat. 21. 15; ζαράδο α (mirabilia; strictius inexpectata), Luc. 5. 26; σημαία (signa), Mat. 12. 38 sq.; 24. 24; saepius in Io. 2. 11, 18, 23; 4. 48, etc. Eadem voces occurrunt apud Patres graecos. Inter latinos, Tertullianus adhibet voces «prodigia, signa, virtutes» (*Adv. Mare.* 3. 3; 4. 39), Augustinus vero frequenter utitur ipsa voce miraculi, sub qua etiam tradit illius celebrem definitionem, de qua infra. Apud theologos medii aevi et in posterioribus Ecclesiae documentis, ea vox evasit classica ac technica.

† S. Thomas, 1 p., q. 105, a. 7: «Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta, sicut cum aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis et ignorat causam».

Definitio realis.

De hac non prorsus conveniunt auctores. *Augustinus*, primus inter ecclesiasticos scriptores, sequentem tradidit descriptionem, a qua pendent ceterae theologorum definitiones: «Miraculum voco, *quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet*» (*De utilitate credendi* 16. 34, ML 42. 90).¹ Haec definitio, prout prostat, exhibet quidem essentielle elementum miraculi, seu eius extraordinarium characterem prout superat «facultatem mirantis», at non satis determinat hanc mirantis naturam, ita nempe ut debeat accipi pro qualibet natura creata et miraculum exhibeatur tanquam Dei proprium opus (uti ibidem intendit Augustinus), excludens opus diabolicum vel angelicum aut etiam aliquem extraordinarium effectum ipsius naturae sensibilis. Nihilominus eam esse mentem S. Doctoris, ut nempe miraculum accipiatur tanquam proprium opus divinum, superans vires cuiuslibet creatae naturae, apparet etiam ex aliis locis.²³ Ceteri scriptores usque ad saec. 13 nihil peculiare addunt, si excipiat *Anselmus Cantuariensis* qui explicite insistit in hoc quod miraculum est supra «cursum rerum naturalium», seu aliquid a Deo factum «quod illae [i. e. naturae et voluntates creatae] secundum suum usum et propositum nequaquam facerent»?

S. Thomas, in unum colligens ac determinans varias definitiones allatas a suis immediatis praedecessoribus, nominarim Guilelmo Alverniensi, Alexandro Halensi, Alberto M. et Bonaventura, in hanc praecisiorum definitionem transformat ipsam supradictam augustinianam descriptionem: «Miraculum dicitur 'aliquid arduum et insolitum *praeter facultatem naturae* et spem admirantis proveniens'» (1 p., q. 105, a. 7, obi. 2; idem *De potentia*, q. 6, a. 2, obi. 1). Subinde, praecisius et tanquam de suo, sic definit: «Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis... *Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum*

¹ De notione miraculi apud Augustinum, confer Van Hove, *op. cit.* (supra in n. 196) 26-33; Vooght, *loc. cit.* (ibid.); Aem Dorsch, *Instit. theol. fundamentalis* I (ed. 2-3, Oeniponte 1930) 423-425, ubi etiam referuntur dicta praecedentium Patrum.

² Ita in *De cura pro mortuis gerenda*, c. 16, n. 19, loquens de miraculis, ait: «Verum ista divinitus exhibentur, *longe aliter quam sese habet usitatus ordo singulis creaturarum generibus attributus*» (ML 40. 606). *De Trin.*, l. 3, c. 10: «Alia sunt illa quae quamvis ex eadem materia corporali ad aliquid tamen *divinitus annuntiandum* nostris sensibus admoventur, quae *proprie miracula et signa dicuntur*» (ML 42. 879).

³ De *conceptu virginali et originali peccato*, c. 11, ML 158. 445 sq. Refertur a S. Thoma, *De potentia*, q. 6, a. 2, sed contra; a. 4, obi. 6.

quod fit praeter ordinem' totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus» (1 p., q. 110, a. 4).

Unde, colligendo simul varia elementa a S. Doctore tradita, haec resultat definitio: *Miraculum proprie dicitur aliquid a Deo factum praeter ordinem agendi totius naturae creatae*. In qua definitione nonnisi unum est essenziale, scilicet ut sit praeter ordinem agendi totius naturae creatae, seu praeter leges et vires a Deo conditas in tota natura creata; nam quod sit a Deo, necessario sequitur, cum praeter totam naturam creatam solus Deus inveniatur.

Quod attinet convenientiam sive proprietatem huiusmodi thomisticae definitionis, quidam theologi recentiores conqueruntur aut de eius *excessu*, quia a ratione miraculi excludit tum prodigia ab angelis operata, tum quaedam opera divina, ut creationem et iustificationem, aut de eius *defectu*, quia in ea non exprimitur sive ratio rei sensibilis sive ratio signi. Ad quorum scrupula removenda, haec nota.

207. *Primo*, prodigia quae superant tantum naturam sensibilem, ac ideo possunt fieri non solum a Deo sed *etiam a creatura angelica, non sunt miracula proprie dicta*. Ad rem S. Thomas: «Quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum» (1 p., q. 110, a. 4; cf. ad 4).

Ex hoc autem non excluditur quominus creatura angelica, sicut ceteroquin et ipse homo necnon creatura inferior, possit esse minister aut etiam physicum instrumentum Dei in aliqua operatione miraculosa, sicut humanitas Christi est physicum instrumentum Divinitatis in omnibus miraculis et sacerdos est physicum instrumentum miraculi eucharisticae transubstantiationis, et angeli et homines thaumaturgi possunt esse physica instrumenta miraculorum Dei, et certe sunt quodammodo moralia instrumenta miraculorum, quatenus ad eorum preces et desideria Deus miracula facit, et angeli dicuntur ministraturi in miraculo generalis resurrectionis, colligendo pulveres mortuorum (ibid., ad 1). Quaecumque vero fiunt ab ipsis angelis bonis vel malis ex sua virtute naturali, nec ut ministri aut cooperatores Dei in actione proprie divina, non sunt proprie, simpliciter et quoad se miracula, sed possunt tantum dici miracula improprie, secundum quid et quoad nos, quatenus nempe, «fiunt praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam no-

¹ Quamvis S. Thomas hic non dicat explicite «praeter ordinem agendi», id tamen subintelligit tum ex verbo «fit» quod praecedat (quasi dicat: fit praeter ordinem fiendi), tum ex verbis praecedentis definitionis «praeter facultatem naturae». *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, qa 1, explicite ait: «Illud quod fit per miraculum, fit supra virtutem naturae creatae *agentis*». Ceterum, idipsum intelligitur ex ipsa rei natura; nam sola gratia est supra ordinem *essendi* naturae creatae, et praeterea, quando ipsa gratia datur miraculoso sive extraordinario modo, non ex hoc quod fit aliquid supra ordinem *essendi* dicitur miraculum, secus omnis infusio gratiae esset miraculum, sed ex hoc quod fit supra ordinem *agendi* consuetum.

bis ignotam» (ibid., ad 2); in quo sensu est sermo de miraculo in *De malo*, q. 16, a. 9, ad 11; *Comp. theol.* 1. 137)?

Quidam pauci auctores moderni invexerunt in miraculis proprie dictis distinctionem in *miracula maiora* (quae fiunt a Deo) et *minora* (quae fiunt a creatura angelica), invocantes auctoritatem Benedicti XIV,¹ nec attendentes hunc Pontificem accipere miracula tantummodo ut signa discretiva in causis beatificationis et canonizationis, in quibus etiam prodigia diabolica, operata circa servos Dei et ex permissione divina, habent vim demonstrativam sanctitatis, quamadmodum in evangelio demonia testimonium Christo exhibuerunt, Mat. 8. 29: «Et ecce clamaverunt dicentes: Quid nobis et tibi, Iesu fili Dei? Venisti huc ante tempus torquere nos?».

208. *Secundo, non omnia opera divina sunt miracula*, sed ea tantum in quibus Deus agit praeter leges, vires et exigentias, a seipso statutas ac dispositas in tota natura creata. Unde *miracula non sunt*, neque *creatio*, quippe quae antecedit ipsam constitutionem et dispositionem praefati ordinis naturalis; neque *gubernatio* et motio rerum, quae evolvitur iuxta statutum ordinem naturae; neque *creatio et infusio animarum* in corpus, ob eandem rationem; neque *iustificatio* impii, aut subsequens ulterior animi sanctificatio et glorificatio, quae fiunt iuxta ordinem et ordinarias leges a Deo statutas in creatura, etsi per superadditam supernaturalem providentiam (1 p., q. 105, a. 7, ad 1; 1-2, q. 113, a. 10, c. et ad 1; *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3, ad 2; *In 4 Sent.*, q. 17, a. 1, ad 5, q. 1).

E contra *miracula sunt*, tum *Incarnatio*, quae fit per unionem naturae humanae ad Divinitatem praeter ordinem et exigentias totius naturae creatae et ob maximum recessum ab huiusmodi exigentiis dici debet «miraculum miraculorum» (*De pot.*, q. 6, a. 2, ad 3 et 9; cf. supra, n. 106); tum collatio gratiae vel gloriae, quae alicui conferretur praeter leges praefatae providentiae supernaturalis, ut *extraordinaria conversio* S. Pauli et beatifica visio quae

¹ S. Thomas in multis locis explicat quomodo creaturae sunt vel possunt esse Dei instrumentum (morale vel etiam physicum) in miraculis. En aliqui textus in quibus ipsa physica ratio instrumenti proponitur:

In genere. 3 p., q. 43, a. 1; q. 78, a. 4, ad 1.

Quoad humanitatem Christi. 3 p., q. 7, a. 7, ad 1; q. 13, a. 2, c. et ad 2; a. 3; a. 4; q. 19, a. 1, ad 5; q. 44, a. 3, ad 2; q. 78, a. 4, ad 2; q. 84, a. 4, ad 2; q. 84, a. 4, ad 1; *De verit.* q. 27, a. 4; *Quodl.* 12, a. 14.

Quoad angelos: *C. Gent.* 3. 103; *De pot.* q. 6, a. 4; a. 5, c. et ad 5; *In Io.* 10, lect. 5.

Quoad homines: 2-2, q. 178, a. 1, ad 1 et 2; 3 p., q. 7, a. 7, ad 1; q. 13, a. 2, ad 3; *De verit.*, q. 12, a. 8, ad 3; *De pot.*, q. 6, a. 4 et 9.

Quoad inanimatas vel inferiores creaturas: 1-2, q. 102, a. 5, ad 7; 2-2, q. 178, a. 1, ad 1; *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3; *In Rom.* 1, lect. 6.

De tota hac quaestione in operibus S. Thomae fuse disserit Van Hove, *op. cit.* (supra in n. 196) 137-159. Generaliter quoad cooperationem causarum secundarum in miraculis a Deo patratis, confer Michel, *art. cit.* (supra, in n. 196) 1833-1838.

² De *servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. 4, p. 1, c. 1, n. 14 et 17: «Effecta insolita et admiranda quae excedunt vires et facultates naturae creatae visibilis et corporeae nobis notae, miracula sunt, etsi non excedant vires et facultatem naturae creatae invisibilis et incorporeae... Miracula maiora excedunt vires totius naturae creatae et miracula minora excedunt vires naturae tantum corporeae et visibilis».

DE REVELATIONE

dicatur ad actum concessa B. Virgini, Moysi et S. Paulo; tum eucharistica *transubstantiate*, quae, quamvis quotidie iuxta determinatam formam et institutionem infallibiliter iteretur, tamen non fit iuxta statutam aliquam legem, sive naturalem, quia ad eam vires et exigentiae naturae non se extendunt, sive supernaturalem, quia non pertinet entitative ad ordinem gratiae (ibid., ad 2).

209. *Tertio*, ad rationem proprie dicti miraculi *non est necesse ut sit aliquid sensibile, nec aliquid entitative naturale*.¹ Unde vera miracula sunt tum prophetia, quae est quid intellectuale, tum transubstantiatio, quae est quid corporale sed insensibile, tum extraordinaria iustificatio impii, aut sanctificatio aut beatifica visio, de quibus supra, quaeque nec sensibilia nec entitative naturalia sunt. Et ratio est quia sensibile et naturale non sunt essentielles proprietates huius quod est esse praeter ordinem constitutum in natura creata, sed accidentaliter se habent, ut intuenti patet.²

Ratio sensibilis (vel potius facti sensibilis) potest quidem assumi, ut essentialis miraculo prout distinguitur a prophetia, sed non ut essentialis miraculo qua tali; et pariter ratio tam sensibilis quam naturalis potest assumi ut essentialis miraculo apologetico seu prout est critérium revelationis, sed non miraculo qua tali, quod ceteroquin nonnisi accidentaliter dividitur in sensibile et non sensibile, naturale et supernaturale. Nec valet in contrarium arguere ex fine miraculi, quod est praecise ostendere et confirmare revelationem, ut mox ostendetur in discussione rationis signi. Unde inepte plures moderni auctores introducunt rationem sensibilis in ipsa definitione miraculi in genere, nisi significant, ut quidam apte notant, se velle loqui de solo miraculo apologetico, et quidem ut distinguitur a prophetia, et nisi supponant hanc ceteroquin distinctionem esse mere accidentalem miraculo qua tali.

210. *Quarto*, ad rationem miraculi pariter *non requiritur ut sit signum* (adeoque sensibile et naturale), quamvis hoc requiratur ad rationem alicuius miraculi, puta apologetici seu criterii revelationis. Ceterum, haec distinctio est iterum accidentaliter miraculo qua tali, tum quia petitur ab extrinseco fine, qui non pertinet ad essentiam et specificationem rei, tum etiam quia de facto miraculum non semper fit a Deo ad aliquid significandum, sal-

¹ Non quidem diffitemur miraculum sive in communi sermone, sive in ipsa theologia, sive in Ecclesiae documentis, accipi etiam, imo in re apologetica communiter, pro eventu naturali ac sensibili sive physico, et sic opponi tum factis entitative supernaturalibus tum ac peculiariter ipsi prophetiae (unde in apologetica fit distincta quaestio de miraculis et prophetiis). Sed dicimus huiusmodi acceptionem et distinctionem esse mere accidentalem miraculo qua tali, ac sumi ex parte materiae, et miraculum per se et essentialiter non esse necessario aliquid sensibile aut naturale. Cf. infra, n. 211.

² Ad rem Salmanticensis: «Non alia aptior via ad exponendam rationem miraculi occurrit, quam penes innaturalitatem et extraneitatem modi, quo forma vel actus alicui potentiae cotrespondens, ad exercitium aut quasi exercitium reducitur... [Unde] ratio miraculi regulanda non est penes qualitatem effectus in seipso, sed penes modum quo fit; ut tunc alicuius rei productio dicatur naturalis, seu non miraculosa, quando fit *secundum modum, quem potentia et actus sibi correspondes exposcunt, miraculosa vero dicatur quando fit contra vel supra talem modum*, sive id raro sive frequenter, et sive in effectibus [supernaturalibus sive in effectibus] naturalibus contingat» (*Cursus theol.*, tract. 15, disp. 4, dub. 4, n. 55 sq.; cf. totum dub. 4).

tcm directe, sed etiam ad alium immediatum finem, puta ad sublevandam miseriam, ad puniendam impietatem, ad remunerandam virtutem, tandem ad ipsum obiectum fidei constituendum. Ad quem postremum finem observat S. Thomas: «Miraculorum Dei quaedam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginis partus, et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris [quibus adde ipsam Incarnationem]. Et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset. Quedam vero miracula sunt ad fidei probationem [miracula apologetica]. Et ista debent esse manifesta» (3 p., q. 29, a. 1, ad 2).

Unde inanis est querela et conamen quorundam recentiorum, qui, commiscentes rationem finis extrinseci (nec ceteroquin necessarii et universalis) cum ratione essentiae, necnon essentialem rationem miraculi cum accidentali ratione miraculi apologetici, reclamant novam miraculi definitionem, vel saltem S. Thomae definitionis reformationem in functione ipsius signi, tanquam essentialis elementi?

211. Ex dictis apparet *miraculum sensibile sive physicum* tripliciter considerari posse, ac pro tanto *triplicem definitionem* sibi petere. Primo nempe, considerari potest secundum se ac *formaliter*, seu ex parte modi quo fit, et ita apte definitur supradicta essentiali S. Thomae definitione: *Aliquid a Deo productum praeter ordinem agendi totius naturae creatae* (sub qua essentiali definitione convenit cum effectibus entitative supernaturalibus, ut est v. g. subitanea conversio). Secundo, secundum se ac *materialiter*, seu ex parte illius effectus qui a Deo fit, prout est aliquid secundum se sensibile et physicum ac distinguitur a miraculo prophetiae, quae est aliquid intellectuale et internum, et ita accidentaliter definitur: *Eventus sensibilis a Deo productus praeter ordinem agendi totius naturae creatae*. Tertio, secundum extrinsecum eius *finem*, et quidem apologeticum, prout nempe assumitur ut critérium revelationis, et ita accidentaliter definitur (essentialiter tamen, sub hac acciden-

‡ Huiusmodi quorundam reclamationem sic refert et approbat A. de Bovis: «Certains manuels continuent à proposer la définition classique du miracle: 'événement sensible praeter communem cursum naturae divinitus factus'... Aucun n'insiste sur le caractère suivant, pour lequel combattirent E. Le Roy, Blondel, Laberthonnière: signe de Dieu adressé aux hommes. Toutefois, A. Lang... introduit explicitement cette notion qu'ont réclamée aussi le P. Levie et M. Masure. Ce n'est pas sans raison. Si l'on omet ce caractère, le miracle est réduit à une structure physique, paraît n'être rien d'autre qu'une anomalie de la nature arbitrairement décrétée par Dieu... Dans ce cas, le miracle deviendrait difficilement discernable. Enfin, l'on ne voit pas comment l'exception physique comme telle prouverait quelque chose en faveur d'une révélation surnaturelle. Tout au plus prouverait-elle en faveur d'un Dieu agissant avec puissance» (*art. cit.* [supra, in n. 179] 619). Ut patet, patrocinium Le Roy et Laberthonnière non est valde desiderabile in hac materia. Miraculum, praeter philosophicam suam veritatem, habet etiam relativam, ut dicitur, veritatem, seu explicitam vel implicitam relationem, extrinsecam ei appositam, per quam refertur ad revelationem, et ex qua fit signum sive **critérium** illius.

tali ratione apologetica): *Eventus sensibilis a Deo productus praeter ordinem agendi totius naturae creatae, in signum factae revelationis*, vel, quod ad idem redit, signum sensibile a Deo exhibitum praeter ordinem agendi totius naturae creatae, ad comprobandum factum revelationis.

In praesenti quaestione, miraculum sumitur cumulative triplici hoc modo, et prout distinguitur ab ipsa prophetia, de qua agetur in sequenti quaestione. *Accipitur nempe in pleno sensu apologetico*, prout est critérium revelationis; ad cuius vim et efficaciam, ut diximus supra (n. 179), requiritur ut constet de *triplici eius veritate*, scilicet *historica* (existentia sensibilis eventus), *philosophica* (essentia praternaturali, iuxta primam supradictam definitionem) et *relativa* (connexione cum probatione facti revelationis, ex qua proxime oritur relatio signi, iuxta tertiam definitionem).

212. 2. *Divisio miraculi.*

Praetermissa divisione in miracula improprie dicta (vel secundum quid, relativa, quoad nos; vel, ut alii dicunt, minora) et miracula proprie dicta (vel simpliciter, absoluta, quoad se, maiora; cf. supra, n. 208), haec posteriora, de quibus solis hic agitur, triplici divisioni subsunt.

Erima divisio, eaque accidentalis, sumitur ex parte extrinseci finis, et sic distingui potest miraculum *apologeticum*, seu quod fit in signum revelationis (de quo agimus in hac quaestione), et miraculum *non apologeticum*, seu a Deo patratum ob alium multiplicem finem, ut ad manifestandam divinam providentiam, ad sublevandam miseriam, ad puniendam impietatem, ad remunerandam virtutem, ad ipsum obiectum fidei constituendum (ut dictum est supra, n. 210)?

Secunda divisio, eaque pariter accidentalis, sumi potest ex parte ipsius miraculi materialiter considerati, seu ex parte eius quod fit, et sic miraculum dividitur in *supernaturale*, si pertinet ad ordinem gratiae (ut iustificatio, sanctificatio, glorificatio per lumen gloriae, cum conferuntur modo extraordinario) et *naturale*, si pertinet ad ordinem naturae;¹ et hoc subdividitur in *sensibile* (quod subest sen-

¹Cf. 1-2, q. 51, a. 4; q. 111, a. 4; q. 178, a. 1, ad 2; 3 p., q. 44, a. 1, ad 3 et 4; *De potentia*, q. 6, a. 5. ad 5.

²Ut natet, supernaturale et naturale hic sumuntur substantialiter, attenta ipsa essentia rei quae fit; nam omne miraculum est supernaturale, saltem quoad modum quo fit, ut constat ex dictis superius (n. 106), ubi de notione et divisione supernaturalis, necnon ex mox dicendis.

sibus, ut resurrectio et sanatio) et *non sensibile*, et hoc iterum in *physicum* (transubstantiatio eucharistica), *intellectuale* (ut prophetia et scrutatio cordium) et *morale'* (quod pertinet ad ordinem morum sive voluntatis, ut mutatio morum)¹

Tertia divisio, eaque principalis et essentialis, sumi debet ex parte miraculi formaliter considerati, seu ex parte modi quo fit, vel quo exceditur ordo agendi totius naturae creatae. S. Thomas duos modos huiusmodi divisionis affert, qui sumuntur ex diversa consideratione, nec simpliciter coincidunt.

Iuxta primum modum, qui praecipue exhibetur in *De potentia*, q. 6, a. 2, ad 3,² quique sumitur iuxta difficultatem operandi, miraculum dividitur in miraculum *supra naturam*, cum effectus a Deo operatus nequit ullo modo fieri a natura, aut simpliciter (ut glorificatio corporis et Incarnatio) aut in tali subiecto (ut resurrectio);³ miraculum *contra naturam* cum in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit, toto tempore quo durat miraculum (ut quando pueri conservati sunt illaesi in camino ignis, manente virtute comburendi in igne, vel quando aqua Iordanis stetit, manente gravitate in ea, vel quando B. Virgo peperit, manente contraria dispositione ad parendum); et miraculum *praeter naturam*, cum neutrum supradictum verificatur, sed tamen effectus produci-tur modo quo a natura produci non potest, puta sine naturali medio (ut aqua conversa in vinum absque vite, aut pluvia habita de repente sine aëris condensatione), vel sine naturali mensura (ut multitudo ranarum in Aegypto productarum), vel sine naturali duratione (ut repentina sanatio a feбри).

Iuxta secundum modum, qui exhibetur praecipue in 1 p., q. 105, a. 8 (posteriori opere)⁴ quique sumitur directius ex parte

¹ Cf. E. Gutwenger, «Zum Begriff des moralischen Wunders», *Zeitschrift für katholische Théologie* XLI (1951) 210-218.

² Ceterum haec trina divisio potest fieri etiam in miraculo supernaturali, ut patet.

³ Item, *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3; *In 2 Cor.* 12, lect. 4; *In Hebr.* 2, lect. 1.

⁴ Resurrectio a S. Thoma quandoque dicitur miraculum supra naturam, ut hic in *De pot.* q. 6, a. 2, ad 3; *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3; quandoque vero miraculum contra naturam, ut *In 2 Cor.* 12, lect. 4; *In Hebr.* 2, lect. 1.

⁵ Non semel S. Thomas notat nullum miraculum esse nroprae contra naturam, cum fiat secundum potentiam oboedientiae creaturae ad Creatorem: 1 p., q. 105, a. 6, ad 1; *C. Gent.* 3. 100.

⁶ Recurrit etiam, frequentius quam primus modus, in aliis operibus; et quidem totaliter, *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, qa 1 et *C. Gent.* 3. 101, partialiter vero *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3, ad 4; 2-2, q. 174, a. 4, ad 2; *De verit.*, q. 12, a. 14, ad 3; *In Hebr.*

DE REVELATIONE

rei quae fit, miracula dividuntur (cf. supra, n. 106) in miracula *quoad substantiam*, cum effectus nunquam fit a natura (ut penetratio duorum corporum, glorificatio corporis, retrocessio vel statio solis, transubstantiatio, Incarnatio); miracula *quoad subiectum*, cum effectus fit a natura sed non in tali subiecto (resurrectio,¹ restitutio visus caeco, sanatio claudicationis); et miracula *quoad modum*, cum effectus fit a natura etiam in tali subiecto, sed non tali modo (ut supra, quoad miracula praeter naturam).

213. Controvertitur a quibusdam auctoribus utrum binae divisiones simpliciter coïncidant; affirmat Garrigou-Lagrange, negat Van Hove. Videtur autem negandum, quia secundum membrum primae divisionis miraculi, seu contra naturam, locum non habet in secunda divisione ac ideo non simpliciter corresponde! miraculo quoad subiectum, quod ceteroquin in prima divisione poniur sub primo membro miraculi supra naturam. Ceterum, perfecta aequivalentia duarum divisionum nequit haberi, cum accipiatur ex diversa consideratione. Possunt tamen binae divisiones ad invicem reduci sequenti modo:

supra naturam	quoad substantiam	quoad substantiam (supra naturam)
	quoad subiectum	quoad ⁱ subiectum ⁱ supra naturam
contra naturam	(quoad subiectum)	contra naturam
praeter naturam	(quoad modum)	quoad modum (praeter naturam)

In *De potentia*, q. 6, a. 1, S. Thomas formaliolem divisionem per duo tantum membra suggerit, sub qua praefatae duae divisiones reduci possunt, scilicet:

miraculum «*quantum ad esse*» (*supra naturam*), quo inducitur forma, quae
a natura induci nequit:
vel in nulla re (miraculum *quoad substantiam*)
vel in hoc subiecto (miraculum *quoad subiectum*)
miraculum «*quantum ad operationem*», quo
vel impeditur operatio naturae (miraculum *contra naturam*)
vel agitur praeter operationem naturae, seu praeter eius principia
vel modum operandi (miraculum *praeter naturam, sive quoad modum*).

Ceterum melius est retinere secundam divisionem, quae exhibetur a S. Thoma in tardiori ac maturiori opere Summae Theologiae,² complendo secundum eius membrum miraculi quoad subiectum per subdivisionem in miraculum supra naturam et miraculum contra naturam, vel saltem addendo

¹ Resurrectio potest etiam did miraculum quoad substantiam, si consideretur non tantum generice ut unio animae cum corpore, sed specificè ut reunio seu reassumptio corporis, ut notatum est supra (n. 106). Ipsa pariter potest cum S. Thoma considerari sive ut miraculum supra naturam sive ut miraculum contra naturam, ut nuper notatum est.

² Ipse S. Doctor, *De pot.* q. 6, a. 2, primam divisionem affert tanquam communiter a theologis adhibitam, potius quam ut suam quam praeferat, inquiens: «Talis solet adhiberi distinctio».

exempla a S. Thoma allata in miraculo contra naturam, scilicet corporis illaesi in igne, aquae stantis contra gravitatem et partus Virginis.

ASSERTIO 2. Miraculum physicum, sive eventus sensibilis a Deo productus praeter ordinem agendi totius naturae creatae, possibile est.¹

214. Nota theologica. *De fide* definita a Cone. Vaticano I, can. 4 de fide.

PROBATUR

Physica possibilitas miraculi sequitur ex duplici copulata ratione contingentiae legum naturalium et omnipotentiae Dei auctoris illarum. Leges scilicet naturales (tam physicae, quam morales sive psychologicae), quamvis, secundum se et attentis ipsis causis, importent absolutam et intrinsecam necessitatem ac sint omnino determinatae, ita nempe ut, posita v. g. gravitate vel igne, absolute impossibile sit etiam per actionem Dei quod illa non attrahat vel ille non sit capax comburendi, tamen, *quoad ipsam effectus consecutionem*, habent tantum hypotheticam et extrinsecam necessitatem, propriam causae efficientis ac dependentem ab exterioribus conditionibus et causis, quibus possit foveri vel impediri, ita nempe ut, stante gravitate vel igne actu quidem ac necessario influente, lapis tamen non cadat, utpote impeditus ab aliquo agente vel conditione, et lignum non comburatur, utpote nimia duritie vel humiditate affectum.² Unde, si adsit agens quod possit sua actione impedire ne habeantur conditiones requisitae ad consecutionem effectuum legum sive causarum naturalium, et quidem eo modo quo a nullo alio agente naturali creato eae impediri possint, habebitur aliquis eventus productus praeter ordinem agendi totius naturae creatae, seu id quod vocamus miraculum.

Iamvero tale agens est Deus. Nam, ratione suae transcendentis omnipotentiae et suae liberrimae voluntatis, ipse potest facere quidquid in se non repugnat, sive opponendo tale impedimentum legibus naturalibus quod a nulla causa creata apponi potest (puta negando ipsum concursus primae causae), sive talibus conditionibus

¹ Quod dicimus de miraculo physico valet de miraculo secundum se, ac ideo pariformiter et proportionaliter applicatur etiam miraculo intellectuali, ut prophetiae, et entitative supernaturali, ut subitaneae conversioni.

² Id ceteroquin observatur in ipsa natura, cum lapis impeditur ab homine ne cadat, et similiter navis aërea et alia id genus; pariter fructus arborum saepe impeditur ex influxu agentis ignoti, et generatio animalium quandoque ita per vires ignotas pervertitur ut extraordinarium monstrum generetur.

illarum actionem fovendo ut earum effectus extraordinario modo procedat, sive aliam legem aut ordinem hic et nunc praefatis legibus addendo, aut unam vel alteram ex illis per novam causam substituendo. sive tandem illarum ipsum effectum immediate et sine illis producendo (cf. 1 p., q. 105, a. 6).

215. *Moralis autem possibilitas* miraculi inde apparet quod huiusmodi legum naturalium exceptio nullum aliud divinum attributum (praetermissa omnipotentia, cui, ut dictum est, physice congruit) ullatenus contradicit aut offendit.

Non scilicet *dignitatem Dei*, quatenus ei non conveniret ad particularia descendere (ut volunt Deistae), aut saltem ipse non debuerit nisi optimum et nulla exceptione reformabilem mundum constituere (ut volunt Optimistae). Nam e converso ipsa particularis providentia maxime Dei altitudini convenit, utpote quae ostendit efficacissimam eius actionem et universalissimam eius scientiam et amorem rerum quas condidit; exceptio vero operata in optimo mundo, qui aliunde impossibilis est, probaret potius Dei altissimam dignitatem, cuius altitudo et efficacia neque per constitutionem optimi mundi exauriri potuerit.

Neque offendit *sapientiam Dei*, eiusque immutabilem voluntatem ac infallibilem praescientiam, quasi per miracula Deus corrigeret aliquid quod antea voluit, aut illud non amplius velit, quia aliquid circa illud non praeviderit. Nam Deus uno et eodem actu ab aeterno omnia praevidit ac voluit, in sua quisque ratione et suo proprio tempore eventura, ita ut et leges constituerit et earum exceptiones simul praeviderit ac voluerit, hoc ipso ostendens et suam transcendentiam, et suam potentiam, et suam ipsam sapientiam quae omnia apte disponit et in omnibus finem aliquem, universitati rerum congruum, iugiter prosequitur.

Nec proinde offendit *sanctitatem et bonitatem Dei*, quasi arbitrarie ac sine ratione ipse interveniat in mundum ad deordinandas naturae leges et exigentias. Nam plures sunt convenientes ac morales fines huiusmodi extraordinarii interventus, supra indicati (n. 212), quorum praecipuus est ipse finis confirmationis suae ipsius revelationis, cuius intuitu naturale phaenomenon convertit in aptissimum signum supernaturalis veritatis, ut ipsa natura auxilietur et ancilletur gratiae.

Ex quo etiam intelligitur nullum miraculum esse proprie *contra*

naturam, etiam illud quod ita vocari solet. Nam, etiam cum miraculum adversatur specificae potentiae et inclinationi huius vel illius particularis naturae, fit congruenter cum illius profundiori potentia oboedentiali, secundum quam omnis creatura subicitur Creatori et omne instrumentum subicitur causae principali (1 p., q. 105, a. 6, ad 1; *C. Gent.* 3. 100). Pariter, miraculum nullam iniustitiam in homines continet, quatenus leges naturae, quibus ipsi fident et in quibus suam ipsam certitudinem, tum in negotiis vitae tum in sua scientia, fundant, incertas faceret.¹ Nam Deus nulli homini ex iustitia quidquid debet, cum sit ipse fons omnis iustitiae; certitudo autem legum naturalium est tantum hypothetica et extrinseca, ut supra dictum est, nec ceteroquin ipsa destruitur per miraculum, quantum attinet ad fundandam tum regulationem vitae quotidianae tum ipsam determinationem scientiae experimentalis, cum in eo tantum ac raro casu ipsa tangitur, cum suspicio vel comprobatio habetur ipsius miraculosi eventus.

216. *Ex his resolutae manent praecipuae obiectiones*, tum mitigati *determinismi deductivi* Deistarum et aliorum (rationes autem determinismi absoluti non hic sed in tractatu *De Deo Uno* refelli possunt, cum supponant negationem ipsius existentiae Dei personalis), tum *determinismi inductivi*.

Quod autem patroni istius systematis obiciunt ex certitudine *scientiae inductivae* ac experimentalis inane est, quoniam inductio, multo magis quam deductio, non ducit ad absolutam certitudinem legum ex ea resultantium, sed tantum ad relativam et hypotheticam; nam inductio habet tantum valorem statisticum, seu cursum phaenomenorum observat et colligit, nec valet iudicium de illorum valore et essentia proferre, ut facit scientia deductiva.² Pariter quod ipsi obiciunt ex lege de *conservatione energiae* eandem responsionem meretur. Nam imprimis, huiusmodi lex est quaedam applicatio ipsius theoriae determinismi legum naturalium, ac ideo allato iudicio afficitur; ceterum haec lex non ab omnibus simpliciter admittitur, tanquam ipsi experientiae conformis, cum potius videatur homo, ut libera causa, esse capax introducendi novas energias in mundo.³ Praeterea, supposita certitudine huius legis, sequitur ipsam valere attentis causis ipsis naturalibus ac sensibilibus, non vero necessario attentis causis supramundanis, seu angelis et Deo, semel

¹ Hanc obiectionem praecipue urserunt Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Paris 1900) 58 sqq., et E. Goblott, *Traité de logique* (éd. 2, Paris 1920) 313-328, dicentes absolutum determinismum legum naturalium esse essentialem ac necessariam conditionem omnis scientiae ac laboris scientifici, qui nequit consistere cum admissione vel suppositione alicuius exceptionis sive miraculi. Hanc obiectionem fuse discutit ac refellit Van Hove, *op. cit.* (supra, in n. 196) 208-219.

² Cf. De Tonquedec, *op. cit.* (supra, in n. 196), *Introduction* 60 sq., et Van Hove, *ibid.* 189-199.

³ Cf. De Bonniot, *op. cit.* (supra, in n. 196) 60 sq.; Sortais, *op. cit.* (ibidem) 59; P. Munnynck, *La conservation de l'énergie et la liberté morale*, Paris 1900.

admissa istorum existentia, ex quorum influxu non probatur energiam mundi sensibilis non posse augeri aut minui. Tandem, dato sed non concesso quod per Deum et angelos energia mundi sensibilis nequeat augeri aut minui, adhuc explicari potest miraculum per hoc quod Deus, salva ipsa energiae quantitate, influat in eius formam et qualitatem, imprimens novam directionem ipsi energiae cosmicae iam existent!.

217. Quod attinet *contingentismum*, eius negatio verarum legum naturalium nimis absoluta est, ac pro tanto gratuita; imo ipsi experientiae saltem partialiter contradicit. Nam, non obstante continuo fluxu disparatorum phaenomenorum, aliquid stabile ac permanens, sive aliquis constans agendi modus, observatur in rerum natura, quod aliquam necessitatem secum fert, et quamvis leges ipsae scientificae procedant ex inductione nec valeant nisi relativam quandam certitudinem afferre, ut nuper concessimus contra determinismum, ac pro tanto sint contingentes, tamen ipsae fundantur in obiectiva aliqua realitate, seu in obiectivis ipsis legibus quae cum minori vel maiori probabilitate aut certitudine per leges scientificas exprimuntur.¹²

Et idem valet de theoria *legum statisticarum*? quae non est nisi modernus ac moderatus modus exprimendi eandem generalem theoriam de contingentismo legum naturalium. Nam, etsi multae leges scientificae sint essentialiter statisticae ac ideo non valeant praebere absolutam certitudinem futuri eventus sed tantum magnam vel maximam eius probabilitatem, tamen non omnes leges naturales sunt mere statisticae. Tales non sunt leges morales; nec multae leges biologicae, ut eae quae regulant reproductionem cellularum, et hoc admittunt plures cultores scientiarum experimentalium, dicentes phaenomena biologica constituere exceptionem legibus statisticis; nec plures leges physicae mundi macroscopici, ut lex de conservatione energiae (si, ut solet admitti, vera est), item lex quam vocant «de maximo et minimo» iuxta quam aliquod phaenomenon debet necessario evenire intra aliquod minimum tempus, infra quod nempe impossibile est quod eveniat, et tandem lex (Heisenberg) quae assignat aliquod minimum impraecisioni nostrarum mensurarum, ultra quod incipit vera conclusionum certitudo.

Ad id quod dicitur de incertitudine legum scientificarum quibus regitur universum microscopicum, observandum est imprimis quod, plures effectus et reactiones, quae in ipso mundo macroscopico proveniunt ex legibus regentibus mundum microscopicum (quaecumque istae sint in se et obiective), ut certi ac determinati legitime haberi possunt, ut quod v. g., immisso fluxu electricitatis in metallum, calor producat. Ceterum, cum etiam huic similibusque casibus quis posset existentiam legis mere statisticae velle applicare, id generaliter ut certum haberi debet, ipsum constantem agendi modum, qui observatur in pluribus phaenomenis mundi macroscopici (ut gravitatis, lucis, caloris, electricitatis), habere necessariam causam in aliquo constanti agendi modo in ipso mundo microscopico, seu in aliqua obiectiva ac necessaria lege illius mundi, quaecumque illa sit et quamvis nonnisi cum probabilitate adhuc

¹Cf. P. HOENEN, «De valore theoriarum physicarum», *Acta primi congressus thomistici internationalis* (Romae 1925) 61-74.

²Cf. SELVAGGI ET R. PUIGREFAGUT, *loc. cit.* (supra, in n. 204).

«cognoscatur, secus haberetur effectus sine causa et ex indeterminato determinatum procederet, quod est metaphysice impossibile et contra principia sanae rationis.

Ex quibus apparet veram difficultatem et verum problema, a contingentismo legum naturalium suscitatum, non tangere ipsam quaestionem de possibilitate miraculi sed potius aliam quaestionem, mox dirimendam, *de eius discernibilitate*, seu quomodo, supposita relativa saltem contingentia illarum legum, possit, in hoc vel illo particulari casu, discerni aliquem eventum esse revera miraculum seu veram illarum exceptionem, provenientem ex influxu exterioris agentis, nec potius naturalem effectum earumdem legum, inconstituto modo et in inconsuetis circumstantiis influentium.

ASSERTIO 3. Miraculum physicum¹ cum certitudine cognoscibile est, quoad suam veritatem tum historicam (seu ut historicum factum), tum philosophicam (seu ut verum miraculum), tum relativam (seu ut signum revelationis).

218. Nota theologica. *De fide* solemniter definita a Cone. A¹aticano I, can. 4, de fide.

PROBATUR 1. Quoad veritatem historicam.

Quamvis ad rationem miraculi non requiratur ut sit aliquid naturale ac sensibile, ut diximus supra (n. 209), tamen, si de facto ■est aliquid sensibile (aut sensibiliter subinde expressum, ut contingit de prophetia, quae est miraculum intellectuale), est cognoscibile ■cum certitudine in sua historica veritate, seu certo constare potest quod aliquod factum extraordinarium revera accidit. Secus enim actum esset de certa cognitione quorumlibet eventuum humanorum.

Et quidem, quod attinet *testes immediatos*, *haec certitudo potest esse physica*, nec tantum moralis, praecipue cum agitur de miraculis quoad substantiam et quoad subiectum (cf. supra, n. 212), eaque fundatur in veracitate sensuum quibus ea facta subiciuntur •et fovetur etiam per ipsum insolitum rerum characterem, qui hominum admirationem, attentionem et diligentio-rem inquisitionem •excitat.

Ita, factum resurrectionis certo constare potest ex certa consta-

¹ Agimus hic directe de miraculo ut est aliquid physicum et secundum se sensibile, cum hoc subinde nobis inservire debeat ad statuendum eius valorem probativum, tanquam certum criterium revelationis. Ceterum, si agitur de miraculo secundum se non sensibili (ut prophetia) aut etiam supernaturali (ut extraordinaria conversio sive iustificatione), ipsum cognoscibile erit vel ex aliquo signo exteriori ac sensibili, quoad alios homines (ut infra explicabitur quoad prophetiam), vel ex lumine interiori ac supernaturali, quoad ipsum subiectum cui tale miraculum conceditur. Et sub priori quidem ratione, fit criterium publicae revelationis, ac reincident in hanc nostram considerationem.

ratione tum mortis (ut si homo truncato capite, vel elapsis visceribus, vel exploso corpore, obierit; si corpus iam corruptum fuerit, vel si iam simpliciter foetet, nec mera lethargia affectum sit), tum subsequentis vitae (ut si prius mortuus, iam surgit, ambulat, loquitur, cum aliis conversatur, ceteraque opera vitae exercet), excludendo possibilitatem tum erroris (puta de vera morte, nec mera lethargia), tum hallucinationis personarum ad id dispositarum, tum simulationis, tam ipsius hominis qui dicitur defunctus (nam mors, non facile nec diu nec omnibus nec in pluribus circumstantiis, dissimulari potest), quam daemonis, qui posset in cadavere simulare vitam, non tamen ita ut deceptio duret et detegi facile non possit. Et idem proportionaliter dic de certitudine restitutionis visus caeco nato, sanationis claudi, conversionis aquae in vinum, multiplicationis panum,, et aliorum id genus.

Ceterum de quibusdam factis, praecipue pertinentibus ad tertiam categoriam miraculorum, seu quoad modum, saepe nonnisi *moralis certitudo* haberi potest, quae quidem sufficiens est.

Quod autem attinet *ceteros homines*, loco vel tempore a factis remotos, de his nonnisi *moralem certitudinem* ipsi habere possunt, fundata in ipsa historicitate testimonii et auctoritate testium, non secus ac de aliis quibuslibet factis historicis. Quae tamen certitudo, cum agatur de factis omnino extraordinariis, strictiorem probationem exigit, tam ex parte historicitatis testimonii (sive de auctoritate ipsorum fontium testimonii) quam ex parte auctoritatis testium (attento ipsorum numero, conditione, concordantia).

219. Probatur 2, quoad veritatem philosophicam, seu ipsam rationem eventus a Deo producti praeter ordinem agendi totius naturae creatae.¹

Haec quidem est praecipua ac difficilior pars probanda, contra quam dirigitur praecipua obiectio fautorum tum determinismi tum ac praesertim contingentismi; quae ad hanc reducitur. Eatenus posset certo constare de philosophica veritate miraculi sive exceptionis legibus naturalibus, quatenus cognosceremus omnes vires et possibilitates causarum naturalium, ut inde inferri possit aliquid ex eis

¹ Quidam auctores hic distinguunt inter veritatem philosophicam (hoc quod est esse supra ordinem totius naturae creatae) et *veritatem theologicam* (hoc quod est esse opus Dei). Sed frustranea videtur huiusmodi distinctio, cum una et alia veritas perfecte coincidunt, eo quod solus Deus possit facere quod est supra ordinem totius naturae creatae. Ad quid ergo multiplicatur terminologia sine ulla necessitate? Praeterea, unus vel alter auctor, ad maiorem confusionem, veritatem relativam vocat veritatem theologicam.

procedere non posse, ac ideo esse miraculum. Iamvero, non omnes praefatas vires et possibilitates cognoscimus; unde, si aliquid extraordinarium accidit in natura, non necessario deducitur id esse praeter vires legum naturalium, sed tantum praeter vires hucusque notas, quod fortasse fit secundum vires adhuc ignotas. Et confirmatur, tum ex eo quod, quae olim ut miracula reputabantur vel facile reputata fuisset, hodie noscuntur viribus naturalibus, puta suggestioni, hypnotismo vel spiritismo, deberi; tum ex praeternaturali influxu ■creaturae angelicae, quae plura prodigia facere potest, vix a prodigiis ipsius Dei discernibilia.

Nihilominus, ad hoc ut cum certitudine constet de philosophica veritate miraculi, *necesse non est ut sciamus positive* et universaliter quid possit natura creata, secundum omnes eius vires et in quibuslibet circumstantiis, sed *sufficit ut sciamus negative* quid ipsa absolute non possit, saltem hic et nunc et in praesenti casu. Hoc .autem cum certitudine cognosci potest ex consideratione tum ipsius obiecti sive eventus, tum ac praecipue circumstantiarum physicarum vel moralium eiusdem.

220. Ex sola quidem consideratione ipsius obiecti, etsi in multis casibus res difficilius probetur, tamen in quibusdam casibus, quos supra (n. 212) vocavimus *miracula quoad substantiam et quoad subiectum*, vera certitudo haberi potest, appellando simul ad principia metaphysica et ad rationes sensus communis. Sunt enim quaedam facta, quae, prout prostant et ab ipso sensu communi indicantur, implicant aliquam profundam immutationem ipsius entis, in ■sua intima materia ac substantia: ita glorificatio corporis (ut in transfiguratione Christi), compenetratio corporum sive coexistentia duorum corporum in eodem loco (ut cum Christus, clausis ianuis, intravit coenaculum),¹ resurrectio,² conversio aquae in vinum,³ multiplicatio panum,⁴ sanatio caeci nati³. Iamvero nulla creatura sed solus Deus potest huiusmodi profundam entis mutationem facere, ■cum agatur de subiecto universali (quale est ens ut ens, materia, substantia rerum), quod consequenter causam universalem appellat. Ergo certum est huiusmodi eventus esse vera ac proprie dicta miracula.

¹ Cf. 1 p., q. 67, a. 2; *Suppi.*, q. 83, a. 3.

² Cf. *Suppi.*, q. 75, a. 3. *De potentia*, q. 6, a. 7, ad 4 et 14.

³ Cf. *In 2 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3, ad 4; *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, qa 1.

⁴ Cf. 1 p., q. 92, a. 3, ad 1; 3 p., q. 44, a. 4, ad 4.

³ Cf. 1 p., q. 105, a. 8.

DE REVELATIONE

221. *Pauci quidam declares catholici huiusmodi argumenti vim non admittunt.* Unus vel alter impugnat ipsam evidentiam minoris, dicens evidens non esse solum Deum posse mortuum resuscitare seu infundere vitam cada-veri;¹ sed id prorsus inepte, ut patet ex requisita adaequatione inter effectum et causam. Alii cum speciosiori ratione impugnant maiorem, dicentes non constare in aliquo particulari casu utrum de facto agatur de immediata Dei actione in ente vel substantia rei, an de prodigiosa actione creaturae angelicae, puta substituentis aquae vinum, ex alio loco citissime adductum, vel pariter afferentis panes, iam alibi existentes.²

Iamvero, de aliquibus saltem ex praefatis eventibus, nominatim *compensatione corporum, resurrectione et sanatione caeci nati*, immediata Dei actio in essentia corporis manifesta videtur ipsi sensui communi. Nam in resurrectione corporis agitur de eodem homine antea mortuo, nunc vivente; in ingressu Christi in coenaculum agitur de eodem corpore prius extra, subinde intra muros existente, quin muri conciderint vel ablati fuerint; in sanatione caeci nati agitur de facultate ipsa visiva quae non erat, nunc vero est, veluti educta e potentia materiae. Haec autem velle reducere ad actionem creaturae angelicae, idem esset ac dicere certum non esse Lazarum revera surrexisse, cum angelus potuerit eius cadaver auferre et abscondere, formam sive apparentiam Lazari in aère producere et in ea per longum tempus apparentiam operationum vitae inducere; item, certum non esse corpus Christi ianuis clausis coenaculum intrasse, cum angelus potuerit muros remove-re ac iterum restituere, vel solam corporis Christi apparentiam coram apostolis producere; item, certum non esse caecum natum facultatem visivam acquisisse, cum angelus potuerit in eo illusionem visionis constanter producere, ita ut omnia illi iugiter apparerent ac si visum haberet; quae omnia non solum in infinitum prodigia multiplicarent, sed etiam absona sunt ipsi sensui communi, cum deceptio et illusio nequeat characterem stabilitatis habere.³

Ceterum, aliquid simile etiam de aliis miraculis, etsi cum minori evidentia, dici potest, ut de glorificatione corporis, de conversione aquae in vinum, de multiplicatione panum, de sedatione tempestatis ad verbum Christi, de pluribus instantaneis sanationibus a Christo operatis. Si enim haec omnia ideo certa non essent, quia possent uno vel alio modo explicari per interventum creaturae angelicae, actum esset de ipsa certitudine quam habemus de quotidianis evidentibus eventibus nostrae vitae, nec possem esse certus me videre, ambulare, manducare, et alios homines similiter haec agere, cum

¹ Ita Pernoc, «A propos du miracle», *Revue du clergé français* XLVIII (1906) 546: «Il n'est... pas évident qu'une résurrection nécessite une intervention immédiate du Créateur».

² Ita Van Hove, *op. cit.*, (supra, in n. 196) 300: «A ne considérer les faits miraculeux que selon leur apparence externe, on pourrait en attribuer la plupart à une action de substances spirituelles... Les transformations substantielles elles-mêmes ne résistent pas à une explication de ce genre».

³ Ad rem S. Thomas, *In 2 Sent.*, dist. 7, q. 3. a. 1, ad 2: «Signa facta per bonos virtute divina fiunt in illis etiam ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit. sicut, *suscitare mortuos et huiusmodi*; quae demones secundum veritatem facere non possunt, sed *in praestigiis tantum, quae diu durare non possunt*» (cf. 1 p., q. 114z a. 4 ad 2).

fortasse, me inscio, omnia apparenter fiant ab angelica creatura. Quae omnia ipsi sensui communi et sanae menti adversantur.¹

222. *Ex consideratione circumstantiarum tum physicarum tum moralium*, certitudo de existentia miraculi augetur quoad praecedentia facta et obtinetur quoad alia, praecipue quoad ea quae supra vocavimus *miracula quoad modum* et in quibus determinandis sola obiecti consideratio non sufficit, cum possint secundum se produci ab agente naturali, tam diabolico quam mundano.

Circumstantiae physicae reduci possunt modo generali ad «efficaciam virtutis operantis», ut ait S. Thomas,² seu ad illos characteres qui ostendunt factum evenire longe efficaciori modo ac evenit per vires naturales. Et quod attinet ipsas corporales sanationes, quae sunt frequentiora miracula, praecipue in causis beatificationis et canonizationis examinata, *Benedictus XIV* huiusmodi characteres sic cumulative exhibet: «Ut sanatio inter miracula recenseatur, opus est, 1.^o ut morbus sit gravis et curatu vel impossibilis vel difficilis, 2.^o non sit in ultima parte status, ita ut paulo post declinare debeat, 3.^o non fuerint adhibita medicamenta, vel adhibita non profuerint, 4.^o ut sanatio sit subita, 5.^o ut sit perfecta, 6.^o quin ulla notabilis evacuatio aut crisis praecedat, 7.^o nec morbus sublatus redeat».^{3*}

Circumstantiae vero morales (quae generaliter a moralistis cum S. Thoma, 1-2, q. 7, a. 3, desumi solent iuxta septem nota capita: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando), hic reduci possunt cum eodem S. Doctore ad tres, deductas ex obiecto, fine et modo agendi: «Signa facta per bonos [quae nempe sola esse possunt miracula, sive implicantia divinum interventum] possunt distingui

¹ Ad rem Tonquedec, *op. cit.*, (supra, in n. 196) 230: «Des cas se présenteront où la nue possibilité de l'inconnu naturel n'existera même pas. On aura beau insister sur les virtualités secrètes de la nature physique ou psychologique, et sur notre ignorance à leur égard: il y a de ce côté des bornes qu'une intelligence saine refusera obstinément de franchir. Nous ne connaissons pas les limites positives des forces naturelles, mais nous en connaissons certaines limites négatives. Nous ne savons pas bien jusqu'où elles vont, nous croyons pouvoir affirmer qu'elles ne vont point ici et là. En combinant de l'oxygène et de l'hydrogène on n'obtiendra *jamais* du chlore; en semant du blé, on n'obtiendra *jamais* des roses; de même une parole humaine ne suffira jamais par elle-même à calmer les tempêtes ou à réusciter les morts. Contre cela, il n'y a pas de possibilité, même négative, qui tienne, pas de 'peut-être', si en l'air qu'on le suppose, qui puisse subsister. Si quelqu'un en semant du blé, croit que peut-être des rosiers vont sortir de ses graines... c'est un anormal».

² *In 2 Sent.*, dist. 7, q. 3, a., ad. 2.

³ *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. 4, p. 1, c. 8. Cf. VAN Hove, *op. cit.*, (supra, in n. 196) 316-358, qui agit de proprio officio et competentia tum eruditorum in scientia (peculiariter medica) tum auctoritatis ecclesiasticae in miraculorum constatazione; idem abbreviat Michel, *art. cit.*, (supra, in n. 196) 1843-1846.

ab illis quae per malos fiunt... ex *utilitate* signorum, quia signa per bonos facta, sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum, et huiusmodi; signa autem per malos facta, sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et huiusmodi... [Alia] differentia est quantum ad *finem*, quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et honestatis. Et quantum ad *modum* differunt, quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et huiusmodi turpia faciunt. Et sic signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quae virtute daemonum fiunt»?

Ex his principiis diiudicari debent, et a veris miraculis distinguui, prodigia alique extraordinarii effectus, qui obtinentur per *magiam*, tam diabolicam quam naturalem, necnon per alias vires naturales, quae ad *spiritismum* et *hypnotismum* reduci possunt. De quibus non est nobis agendum?

223. Probatur 3, quoad veritatem relativam, seu connexionem miraculi cum probatione facti revelationis, ex qua ipsum accipit rationem signi sive criterii revelationis.

Huiusmodi connexio sive relatio, cum agitur de revelatione mediata, dupliciter adesse potest? *Uno modo, explicite*, si nempe quis explicite declarat connexionem miraculi cum probatione facti

¹ Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) II, 80-83; Van Hove, *op. cit.*, (supra, in n. 196) 304-315. Quidam auctores, ut idem Van Hove, *ibid.* 363-371, et Dhanis, *art. cil.* (supra, in n. 196) 74-86, videntur afferre novas methodos vel vias ad probandam discemibilitatem miraculi; sed quid vere novum aut solidum confidant, non apparet.

² Cf. infra, n. 327-329; Garrigou-Lagrange, *ibid.* 86-95; Dieckmann, *De revelatione Christiana*, n. 825-833; Van Hove, *ibid.* 296-304; articulos «Hypnotisme, Magie, Spiritisme», in *Dictionnaire de théologie catholique*. Praeterea ampliora opera:

Bloch, R., *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Etrurie et Rome)*, Paris 1963.

Bonriot, J. de, *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris 1888; éd. 5, 1895.

Feldmann, J., *Okkulte Philosophie*, Paderborn 1927.

Gatterer, A., *Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie*, Innsbruck 1927.

Heredia, C. M. de, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, Barcelona 1946

Lhermitte, F., *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952.

Palmes, F., *Metapsíquica y espiritismo*, Madrid 1932; ed. 2, Barcelona 1950.

Poulpique, A. de, *Le miracle et ses suppléances*, Paris 1913.

Saintyves, P., *La simulation du merveilleux*, Paris, 1912.

Spesz, *Okkultismus und Wunder*, Hildesheim 1929.

Tonquedec, J. de, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris 1955.

³ Quoad revelationem autem immediatam, confer dicta superius, n. 165, 179, 218.

revelationis, seu illud fieri in probationem divinae originis veritatis quam annuntiat; idque dupliciter, vel nempe annuntiando miraculum futurum vel provocando ad miraculum iam antea a se patratum.

Alio modo implicite, si nempe, annuntiando suam doctrinam sive exercendo munus praedicationis, quis de facto miracula patrat, vel quomodolibet tunc miracula contingunt ac comitantur, ex quibus beneficium capiant credentes aut punitionem non credentes, vel ad credendum alii disponantur. In utroque autem casu adest inter miraculum et factum revelationis vera connexio sive relatio signi conventionalis, fundata tum in ipsa explicita vel implicita hominis declaratione tum in ipsa divina acceptatione huiusmodi connexionis ab homine factae, quae acceptatio manifestatur per ipsam productionem miraculi sive divini interventus. Nec valet dicere quod Deus posset tunc concomitanter operari miraculum ad alium finem, quam in signum praedicatae veritatis, puta ad sublevandam hominum miseriam. Nam, eo ipso quod ab homine annuntiatur miraculum futurum in confirmationem suae doctrinae, interventus divinus esset reapse coram aliis hominibus signum confirmativum illius et ipsi in inevitabilem deceptionem inducerentur, nisi aliud ex certis indiciis contrarium inferre possent.

Sicut autem praefata connexio adest, ita cum certitudine cognosci potest. Si enim est explicita, cognoscitur ab immediatis testibus certitudine physica, ab aliis vero mediate per illos certitudine morali, sicut quodlibet factum historicum. Si vero est implicita, cognoscitur cum certitudine morali ex variis circumstantiis, puta obiecti quod annuntiatur, finis operantis et modi operandi.

ASSERTIO 4. Miraculum physicum,¹ semel certitudinaliter cognitum secundum triplicem suam veritatem historicam, philosophicam et relativam, habet plenum valorem probativum, seu est sufficiens ac certum critérium revelationis, imo est unicum certum ac immediatum critérium, a quo cetera criteria suum valorem emendant.

224. Nota theologica. Miraculum esse sufficiens ac certum

¹ Quamvis in hac assertione, sicut etiam in praecedentibus, peculiariter consideretur miraculum physicum, utpote facilius et evidentius, tamen omnia valent pariformiter de prophetia seu miraculo intellectuali, quatenus fit signum sensibile. Sub hac enim ratione, et consequenter ut critérium revelationis, prophetia non differt a miraculo physico, nisi accidentaliter et materialiter, ut supra dictum est.

critérium revelationis, est *de fide* definita a Cone. Vaticano I, can. 4 de fide.

PROBATUR.

Ut explicatum est supra (n. 179), ad hoc ut aliquid sit sufficiens ac certum critérium revelationis debet esse certum ac necessarium signum divini interventus ad comprobandum factum revelationis; nam, hoc posito, sequitur necessario factum revelationis esse verum, secus Deus esset testis falsitatis, quod est absurdum. Iamvero, supposita miraculi triplici veritate, historica nempe, philosophica et relativa, seu cognitio certitudinaliter historica existentia alicuius facti, eius supernaturali caractere prout est solius Dei opus et interventus, et eius connexion cum revelatione (seu ipsum patratum esse cum intentione comprobandi factum revelationis), miraculum evadit eiusmodi certum ac necessarium signum. Ergo miraculum est sufficiens ac certum critérium revelationis.

Id quidem per se conveniret omni miraculo, etiam miraculo mere subiectivo, seu inhaerenti ipsi subiecto, et a fortiori miraculo obiectivo mere intrinseco, seu inhaerenti ipsi doctrinae revelatae eiusque fructibus, si tamen istorum triplex supradicta veritas *certitudinaliter cognosci posset*. Cum tamen nonnisi probabiliter haec veritas, praecipue philosophica (seu existentia interventus divini), in illis factis discerni possit, criteria tam subiectiva quam obiectiva intrinseca, non sunt secundum se ac singillatim sufficientia ac certa criteria revelationis, nisi sumantur cumulative, sive ad modum unius criterii, quod, ex convergentia probabilitatum singulorum criteriorum, excrescit in moralem certitudinem, ut ostensum est supra (n. 187-193, 195 sq.). Unde, tanquam certa et immediata criteria, sola manent criteria obiectiva extrinseca, de quibus, ob suam ipsam extrinsecam ac sensibilem rationem, potest certitudinaliter ac facilius iudicari, et praecipue miracula physica, quae utpote directe et in se sensibilia (secus ac intellectualia miracula prophetiarum), certae nostrae cognitioni facilius ac vividius obiciuntur.

Ex quibus intelligitur, *miraculum, generaliter spectatum, esse unicum critérium revelationis*, et varia facta extraordinaria eatenus indolem criterii assumere, quatenus in se verificant miraculi rationem eamque nobis certitudinaliter ostendunt. Quo pacto distinguuntur criteria certa, qualia sunt criteria obiectiva extrinseca, et criteria mere probabilia, qualia sunt criteria subiectiva et obiectiva

intrinseca, saltem singillatim sumpta, quae a prioribus illis, tanquam a principali analogato, imperfectam suam criterii rationem emendant: proprie enim ac simpliciter criterium dicitur id ex quo revelatio fit certe ac evidenter credibilis, ut dictum est supra (n. 177). Idque luculenter confirmatur ex ipsa *Scriptura et Patribus*, qui praevalenter, sin minus semper, ad criteria obiectiva extrinseca, miracula nempe ac prophetias, provocant, ut probent veritatem revelationis (cf. supra, n. 190, 196).

225. Contra supradictam rationem, in qua est tota vis argumenti de apologetico valore miraculi, scilicet quod *Deus esset testis falsitatis*, si verum miraculum fieret in confirmationem revelationis quae vera non esset, *frustrate obiceretur* quod Deus posset permittere abusum doni miraculorum, sicut permittit abusum aliarum gratiarum gratis datarum, puta sacerdotalis characteris; item, quod posset patrare aliqua vera miracula etiam in falsis religionibus (ut concedit S. Thomas, 2-2, q. 178, a. 2, ad 3; *De potentia*, q. 6, a. 5, Obi. 5 et ad 5);¹ item, quod apostata a fide possit provocare ad miracula antea a se patrata cum apostolus esset.

Nam haec omnia eatenus contingere possunt, quatenus ex illis nulla confirmatio eveniat ipsi falsae doctrinae vel religioni, secus Deus esset testis falsitatis. Ideo enim Deus permittit sacerdotem abuti suo caractere (et alia similia potest permittere), quia id non redundat in ipsum Deum nec ceteroquin frustraneum reddit finem characteris; si vero permetteret miraculum fieri in confirmationem falsitatis, id redundaret in Deum tanquam testem falsitatis, quia a solo Deo miraculum fieri potest. Miracula falsarum religionum sunt falsa miracula, ut patet ex obiecto et circumstantiis; quod si non repugnet Deum patrare miraculum circa membra falsarum religionum, id esset ex fine aliquo bono, puta remunerandae virtutis, et ita ut ipsi falsae religioni nulla confirmatio inde eveniat, spectatis circumstantiis. Pariter, si apostata conetur abuti miraculo, provocando ad verum miraculum antea a se patratum, fallacia argumenti detegi posset ex circumstantiis, puta ex ipsa eius apostasia vel moribus, necnon ex ipso discrimine inter conditionem in qua patratum fuit miraculum et conditionem in qua imponitur miraculo ratio signi novae doctrinae (cf. Deut. 13. 1-5); ceterum, ipsa divina providentia curare poterit ne huiusmodi fallacia praevaleat.

¹ Ibi S. Doctor refert historiam, narratam ab ipso Augustino (*De civ. Dei* 10. 26), iuxta quam «quaedam virgo vestalis in signum pudicitiae conservatae, aquam in vase peret Dorsch, bibliographia de prophetia, generaliter spectata et sub aspectu theologico, est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos angelos bonos eiusmodi miraculum per retentionem aquae fecisset, quia si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt».

Quoad recentem ac notum casum ascetae hindouistae Sundar Singh, qui videbatur patrare miracula, confer L. De Grandmaison, «Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique», *Recherches de science religieuse* XII (1922) 1-29; O. Pfister, *Die Legende Sundar Singhs*, Leipzig 1926.

QUAESTIO VIII. DE DEMONSTRABILITATE CREDIBILITATIS
PER OBJECTIVUM EXTRINSECUM CRITERIUM PROPHE-
TIAE

I. SENSUS QUAESTIONIS.

226, Praeter miracula physica, de quibus actum est in quaestione praecedenti, possunt haberi etiam miracula tum *intellectualia* (sapientia mirabilis, quoad obiectum vel modum; telepathia, seu rerum absentium cognitio; scrutatio cordis, sive certa cognitio secretorum cordis; prophetia, sive cognitio futuri), tum *moralia* (in voluntate hominis patrata, seu series actuum moralium, gradu perfectionis excedentes quidquid expectari potest ex viribus naturalibus humanae voluntatis, ut eximii fructus virtutis et sanctitatis, heroica constantia in martyrio).

Porro, quamvis omnes istiusmodi facta possint esse vera, imo altiora, miracula, seu per solum praeternaturalem interventum divinum operabilia, tamen inter ea, *una eminet prophetia*, sub ratione criterii revelationis, ad quod requiritur non solum ut sit miraculum sed etiam ut sit cognoscibile tanquam miraculum. Prophetia enim, ratione tum sensibilis locutionis qua praedicitur futurum, tum sensibilis facti quod subinde evenit, assumit sensibilem et externum characterem, immediate ac facile cognoscibilem, ac pro tanto pro-

*2-2, q. 171-175; *De veritate*, q. 12-13; quoad divinationes necnon cognitionem angelorum de futuris, cf. 1 p., q. 57, a. 3; *C. Gent.*, 3. 154; *De veritate*, q. 8, a. 12; *De malo*, q. 16, a. 7.

Praetermissis generalibus operibus de apologetica, ut Van Laak, Garrigou-Lagrange et Dorsch, bibliographia de prophetia, generaliter spectata et sub aspectu theologico, est valde exigua, comparative ad bibliographiam de miraculo, in qua nonnumquam etiam prophetia tangitur. Utiliter conferuntur:

Bacht, H., «Wahres und falsches Prophetentum», *Biblica* XXXII (1951) 237-262.

Büchel, W., «Natürliches Vorauswissen zukünftiger Ereignisse», *Scholastik* XXX (1955) 233-240.

Condamin, A., «Prophétisme Israelite», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1924) IV 386-425.

Decker, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis Thomas von Aquin*, Breslau 1940.

Enciso, J., «El concepto de profeta en el Antiguo Testamento», *Revista española de teología* I (1940) 139-210.—«El modo de la inspiration profética, según el testimonio de los profetas», *Estudios bíblicos* IX (1950) 5-38.

Fascher, E., Προφήται. *Eine sprach-und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1926.

Mangenot, E., «Prophétie» et «Prophétisme», *Dictionnaire de la Bible* V (Paris 1912) 728-747.

Michel, A., «Prophétie», *Dictionnaire de théologie catholique* XIII-1 (Paris 1936) 708-737.

Munoz Iglesias, S., «Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo», *Estudios bíblicos* VI (1947) 307-337.

xime accedit ad miraculum physicum, et cum eo constituit geminatum obiectivum ac certum critérium revelationis. Cetera vero ex praefatis factis, difficilius discernuntur, tanquam miracula, seu ut excedentia omnes vires naturae, ac pro tanto, secundum se et praecipue si singillatim sumantur, nonnisi aliquam probabilitatem afferre possunt nec sufficientia criteria dici queunt, quemadmodum dictum est supra (n. 188 sq., 196) de ipsis criteriis tam subiectivis quam obiectivis intrinsecis, quibus, sub hoc saltem respectu, haec accenseri possunt et a quibus vix differre videntur.

Sicut in praecedenti quaestione, *quatuor hic cumulation considerantur* et per tot assertiones infra resolvuntur, scilicet *prophetiae notio, possibilitas, cognoscibilitas et probativus valor* prout est critérium revelationis.

II. ERRORES.

227. Supradicti rationalistae, tam positivi quam agnostici (n. 198-204), reicientes miracula in genere, abiciunt consequenter hoc particulare miraculum quod est prophetia, sive quoad eius possibilitatem, sive ac consequenter quoad eius catholicam notionem, quam ad suum appretiandi modum accommodant et adulterant. Ceterum, huiusmodi negatio *ex triplici errore immediate* procedit.

Primus error est *fatalismus*, quo negatur ipsa libertas et contingentia rerum, ac ita subtrahitur ipsum obiectum prophetiae. Ad hunc errorem necessario descendit pantheismus, ac de facto Spinoza non solum miraculum (cf. supra, n. 200) sed etiam prophetiam peculiariter impugnavit, dicens eam explicari per quandam naturalem «virtutem singularem et supra communem» sive «potentiam vividius imaginandi», quo pollebant aliqui homines insigniores.¹

Secundus ac prorsus oppositus error est theologicus quidam *contingentismus*, quo denegatur Deo determinata praescientia futurorum liberorum, eo motivo quod nequeat consistere cum vera contingentia sive libertate actuum humanorum, ac necessario ducat ad fatalismum. Ita antiqui epicurei ac stoici, inter quos praecipue Marcus Tullius Cicero (De *divinatione*, l. 2, n. 54-56),² praeterea, im-

¹ *Tractatus theologico-politici*, c. 1, de prophetia, circa finem, et c. 2.

² Quem fuse impugnans, Augustinus scribit: «Cicero... et Dei praescientiam negat et omnem prophetiam luce clariorem conatur evertere... Hoc autem totum facere videtur, ne fatum esse consentiat et perdat liberam voluntatem. Putat enim concessa scientia futurorum ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit...; atque in has an-

pugnator christianismi Celsus,¹ recentius Sociniani inter priores protestantes, Voltaire inter Deistas, tandem E. Kant,² fundator rationalism! agnostici.

Tertius error est generalis *agnosticismus* plurium tam rationalistarum quam protestandum liberalium, qui non tam ipsam speculativam possibilitatem prophetiae, directe negat, quam eius practicam possibilitatem, vel, si placet, eius cognoscibilitatem, docens nullam de facto extitisse veram prophetiam quae cognosci possit, ac ideo prophetiam valorem realem non habere, sed tantum (ut quidam addunt) valorem ac sensum quendam moralem, utpote expressionem profundae fidei ac moralitatis quorundam excellentiorum hominum qui prophetae vocati sunt. Ita Schleiermacher, P. Wolz, W. Wundty Wegscheider,³ A. Kuenen/ C. H. Cornill, T. K. Cheyne, H. O. Lange, A. Sabatier.

De prophetiae autem (praesertim biblicae) *natura sive notione*, triplex explicatio affertur, scilicet: vel *impostura*, aut aliorum, qui prophetias in textu Scripturae interpolaverunt, aut ipsorum prophetarum, qui sibi usurparunt divinam missionem; vel *illusio* sive hallucinatio prophetarum, qui sibi sincere huiusmodi missionem finxerunt; vel (et haec est recentior ac communior explicatio, quam proposuit Kuenen et ulterius expolivit Sabatier) poëtica ac *religiosa exaltatio*, procedens ex vividiori fide ac producens intimam quandam persuasionem alicuius divinae missionis vel voluntatis.

Originem ipsam hebraici sive biblici prophetismi,⁵ alii dicunt arabicam (Cornill, Cheyne), alii chananeam (Kuenen), alii aegyptiacam (Lange, E. Meyer, T.-H. Breasted, Ch.-F. Kent), communius vero eam referunt ad naturale ac universale phaenomenon cuiusdam providentiae sive normalis cursus historiae, iuxta quem connaturaliter exurgunt quidam excellentiores homines (Confucius, Bouddha, Zoroaster, Plato, alique), qui suas religiosas experientias et aspirationes vivido quodam modo exprimunt sub forma prophetiae sive praedictionis futuri, ita ut agatur potius de obiecto spei quam de cognitione rei (ita Kuenen, Sabatier alique plures).

gustias coartat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse... Ipse itaque... ex his duobus elegit liberum voluntatis arbitrium; quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos [seu negatores Dei]» (De civ. Dei 5. 9, CCL 47. 136 sq.).

¹Apud Origenem, *Contra Celsum*, L 2, n. 20, MG 835-839.

²*Anthropologie*, § 39.

³Qui resumit praefatum ciceronianum argumentum, dicens prophetiam repugnare sanctitati et bonitati Dei, favere fatalismo et suppressere humanam libertatem: *Institutiones theologiae christianae*, tom. 1, c. 2, § 50 (Halle 1826) 189.

⁴Cuius sententiam exponit P. de Broglie, «Les prophéties et les prophètes d'après les travaux du Dr. Kuenen», *Compte rendu du IIIe congrès scientifique international des catholiques*, IIe section: *Sciences religieuses* (Bruxelles 1895) 139-151.—*Questions bibliques* (Paris 1895) 346-380.

⁵Cf. Condamin, *art. cit.* (supra, in n. 225) 388-395.

III. DOCTRINA MAGISTERII.

228. Haec praecipue continetur in sess. 3, cap. 3, *Cone. Vaticani I* supra cit. (n. 205), quod abbreviatur in iuramento antimodernistico Pii X (cit. in n. 150). In can. 4, de fide, nihil expresse dicitur de prophetia (seu non fit, sicut in cap. 3, distinctio miraculi et prophetiae), quamvis de mente Ecclesiae prophetia sit aliquod miraculum, sed de solis miraculis explicite definitur.¹

Tamen in can. 3, de fide, prophetia videtur comprehendi sub «externis signis» quibus dicitur revelatio «credibilis fieri posse» («Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse...: an. s.»); nam ex cap. 3 scimus quid Ecclesia dicat se intelligere per externa signa («externa revelationis argumenta..., imprimis miracula et prophetias»). Unde in hoc canone aliquis videre posset, sin minus aliquid de fide aequivalenter definitum, *saltem proximum fidei*, utpote procedens immediate ex una propositione de fide et altera doctrinae catholicae. Praeterea prop. 7, a Pio IX in *Syllabo* damnata, habet: «Prophetiae et miracula in sacris Litteris exposita et narrata sunt poetarum commenta» (Denz. 2907).

In praefato ipso cap. 3 *Cone. Vatie.*, quatuor proponuntur, scilicet prophetiae notio («facta divina, Dei infinitam scientiam monstrantia»), possibilitas («facta» divina), cognoscibilitas et probativus valor facti revelationis («revelationis signa sunt certissima», seu, ut clarius repetitur in iuramento antimodernistico, «signa certissima divinitus ortae christianae religionis»).

IV. ASSERTIO 1. **Prophetia convenienter definitur: Certa praevio ac praedictio futuri contingentis.**

EXPONITUR.

1. *Definitio prophetiae.**Definitio nominalis.*

229. Prophetia, graece προφητεία, ducitur a προφαίνω, seu manifestato ante tempus aut ante personam (pro persona), vel a πρόφημ., seu lo-

¹ J.-M.-A. Vacant notat: «Comme on proposait de définir dans le quatrième canon la possibilité des prophéties, en même temps que celle des miracles, le rapporteur de la foit fit rejeter cet amendement pour diverses raisons, et en particulier parce que, dans un sens large, les prophéties sont aussi des miracles. Néanmoins le mot miracle paraît devoir être entendu dans ce canon, au même sens que dans le chapitre correspondant. Ce canon ne définit donc rien que par rapport au faits divins et préternaturels qui se produisent dans le monde corporel, bien qu'on puisse, par une déduction théologique, étendre aux prophéties ce qui y est affirmé» (*Constitutions du Concil Vatican* [Paris 1895] II 44).

quor ante tempus aut ante personam (pro persona). Unde significare potest, vel *manifestare aut loqui futurum*, et in hoc sensu accipitur ab Eusebio Caes. (*Demonst. evang.*, l. 5, proem.), Isidoro Hisp. (*Etym.*, l. 7, c. 8), S. Thoma (2-2, q. 171, a. 1) aliisque post ipsos, vel *loqui aut manifestare pro alio* seu ut legatus, et in hoc sensu praefertur a modernis.

Ceterum, utrumque sensum religiosus usus conseruit, ob utriusque confluentiam in eandem personam; nam qui annuntiat futura, loquitur pro Deo, quamvis non necessario vicissim. Inde duplex *biblicus sensus* illi voci accessit, scilicet pro annuntiante futura, et sic Isaias, Ieremias aliique vocantur prophetae, et pro loquente et agente pro alio, et sic Aaron vocatur propheta pro Moyse (Exod. 4. 14-16) et Elias atque Eliseus vocantur Dei prophetae, etsi non nisi pauca de futuro praedixerint (3 Reg. 18. 22; 4 Reg. 3. 11). Ipsae hebraicae voces A. T. utrumque sensum ferunt: nâbi, seu interpres vel praeco, rô'héh atque hozél, seu videns. In N. T. pariter προφητεία (necnon cognata vox προφήτης, propheta) utrumque sensum retinet et generaliter significat etiam commune utriusque elementum, quod est loqui vel agere sub impulsu divino: Mat. 13. 14; Rom. 12, 6; 1 Cor. 12. 10; 13. 2, 8; 14. 6; 22. 7, 10, 18, 19. *In litteratura vero patristica*, et subinde apud theologos et in Ecclesiae documentis, praevaluit et classica evasit prima acceptio, ita ut prophetia nominaliter intelligatur *aliqua futuri praedictio*.

Definitio realis.

In scientifica definitione prophetiae, secundum proprium ac essentialem conceptum et prout inservit ut critérium revelationis, concordant theologi, secus ac in miraculo definiendo (supra, n. 206-211); nam in variis descriptionibus, quae tradi solent, essentialis nota praedictionis futuri designatur. Ceterum, cum prophetia possit accipi etiam in generaliori sensu cuiuslibet supernaturalis cognitionis aut locutionis, nec tantum de futuro, sequentia notanda sunt, ad tramitem logicae expositionis S. Thomae (2-2, q. 171, a. 1-3).

230. Prophetia *duplicem conceptum importat*. Primus scilicet est *cognitio rei occultae* (quae nempe sit procul sive remota ab humana cognitione); et hoc est essentielle ac principale elementum, in quo solo invenitur ratio miraculi, seu supernaturalis divini interventus. Secundus conceptus est *exterior manifestatio* illius cognitionis, sive locutio ad alios; et hoc est secundarium elementum, desumptum ex extrinseco fine utilitatis aliorum nec continet quidquam miraculosum, nisi forte ab extrinseco, quatenus Deus solet ulterius exterioribus miraculis confirmare id quod propheta dicit.

In priori autem conceptu, seu in cognitione rei occultae, duo considerantur, scilicet *subiectivum lumen cognitionis*, et hoc est lumen supernaturale transiens proportionatur rei cognoscendae, a quo prophetia speciem accipit,¹² et *obiectivum elementum*, seu ipsum obiectum ad cognoscendum propositum, sive res occulta et ab humana cognitione remota, a quo prophetia non speciem accipit sed gradus integrativos, ita ut, quo magis res est occulta seu ab humana cognitione remota, eo plenius ac strictius eius cognitio dicitur prophetia.

Triplex autem est gradus, quo res est occulta seu ab humana cognitione remota, ac ideo triplex gradus unius specificae prophetiae. Primo nempe, aliqua res est occulta non omnibus hominibus, sed uni homini; sive secundum sensum (ita ea que sunt remota secundum locum), sive secundum intellectum (ita cogitationes cordis), et ita de ea habetur infimus gradus prophetiae (telepathia, seu cognitio rei distantis, et criptognosia, seu cognitio secretorum cordis). Secundo, aliqua res est occulta omnibus hominibus, ut veritates entitative supernaturales (v. g. Trinitas et Incarnatio), et ita de ea habetur altior gradus prophetiae, utpote de re magis remota. Tertio, aliqua res ita est occulta omnibus hominibus ut in seipsa non sit cognoscibilis, cum nondum habeat determinatam veritatem, qualia sunt sola futura contingentia, et ita de ea habetur altissimus gradus prophetiae, utpote de re magis adhuc remota ac veluti distantia a sua ipsius existentia.

231. Ex his intelligitur *triplex acceptio prophetiae*, quae a theologis consideratur. Prima acceptio est generalis, quamvis reapse sola essentialis, ac ita prophetia definitur: *Certa cognitio rei occultae*, atque aequivalet ipsi revelationi (cf. supra, n. 103). Altera acceptio est strictior, quamvis addat elementum mere secundarium, seu manifestativum cognitionis, ac ita prophetia definitur: *Certa cognitio et manifestatio rei occultae*, atque aequivalet revelationi exterius manifestatae. Tertia acceptio est strictissima, quatenus determinat obiectum cognitionis ad rem remotissimam ab humana cognitione, ac ita prophetia definitur: *Certa cognitio et manifestatio futuri contingentis.*¹

In praesenti autem quaestione, in qua assumimus prophetiam ut criterium revelationis, ipsa consideratur secundum tertiam ac strictissimam acceptionem; sic enim implicat tum rationem miraculi

¹² 2-2, q. 171, a. 3, ad 3: «Formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licet sint diversa (obiecta) quae per divinum lumen propheticè manifestantur». Ut patet, lumen hoc subiectivum refunditur in lumen obiectivum, quatenus fundat ipsam cognoscibilitatem obiecti, a quo tandem omnis cognitio specificatur.

² Futurum contingens est aliquid actu indeterminatum in suis proximis causis, atque coincidit cum solo futuro libero, cum cetera futura, etsi nondum existentia, sint tamen actu determinata in sua causa proxima a qua necessario in suo tempore procedent. Etsi etiam futurum liberum sit actu determinatum in sua causa prima, seu voluntate divina, tamen est indeterminatum in sua causa proxima, quae est humana voluntas libera et indifferens, et a qua necessitas et contingentia effectus desumitur.

(utpote supernaturalis cognitio rei occultissimae), tum eius cognoscibilitaten, sive ob externam manifestationem rei cognitae sive ob externam constationem realizationis eventus praenuntiati.

2. *Divisio prophetiae.*

232. Prophetia nequaquam dividitur, divisione essentiali, ex parte ipsius luminis et tanquam in partes subiectivas seu genus in species, quia, ut dictum est supra (n. 230), unitas prophetiae sumitur ex lumine supernatural!, quod specificè unum est, quodcumque et quomodocumque obiectum cognoscatur. Dividitur autem multipliciter *ex parte obiecti, tanquam totum in partes potentiales*, prout in uno vel alio modo quo obiectum praesentatur sive attingitur, vis luminis, quod specificat prophetiam, maior est, vel intensius manifestatur, quemadmodum anima hominis dividitur in vegetativam, sensitivam et intellectivam.

Et quidem, *prima divisio*' quae occurrit, est ea quam dedimus supra (n. 230) secundum *occultam rationem obiecti*, scilicet in prophetiam de re occulta uni homini, de re occulta omni homini, et de re occulta secundum se seu de futuro contingenti. *Secunda divisio* sumitur secundum *extensionem obiecti* cogniti, et tunc est vel perfecta, si nempe cognoscitur tum divina origo propositionis obiecti, tum determinatus eius sensus, tum determinatum tempus futuritionis eventus; vel imperfecta, si unum aut alterum istorum non cognoscitur: in quo casu dicitur haberi tantum instinctus propheticus, potiusquam plena prophetia? *Tertia divisio* sumitur ex parte *modi quo praesentatur obiectum*, et quidem vel attenta ipsa praesentatione, et sic prophetia dividitur in intellectualem, imaginariam vel sensibilem (sive exteriorem)? vel attento statu subiecti, et sic dividitur in eam quae fit in vigilia, in extasi vel somno.⁴

ASSERTIO 2. Prophetia, seu certa praevisio ac praedictio futuri contingentis, possibilis est.

233. Nota theologica. Id est saltem doctrina catholica ex Cone. Vaticano I, cap. 3. Praeterea videtur esse *de fide* definita a magisterio ordinario. Considerato autem can. 3, ut dictum est supra

¹ Cf. etiam divisiones allatas superius (n. 102 sq.) de revelatione, quae essentialiter convenit cum prophetia.

² Cf. 2-2, q. 171, a. 5; q. 173, a. 4; item cf. supra, n. 103.

³ Cf. 2-2, q. 173, a. 2; a. 3; q. 174, a. 2, c. et ad 3; a. 3.

⁴ Cf. 2-2, q. 174, a. 1-3; q. 175, a. 2, ad 1; a. 3, ad 1.

(π. 228), alicui videri potest id esse vel aequivalenter in eo definitum, vel proximum fidei.

PROBATUR.

Eatenus huiusmodi prophetia impossibilis esset, quatenus vel Deus non cognosceret determinate futurum contingens vel hanc determinatam cognitionem non posset homini communicare seu revelare. Iamvero, Deum cognoscere determinate futura contingentia sequitur ex divina perfectione, seu universali influxu in res et universali ac infallibili scientia, sine qua Deus non esset, ut ostenditur in tractatu *De Deo Uno*;¹ huiusmodi autem suam cognitionem Deum posse homini communicare sequitur ex ipsa possibilitate revelationis, superius ostensa (n. 122-129).

ASSERTIO 3. *Prophetia qua talis, non minus quam miraculum physicum, cum certitudine cognoscibilis est, quoad suam veritatem tum historicam, tum philosophicam, tum relativam.*

234. *Nota theologica.* Idem valet quod dictum est de possibilitate.

PROBATUR.

Quod attinet *veritatem historicam*, in prophetia praeter praedictionem futuri eventus oportet attendere etiam ipsam realizationem eventus, seu eius conformitatem cum praedictione. Iamvero, utrumque mediis naturalibus cognosci potest sicut quilibet humanus eventus vel testimonium, non secus ac dictum est supra quoad miraculum (n. 218).

Quod attinet *veritatem philosophicam*, sive indolem miraculosam huiusmodi cognitionis quae subest praedictioni atque constituit ipsam essentiam prophetiae, ipsa ex duobus resultat. Primo nempe ex eo quod solus Deus potest cognoscere futurum, ac ideo per solam miraculosam communicationem divinam homo potest illud cognoscere; hoc autem facile conceditur nec subest magnae difficultati, semel concessa in Deo praescientia futurorum et attenta ratione ob quam ea concedenda est, scilicet supradicta divina ac exclusiva perfectione. Secundo, ex eo quod de facto ille homo, qui rem praedicit, revera habuit a Deo talem cognitionem. Hoc autem nequit exterius certo constare,² nisi certo constet, ex obiecto vel circums-

¹ Cf. 1 p., q. 14, a. 5, 8, 13; q. 19, a. 8; q. 22, a. 4, ad 3; q. 83, a. 1, ad 3.

² Interius autem ab ipso propheta per lumen supernaturale haberi potest certitudo de divina origine suae cognitionis, quae, quamvis non sit stricte necessaria ad consti-

tandis, hominem eventum cognovisse vel praedixisse non ex aliqua causa naturali, seu vel ex mera temeritate, vel ex aliqua probabili coniectura, vel ex aliqua vi occulta de genere diabolico, aut spiritico, aut hypnotico.

Iamvero cum maiori vel minori certitudine, iuxta varios casus, influxus huiusmodi naturalium causarum excludi potest. Et primo quidem, ex consideratione ipsius *obiecti*. Nam impossibile est hominem, temerarie vel mere opinative vel ex aliqua virtute occulta, praedicere firmiter, determinate, cum minutis adiunctis et longe ante eventum, aliquid immediate dependens a libera voluntate multorum hominum, non obstantibus adversis circumstantiis (ut conversionem gentium ad fidem) et a fortiori aliquid dependens a sola actione Dei (ut resurrectionem). Si ergo aliquid huiusmodi cognoscitur ac praedicitur, certum signum est id deberi alicui miraculosae revelationi divinae. Secundo, id constare potest cum morali, etsi minori, certitudine, ex circumstantiis prophetiae; ad quod aptari possunt, proportionem servata, ea quae superius diximus (n. 222) de discernibilitate miraculi physici.

235. Ex discrimine autem tum obiecti, tum circumstantiarum, apparet ipsum magnum discrimen inter veras et *falsas prophetias* quae fiunt, vel ex mera *temeritate* aut etiam probabili *coniectura*, cui a casu correspondet eventus, nam a casu, qui est aliquid indeterminatum, nequit provenire aliquid determinatum in quod concurrunt multae causae, eaeque liberae, et variae circumstantiae, et multo minus aliquid quod a solo Deo fieri potest (ut resurrectio); vel ex vi occulta sive *divinatione diabolica*, nam haec iterum nonnisi ad perspicaciorem angelici intellectus coniecturam reduci potest; vel ex occulta mundana vi ac divinatione, qualis obtinetur in *spiritismo et hypnotismo*, nam haec pariter, pro quanto vere occurrit, non excedit rationem coniecturae, ut patet ex discrimine tum obiecti, quod scitur aut praedicitur, tum ipsarum circumstantiarum.¹

Et ad huiusmodi causas reducendae sunt falsae prophetiae quae occurrunt in falsis religionibus,² ut in antiquis oraculis sibyllinis (quorum ceteroquin

tuendam quomodolibet prophetiam, necessaria tamen est ad externam et publicam revelationem, quae innititur testimonio ipsius prophetae. Ad rem *S. Thomas*: «De his... quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sunt divinitus sibi revelata... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis prophetarum innititur, certa non esset» (2-2 a 171, a. 5).

¹ De qua re confer eadem opera relata superius (n. 222), ubi de falsis miraculis quae iisdem occultis causis debentur.

² Cf. H. Leclercq, «Oracle», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* XII-2 (Paris 1936) 2209-224^g

pars scatebat obscuritate et ambiguitate,¹ pars vero fuit subinde interpolata). Ceterum, non repugnat quominus Deus, ob bonos fines et salvo periculo confirmationis falsitatis, permittat veras prophetias, sicut vera miracula (cf. supra, n. 225), fieri intra falsam religionem aut aliam circumstantiam, ut certe contigit tum pagano hariolo Balaam, quem Deus compulit ad proferendam ipsam messianicam prophetiam (Num. 22-24; peculiariter 22-35; 23-12, 26; 24, 13; cf. 2 Petr. 2. 15; Apoc. 2, 14), tum ipsi Christi persecutori Caiphae, qui «prophetavit quod Iesus moriturus erat pro gente» (Io. 11. 51), et aliqui Patres et antiqui theologi, ut Augustinus (*De civ. Dei* 10. 27; 18. 23) et S. Thomas (2-2, q. 172, a. 6, ad 1), putant contigisse ipsis supradictis Sibyllis, quarum oracula Augustinus dicit «pertinere ad civitatem Dei»,² ut celebre oraculum Sibyllae Cumanae, cuius fragmentum de «novo saeculorum nascituro ordine» refert vel accommodat poeta Virgilius in sua quarta ecloga.³

236. Quod attinet *veritatem relativam*, seu connexionem prophetiae cum probatione facti revelationis, ex qua accipit rationem signi sive criterii revelationis, haec dupliciter fieri potest: vel quatenus per prophetiam praenuntiatur legatus qui revelationem secum afferet (tunc enim ipsa impletio prophetiae erit divinum signum veritatis revelationis ab eo allatae), vel quatenus ipse legatus in confirmationem suae doctrinae prophetias de futuro emittit, quarum adimpletio erit, generationi tunc existent!, signum veritatis. Huiusmodi autem connexio a legato fieri potest aut explicite aut implicite, et utroque modo cum certitudine cognosci potest, sicut explicatum est supra quoad miraculum (n. 223).

ASSERTIO 4. Prophetia, non minus quam miraculum physicum, habet plenum valorem probativum, seu est sufficiens ac certum criterium revelationis.

237. **Nota theologica.** Idem valet quod dictum est de possibilitate prophetiae (n. 233).

¹ Cf. Ciceronem, *De divinatione* 2. 56; Eusebium Caes., *Praeparatio evangelica*, l. 5, c. 20 sqq.; l. 6, c. 1-5. Libri sibyllini, in quibus oracula collecta inveniebantur, in Capitolii incendio a. 183 a. C. periisse feruntur. Plura tamen fragmenta ab antiquis scriptoribus citantur, quae collegit et edidit J.-H. Friedlieb, *Die sibyllinischen Weissagtingen...*, Leipzig 1852. De Sibyllis et oraculis sibyllinis, confer Leclercq, *ibid.* 2219-2240.

² Inde versus ille, in medio aevo concinnatus: «Dies irae, dies illa—Solvat saeculum in favilla—Teste David cum Sibylla». Quoad alios Patres, confer Leclercq, *ibid.* 2226 sq.

³ Sic canit: «Ultima Cumaei venit iam carminis aetas, —Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.—Iam redit et Virgo; redeunt saturnia regna.—Iam nova progenies coelo demittitur alto...—Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri—Irrita perpetua solvent formidine terras». Virgilius videtur hoc oraculum retulisse ad nativitatem filii amici sui Pollionis, vel filii ipsius imperatoris Augusti, protectoris sui. De huiusmodi virgiliano oraculo disputat K. Prüm, «Die Heilserwartung der vierten Ekloge Virgils im Widerstreit neuerer Ansichten», *Scholastik* VI (1931) 539-568; VII (1932) 239-257.

PROBATUR.

Hic valet omnino eadem ratio, allata superius quoad miraculum (n. 224 sq.), quia scilicet, cum prophetia importet immediatum interventum divinum per quem solum homo potest cognoscere futurum contingens, eo ipso quod affertur ut signum facti revelationis, sequitur quod revelatio revera contigerit, secus Deus esset testis falsitatis. Tamen prophetia huiusmodi valorem non acquirit nisi post adimpletionem, cum ex hac ipsa adimpletionem comprobetur ipsa philosophica veritas prophetiae, seu revera Deum communicasse homini certam scientiam futuri contingentis.

Eaedem autem obiectiones hic possent afferri, quae solutae sunt quoad miraculum.

CAPUT II. DE EXISTENTIA REVELATIONIS

{*Apologetica practica*)

238. In capite praecedenti, quod vocavimus apologeticam theoricam, actum est in abstracto de essentia revelationis tum secundum se tum secundum eius credibilitatem, seu ostensum est quomodo probari possit ac debeat revelationem, si quae contigerit, esse credibilem, vel, quod ad idem redit, quomodo factum revelationis ut evidenter credibile dignosci possit. Iam in prasenti capite considerata venit ipsa existentia revelationis, seu praefata principia applicanda sunt ad ostendendam, modo historico et concreto, ipsam credibilitatem iam factae revelationis. In quo iterum duo exponenda occurrunt: primo ipsa *propositio revelationis*, seu testimonium Christi (quid Christus dixerit sive proposuerit), secundo *illius credibilitas*, seu quibusnam criteriis comprobetur quod Christus dixit esse credibile, ac ideo importare divinum interventum ac continere ipsum factum divinae revelationis.

Porro utrumque hoc obiectum praesupponit, a biblicis doctoribus probatam, historicam veritatem eorum quae narrantur in scriptis fontibus revelationis, seu genuinitatem, integritatem, historicitatem et veracitatem librorum tum A. T. tum ac praecipue N. T. (signanter evangeliorum, in quibus Christi testimonium eiusque argumenta praesertim continentur), abstrahendo ceteroquin ab illorum inspiratione sive divino caractere, qui nequit, saltem contra incredulos, apologetice invocari. Ut iam notavimus circa initium tractatus (n. 93), haec omnia ab apologeta theologo non probanda sed praesupponenda sunt, nisi velimus hunc tractatum convertere in hybridam quandam religiosam pantologiam et encyclopediam; quo defectu, a quibusdam recentioribus merito depreco, scatent aliqua opera et scholastica manualia, fusiori calamo et frustraneo conatu praefatam biblicorum materiam, imo et historicam quaestionem de ipsa Christi existentia,¹ sibi appropriantia.

¹ Ad rem praeterea notat Tromp: «*De existentia historica Christi* specialem thesim proponere non iuvat. De rebus evidentibus disputare est perdere tempus» (*De revelatione Christiana*, ed. 5, p. 194). Ceterum, si vis in his immorari, vide Dieckmann, *De revelatione Christiana*, n. 540-573, et Nicolau, *De revelatione Christiana*, n. 364-382, ubi ea quaestio satis fuse agitur. Praeterea: A. Michel, «Jésus-Christ», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-1 (1923) 1362-1364.—R. Dragnet, «Le juif Josèphe, témoin du Christ?», *Revue d'histoire ecclésiastique* XXVI (1930) 833-879.—F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus* (Bruxelles-Paris 1932) 159-211.—J. G. H. Hoffmann, *Les vies de Jésus*

Quod attinet *modum procedendi*, quidam auctores, praecipue antiquiores, sequuntur methodum, ut aiunt, progressivam, qua nempe successive ostenditur veritas sive credibilitas religionis tum primaevae, tum mosaicae, tum christianae, tum catholicae; alii vero,, generatim recentiores, eligunt methodum regressivam, qua nempe consideratur immediate ipsa religio catholica, sub luce priorum veritatis criteriorum, in quam ipsa elementa religionis christianae, mosaicae et primaevae, confluunt ac verificantur. Praeterea, quoad ordinem ipsorum criteriorum, quidam incipiunt ab efficacioribus criteriis obiectivis extrinsecis, seu miraculis et prophetiis, et subinde adnectunt cetera criteria tum obiectiva intrinseca tum subiectiva; alii vero hunc processum invertunt. Abstrahendo a praefata distinctione methodi progressivae et regressivae, quae potius confusiva nec adaequata videtur, considerabimus ipsam concretam revelationem, quam exhibet Ecclesia catholica,¹ eiusque credibilitatem ostendemus eodem criteriorum ordine quem exhibuimus in ipso praecedenti capite apologeticae theoriae, scilicet prius per criteria subiectiva, deinde per criteria obiectiva intrinseca, ac tandem per efficaciora criteria obiectiva extrinseca, sive miracula et prophetias.

ARTICULUS I. DE IPSO FACTO REVELATIONIS, SEU DE CHRISTI TESTIMONIO

Non agitur, ut patet, de exhibendo integraliter testimonio Christi, id enim esset proponere fere totam revelationem, sed exponuntur ac determinantur quaedam tantum generaliora capita a Christo proposita, in quibus cetera continentur, scilicet eius testimonium de sua messianica dignitate (q. 1), divina dignitate (q. 2), munere magisteriali (q. 3), et de Ecclesiae fundatione (q. 4).

et le Jésus de l'histoire, Paris 1947; M. Goguel, *Jésus* (éd. 2, Paris 1950) 39-80, 132-140; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish tradition*, New York 1950.

¹ Non directe tamen ac signate hic aggredimur apologeticam ipsam quaestionem de veritate Ecclesiae catholicae qua talis, prout est unica Ecclesia a Christo instituta ad exclusionem aliarum, quae, ut ecclesiae Protestandum et Orientalium schismaticorum, chrisdanae se appellant. Haec enim directa quaestio, utut apologetica, non est necessaria in hoc generali tractatu apologeticae et utilius remittitur ad tractatum De *Ecclesia* (ubi de notis Ecclesiae), qui, etsi essentialiter dogmaticus, suam particularem panem apologeticam sibi vindicare potest.

QUAESTIO I. DE CHRISTI TESTIMONIO CIRCA SUAM DIGNITATEM MESSIANICAM

I. SENSUS QUAESTIONIS.

239. Duo sunt tituli praecipui, quos Christus sibi attribuit et in quibus ceteroquin alii includuntur, scilicet Messias et Filius Dei. De priori hic agitur, de altero sermo erit in sequenti quaestione. Quaeritur porro tum de existentia tum de sensu huiusmodi testimonii, quo Christus dixerit se esse Messiam; utrum nempe Christus habuerit revera, et quidem inde ab initio suae praedicationis, conscientiam de sua dignitate messianica et utrum eam intellexerit in proprio sensu annuntiato a prophetis A. T., non vero in alio improprio vel adulterato sensu, tam vulgari quam rabbinico, qui vigeat tempore Christi. Ad quorum intelligentiam, haec nota de illius vocis sensu et usu.

240. *Nomen Messias*, graece Μεσσία, est mera translitteratio vocis aramaicae mesiah, hebraice mâsiah (a verbo mâsâh, ungere) ac significat «Unctus», graece Χριστό. In versione 70 A. T. vertitur per Χριστό: in N. T. bis de Christo occurrit nomen Μεσσία addita tamen explicatione per vocem Χριστό: Io. 1. 41: «Invenimus Messiam (quod est interpretatum Christus)»; 4. 25: «Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus».

Quod attinet *usum vocis*, in A. T. ungebantur et uncti vocabantur tum sacerdotes (Exod. 29. 7; Lev. 4. 5, 16; 6. 22; 10. 7; 2 Mach. 1. 10), tum prophetae (3 Reg. 19. 16), tum reges (1 Reg. 9. 16; 10. 1; 24. 7; 2 Reg. 1. 14, 21; Psal. 17. 51; 19. 7; Is. 45. 1). Peculiariter tamen ac veluti per antonomasiam vocatur Christus, graece ὁ Χριστό (addito articulo graecae voci), determinata illa persona, sacerdos simul ac propheta et rex, quae fuit per saecula prophetica expectatio iudaeorum, eo titulo deducto ex 1 Reg. 2. 10: «Sublimabit cornu Christi sui», Psal. 2. 2: «Adversus Christum eius», Dan. 9. 25: «Usque ad Christum ducem» (cf. Is. 61. 1). In N. T. Iesus ipse bis designatur aramaica voce Messias (Io. 1. 41; 4. 25), addita quidem explicativa voce graeca Χριστό, quae frequentissime occurrit tanquam eius proprium nomen, sive sola, Christus (frequenter), sive in plenioribus formulis: Christus Domini (Luc. 2. 26; 9. 20), Christus Dominus (Luc. 2. 11), Iesus Christus (Mat. 1. 1; Act. 5. 42; 9. 34; Rom. 1. 1, 4, 6, 8), «Iesus, qui vocatur Christus» (Mat. 1. 16).

241. Purus autem ac proprius *ipsorum prophetarum messianicus conceptus* apparet tum ex ipso nomine Messiae, sive uncti a Deo in sacerdotem, prophetam et regem, sive ex aliis nominibus, quae ipsi tribuuntur, scilicet «Emmanuel» (Is. 7. 14: «Et vocabitur nomen eius Emmanuel»; cf. 8. 8, 10, et Mat. 1. 23: «'Et vocabunt nomen eius Emmanuel', quod est interpretatum nobiscum Deus»), «Admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis» (Is. 9. 6), «Servus Dei» (Is. 42. 1), «Filius David» (1er. 23.

5: «Suscitabo David germen iustum, et regnabit rex et sapiens erit, et faciet iudicium et iustitiam in terra»; in 30. 9, vocatur simpliciter «David»), «Filius hominis» (Dan. 7. 13 sq.: «Ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis veniebat...; potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur»). Idipsum pariter apparet ex variis proprietatibus quibus in iisdem aliisque locis regnum messianicum describitur, scilicet ut spirituale, universale et aeternum, ut ostendetur infra (n. 359 sqq.), agendo de adimplentione illarum prophetiarum in Novo Testamento.

Quamquam autem huiusmodi messianicus conceptus numquam exciderit a sana iudaica traditione, praecipue apud homines simplicioris ac religiosioris conscientiae, ut apparet in ipsa historia evangelica ex episodiis S. Ioseph (Mat. 1. 20 sq.), sacerdotis Zachariae (Luc. 1. 68 sq.), Simeonis et Annae (Luc. 2. 25 sqq.), praedicationis Ioannis Baptistae (Mat. 3. 11; Io. 1. 29 sqq.), conversionis Samaritanorum (Io. 4. 42), tamen tum apud commune vulgus, tum ac praesertim apud doctores rabbinos, iam ab aliquo tempore ante Christum *ideale messianicum non leviter confusum atque adulteratum fuerat*, ita ut regnum messianicum conciperetur vel ut regnum temporale ac politicum, aut saltem politico-religiosum, ad instar regni davidici, quo redintegraretur gloria et praevalentia populi iudaici, peculiariter habito respectu ad dominationem et oppressionem romanam (hinc adulteratio messianici tituli «Filius David»), vel, amissa iam apud plures spe huiusmodi restorationis, ut regnum quoddam eschatologicum sive apocalypticum, post universale iudicium instaurandum.

Haec apparent tum ex libris apocryphis A. T., ortis circa initium erae christianae (paulo ante vel paulo post Christum: Liber Iubilaeorum, Liber Henoch, Testamentum Patriarcharum, Psalmi Salomonis, Assumptio Moysis, Sadochiticum Documentum, Liber IV Esdrae, Apocalypsis Baruch,¹ in quibus praecipue exprimitur conceptus regni apocalyptici), tum ex posterioribus scriptis ac dictis rabbinids, collectis in Mischna et Talmud,² tum ex ipsa historia evangelica, de populo tribuente Christo titulum messianicum «Filius David»: Mat. 9. 27; 12. 23; 15. 22; 20. 30 sq.; 21. 9; de populo volente Christum in regem constituere: Io. 6. 14-15; 25. 27; de apostolis contendentibus circa primum locum in regno messianico: Mat. 18. 1 sqq.; 20. 17 sqq.; cf. Act. 1. 6; de iisdem dubitantibus circa Christi missionem: Luc. 24. 21; de tentationibus Christi, a diabolo in sensu iudaico concinnatis: Mat. 43. 6, 9.

II. ERRORES.³

242. *Rationalistae, Protestantes liberales et Modernistae* testimonium Christi de sua messianica dignitate non uno modo infir-

¹ Cf. J. Bonsirven, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament* (Paris 1953) 332, ad vocem «Messie (conceptions diverses)».

² Cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1954) 747 sq., ad vocem «Messianisme». — *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ I* (Paris 1935) 341-467.

³ Cf. F. M. Braun, *Où en est le problème de Jésus*, Paris 1932. — Dieckmann, *De revelatione christiana*, η. 628-631. — M. J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (Paris 1918) 196-229.

mare conantur. *Quidam* pauci e schola antiquiori, ut B. Bauer, F. Strauss et G. Volkmar, negarunt ipsam existentiam huiusmodi testimonii, docentes conceptum messianicum nonnisi posteriori tempore *ab ipsis christianis* attributum esse Christo ac ideo biblicos fontes in hac re non esse fide dignos; quibus partialiter accedunt W. Wrede,¹ I. Wellhausen et R. Bultmann,² quatenus dicunt non posse saltem certo discerni num ipse Christus habuerit conscientiam messianicam sive asseruerit se esse Messiam. *Alii* vero plures (praecipue inter recentiores), ut E. Renan, A. Harnack, J. Weiss, H. H. Wendt, A. Jülicher, A. Loisy,³ M. Dibelius, M. Goguel,⁴ concedunt Christum habuisse conscientiam messianicam, *non tamen inde ab initio*, sed circa finem suae vitae publicae, quatenus eam paulatim sibi efformaverit sive finxerit, favente entusiasmo et psychologica evolutione suae conscientiae religiosae, qua, ex generali quodam sensu intimae unionis cum Deo, pedetemptim sibi vere persuasit se esse Messiam a prophetis praenuntiatum, seu a Deo missum ad eius legem et doctrinam caeteris annuntiandam.

Ceterum, ipsum messianicum conceptum, sive obiectum missionis Christi, ipsi pervertunt, docentes Christum intendisse annuntiare vel meram relationem filii ad patrem, quae intercedere debet inter homines et Deum et in qua essentia religionis consistit (Harnack eiusque schola), vel «iudicium Dei» praesens (K. Barth⁵ et schola dialectica), vel regnum mere eschatologicum, post imminentem parousiam et universale iudicium constituendum (Bultmann, Weiss, Dibelius, Goguel, et Loisy cum aliis Modernistis).

III. DOCTRINA MAGISTERII.

243. Magisterium saltem ordinarium tria proponit, et quidem tanquam de fide, scilicet Christum esse Messiam, ipsum huiusmodi dignitatis conscientiam habuisse, eamque in sensu a prophetis praenuntiato intelligendam esse. Ceterum, etiam Magisterium extraordinarium haec occasionaliter proponit. Ita *Decretum «Lamentabili»* a. 1907 praefatam Modernistarum doctrinam his verbis collegit ac damnavit: «Iesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum

¹ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des JAarcusevangeliums*, Gottingen 1901.

² *Theology of the New Testament* (transl. K. Grobel) I (London 1952) 374, ad vocem «Messiah».

³ *L'Evangile et l'Eglise* (éd. 5, Paris 1930) 81-89.

⁴ *Jésus* (éd. 2, Paris 1950) 237-250.

⁵ *Esquisse d'une dogmatique* (trad. M. et F. Ryser, Neuchâtel 1950) 69-78.

finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant, ut id demonstraret.—Evidens est cuique, qui praeconceptis non ducitur opinionibus, lesus aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliiis synopticis contentae authenticitate carere.—Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae» (Denz. 3428, 3433, 3435; cf. 3432, 3459 sq., 3481).

IV. ASSERTIO. Christus explicitum testimonium tulit de sua messianica dignitate, idque inde ab initio vitae publicae et in sensu ab ipsis prophetis intento.

244. Nota theologica. De *fide* definita, saltem a Magisterio ordinario.

PROBATUR.

1. Christus explicite interrogatus an esset Messias, aut ad id implicate provocatus, *explicitely affirmative respondet*, tum in fine tum in toto decursu suae vitae publicae.

Caipha interrogante: «Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei. Dicit illi Iesus: Tu dixisti; veruntamen, dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus caeli» (Mat. 26. 63 sq.). Tum attributum «Filius Dei» (ab Is. 9. 6 de Messia suggestum: «Deus fortis») tum tituli «Christus» et «Filius hominis» (a Dan. 7. 13 sq., supra cit., Messiae tributus) Messiam indigitant.

«*Ioannes* autem cum audisset in vinculis opera Christi, mittens duos de discipulis suis ait illi: Tu es qui venturus es, an alium expectamus? Et respondens Iesus ait illis: Euntes renuntiate Ioanni quae audistis et vidistis: caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur» (Mat. 11. 2-5; cf. Luc. 7. 18-23, Is. 35. 4 sq.). Huiusmodi affirmativa responsio explicita quoque dicenda est, etsi in forma indirecta et aequivalenti.¹

Idem explicitum Christi testimonium referunt eius verba ad *Samaritanam* et *Petrum*. «Dicit ei mulier: Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus; cum ergo venerit, ille nobis adnuntiabit omnia. Dicit ei Iesus: Ego sum, qui loquor tecum» (Io. 4. 25); hic explicita et directa affirmatio habetur, sicut ad *Caipham*. «Interrogabat dis-

¹Cf. J. Dupont, «L'ambassade de Jean-Baptiste (Mt. 11. 2-6; Le. 7. 18-23)», *Nouvelle revue théologique* (1961) 805-821.

cupulos suos dicens: Quem dicunt homines esse Filium hominis. At illi dixerunt: Alii Ioannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Ieremiam aut unum ex prophetis. Dicit illis Iesus: Vos autem quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus Filius Dei vivi. Respondens autem Iesus dixit ei: Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est» (Mat. 16. 13-17); hic triplex messianicus titulus, Christi, Filii Dei et Filii hominis invocatur, sicut in responsione ad Caipham.

Ante ipsam publicam vitam, adhuc *puer in templo*, Christus eandem suae messianitatis ac divinitatis confessionem emiserat, coram terrenis parentibus: «Quid est quod me quaerebatis? nesciebatis quia in his quae Patris mei sunt oportet me esse?» (Luc. 2. 49).

Totum Christi testimonium compendio proponitur in his generalibus verbis ad *Iudaeos*. «Ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me... Scrutamini Scripturas... illae sunt quae testimonium perhibent de me... Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit» (Io. 5. 36, 39, 46).

245. *Quod attinet tempus*, testimonium Christi ad discipulos Ioannis pertinet ad initia vitae publicae; testimonium ad Samaritanam est paulo posterius, ad initium primae periodi ministerii galilaici; testimonium ad Iudaeos pertinet ad ultimam partem eiusdem periodi; testimonium ad Petrum subsequitur tertiam periodum ministerii galilaici, cum Iesus, recedens a Iudaicis regionibus, venisset Caesaream Philippi; testimonium ad Caipham est ultimum, prope mortem.

246. 2. Christus sibi attribuit supradictos (n. 240 sq.) *titulos messianicos*, vel ab aliis sibi attributos non renuit sed acceptat, ita aequivalenter vel implicite confitens se esse Messiam. Titulus *Messiae et Filii Dei* ipse sibi tribuit, ut nuper ostendimus; Andream, fratri Simoni annuntiantem: «Invenimus Messiam», necnon Nathanaelem sibi dicentem: «Tu es Filius Dei» (Io. 1. 41, 49), Christus implicite approbat. Titulum «*Christus*» (ceteroquin aequivalentem Messiae) Iesus sibi appropriat: «Quid vobis videtur de Christo?» (Mat. 22. 42; cf. 23. 10; Io. 17. 3), aliosque ut daemones, Petrum, Caipham, usurpare permittit (Luc. 4. 41; Mat. 16. 16; 23. 63). Titulum *regis* non respuit, sibi datum a Nathanaele, a populo

acclamante, a Pilato interrogante, a latrone in cruce orante (Io. 1, 49; 12. 13; 18. 33, 36; Luc. 23. 43); quem titulum Pilatus, reclamantibus iudaeis, iussit in cruce affigi (Io. 19. 19). Titulum «*Filius David*» pariter suscepit a caecis, a muliere chananaea, a populo admirante et acclamante (Mat. 9. 21; 15. 22; 12. 23; 21. 9). Titulum *prophetae* per antonomasiam, graece ὁ προφήτης (ubi articulus indicat determinatam personam) suscepit a populo (Io. 6. 14; 7. 40) et aequivalenter sibi applicavit, contestans Moysen de se scripsisse (Io. 5. 46), cum scilicet ille vaticinium protulit de propheta venturo (Deut. 18. 15, 18). Titulum «*Filius hominis*» a Daniele Messiae attributo, Christus sibi emphatice reservat, signanter coram discipulis et Caipha (Mat. 16. 13; 26. 64, supra cit.; occurrit in pluribus aliis locis: Mat. 8. 20; 10. 23; 11. 19; 12. 8, 32, 40; Marc. 2. 10,

247. 3. Christus *munera messianica exercet*, aperiens regnum Dei (Mat. 4. 17), auctoritative promulgans legem (Mat. 5-7), annuntians veritatem tanquam unicus magister (Mat. 23. 8-10), reprimens regnum diaboli (Mat. 12. 28; 16. 18), remittens peccata ac solvens vincla captivorum (Mat. 1. 21; 18. 11; Luc. 7. 48).

248. 4. Christus *ab aliis communiter agnoscitur ut Messias*, sive ante suam praedicationem, ut a Maria matre eius (Luc. 1. 32), ab Elisabeth (Luc. 1. 43), a pastoribus (Luc. 2. 11), a magis (Mat. 2. 1 sqq.), sive post mortem suam a discipulis, scribentibus evangelium et praedicantibus: Ioannes, 20. 31, ait se evangelium scripsisse «ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei»; Matthaeus in suo evangelio finem habet ostendendi quomodo in Christo adimpletae sint messianicae prophetiae, ut patet ex constanti eius ac determinata provocatione ad prophetarum vaticinia, inde a primis capitibus de infantia Christi (1. 22; 2. 5 sq., 15, 17 sq., 23); Petrus, praedicans Iudaeis, provocat ad adimplerem «praenuntiationis [de Christo] per os omnium prophetarum» et peculiariter ad vaticinium Moysis de «propheta [quem] suscitabit Dominus» (Act. 3. 18, 22). Quae omnia confirmant existentiam ipsius testimonii Christi de sua messianica dignitate, tanquam illius praeparatio vel sequela; non enim

1Cf. Dieckmann, *De revelatione*, n. 640-653.—Fr. Tillmann, *Der Menschensohn*, Freiburg i. Br. 1907.—F. Roslaniec, *Sensus genuinus et plenus locutionis «Filius hominis»*, Romae 1920.—C. Ni. Henze, «*Quis sit genuinus sensus locutionis ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*,» *Divus Thomas* (Piacenza) XXIV (1947) 69-80.

Christus id primo finxit quod etiam alii iam sciebant, nec apostoli subinde finxerunt Christum id dixisse, quinimmo suam ipsorum persuasionem nonnisi ex ipso explicito testimonio Christi connaturaliter derivare potuerunt.

Ex his sequitur frustranee *obici* aliquos paucos textus, in quibus Christus refugit a sua messianica dignitate ostendenda, ut cum se subtrahit a plebe quae vult eum regem facere (Io. 6. 14 sq.), prohibet leproso ne divulget miraculum sanationis (Marc. 1. 43 sq.: «Vide nemini dixeris; sed vade, ostende te principi sacerdotum»; cf. 5. 43; 7. 36; 8. 26), iubet daemones tacere, qui confitebantur suam dignitatem (Marc. 1. 25, 34; 3. 12; 5. 12), prohibet ipsis discipulis ne eandem dignitatem divulgent (Mat. 16. 20; Marc. 8. 30; Luc. 9. 21) nec miraculum Transfigurationis manifestent (Mat. 17. 9).

Haec enim omnia explicantur ex prudentiali ratione tum vitandi insidias pharisaeorum, eum incusantium inobservantiae legis et commercii diabolici (hinc explicantur casus leprosi et comminatio ad daemones), tum praecavendi commotionem aut incredulitatem plebis, tum abiciendi communem persuasionem de regno messianico temporali (hinc explicantur ceteri adducti casus). Quod vero adversarii, praecipue modernistae, obiciunt de *regno eschatologico*, fundati praesertim in textibus Mat. 25. 31 sq.; 24. 29-31, procedit ex unilaterali consideratione doctrinae Christi; nam, praeter regnum illud eschatologicum ac gloriosum quod erit in fine mundi, Christus clare manifestavit se condere Ecclesiam, regnum praesens, seu iam existens in terris et usque ad finem mundi duraturum (Mat. 12. 28: «Igitur pervenit in vos regnum Dei»; 13. 1-50 de parabolis regni Dei; Luc. 17. 20 sq.: «Ecce enim regnum Dei intra vos est»); de quo ceteroquim sermo erit infra in q. 4.

QUAESTIO II. DE CHRISTI TESTIMONIO CIRCA SUAM DIGNITATEM DIVINAM

I. SENSUS QUAESTIONIS.

249. Ut diximus supra (n. 259), alter praecipuus titulus, quem, praeter messianicam dignitatem, Christus sibi attribuit, est «Filius Dei», adeoque divina dignitas. Quamvis statuere Christi divinitatem pertineat ad tractatum De Deo Trino vel De Verbo Incarnato ac ideo a nonnullis auctoribus haec materia in praesenti omittatur, eo vel magis quod hic stricte sufficiat ostendere Christi messianitatem, tamen huiusmodi titulus ac dignitas est tam intime in Scriptura coniunctus cum ipso titulo Messiae, ut utile videatur eum sub eandem apologeticam considerationem breviter saltem trahere, *remissa ulteriori consideratione ad tractatum De Deo Trino*, eo vel magis quod, statuta etiam Christi divinitate, plenior vim ac sensum accipiunt tum ipsa revelatio, de cuius credibilitate hic

inquirimus quaeque inde ostenditur fieri a Christo tanquam ab immediato auctore, seu ab ipso Deo immediate per seipsum loquente, tum criteria credibilitatis, sive miracula et prophetiae, quae pariter ostenduntur procedere immediate ab ipso Deo, suo ore revelante et sua manu confirmante.

Ut autem intelligatur apologetica atque incompleta ratio huius quaestionis de divinitate Christi, prout hic incidit, nec misceantur ea quae in tractatu De Deo Trino de eadem quaestione aguntur aut frustraneae repetitiones fiant, notandum est hic unice ac directe considerari *testimonia ipsius ac solius Christi* de sua divinitate, non ipsam veritatem divinitatis, prout elucet ex utroque fonte revelationis, seu ex integra Scriptura, continente testimonium tum ipsius Christi tum ipsorum hagiographorum, et ex traditione.

Unde non quaeritur utrum Christus sit Deus, aut Filius Dei, sicut in tractatu De Deo Trino, sed tantum utrum Christus dixerit se esse Deum sive Filium Dei, seu habuerit, et quidem inde ab initio, conscientiam de sua divina filiatione, in sensu nempe proprio ac naturali filiationis ac generationis, nec in mero metaphorico ac morali sensu electionis et adoptionis, quemadmodum in ipsa Scriptura «filii Dei» vocantur angeli (Iob. 1. 6; 2. 1), totus populus israeliticus (Exod. 4. 22; Is. 1. 2; Rom. 9. 4), singuli de illo populo electo (Sap. 2. 13 sqq.; Eccli. 51. 10), Salomon (2 Reg. 2. 14), singuli christiani per gratiam adoptionis (Rom. 8. 14 sq.; 9. 26; 2 Cor. 6. 18; Gal. 3. 26; 4. 5-7; Hebr. 2. 10; 12. 5-10).

II. ERRORES?

250. Sicut in quaestione de dignitate messianica (cf. supra, n. 242), ita in praesenti, *Rationalistae, Protestantes liberales et Modernistae*, duas sequuntur vias ad infirmandam vim textuum Scripturae de testimonio Christi circa divinam suam filiationem. *Ouidam* negant ipsam *existentiam huiusmodi testimonii*, adeoque textus Scripturae, intellectos quidem de propria filiatione, repetunt *ex posteriori interpolatione* ecclesiae primaevae, quae debetur evolutioni dignitatis Christi, in mente Christianorum et in praedicatione apostolorum, ex biblicis titulis «Filius hominis-Messias-Dominus» in christianum titulum «Filius Dei». Ita praecipue W. Bousset,¹ quem inter alios secuti sunt R. Bultmann,² G. Bertram, M. Dibelius, E. Fascher, A. Deissmann. *Alii* vero, retento ipso testimonio sive

¹ Cf. Dieckmann, *De revelatione Christiana*, n. 676-678.—M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques*, éd. 3, Paris 1907. Ad rem faciunt etiam opera Lagrange et Braun, supra relata (n. 242).

² *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Gottingen 1913; ed. 2, 1921. Cf. Dieckmann, *De revelatione*, n. 512, 676 sq., et in *Verbum Domini* IV (1924) 86-90.

³ *Theology of the New Testament* (transi. K. Grobel) I (London 1952) 128-133.

textu evangelico de divina filiatione, hanc interpretantur in solo *sensu metaphorico sive morali*, referentes, ad posteriorem Ecclesiae evolutionem, tum doctrinam de vera divinitate Christi tum ac consequenter propriam interpretationem praefati evangelici testimonii ipsius Christi de sua divina filiatione. Ita D. A. Froevig¹ et A. Schlatter;² a quorum sententia non multum differt mitigata expressio quorundam orthodoxorum protestandum modernorum, nominatim O. Cullmann?

Ceterum, utraque sententia in hoc essentialiter convenit quod dicatur titulus «Filius Dei» in sensu proprio esse fructus posterioris evolutionis conscientiae christianae, non vero aliquid biblicum ac primitivum, nec proinde pertinens ad ipsum historicum testimonium Christi. Et haec est essentialis doctrina quam sibi iam appropriaverant *Modernistae*, signanter A. Loisy, qui videntur indifferenter navigare inter binas illas sententias, quatenus clariores textus de Christi divinitate (puta in evangelio Ioannis, imo totum hoc evangelium una cum epistolis paulinis) expungunt a Scriptura sive historico libro primitivo, ceteros vero, quos expungere nequeunt, in sensu morali interpretantur/

III. DOCTRINA MAGISTERII.

251. Magisterium ordinarium proponit, tanquam de fide, Christum affirmasse divinam suam dignitatem ac filiationem in sensu proprio. Praeterea Magisterium extraordinarium in Decreto «*Lamentabili*» a. 1907 damnavit sequentes contrarias propositiones

¹ *Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist*, Gütersloh 1924.

² *Die Geschichte des Christus*, Stuttgart 1920.

- Cuius opinionem exponit R. Weijenborg, «Christologia N. T. secundum O. Cullmann», *Antonianum* XXXIII (1958) 141-153.

⁴ Loisy haec scribit, quae adamussim correspondent infra citandis propositionibus modernisticis, damnatis in Decreto «*Lamentabili*»: «La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Evangile: il existait seulement en germe dans la notion du Messie Fils de Dieu» (*Autour d'un petit livre* [éd. 2, Paris 1903] 117). «L'on trouverait sans peine dans les Evangiles, plus d'un passage d'où il résulte que le titre de Fils de Dieu était pour les Juifs, pour les disciples et pour le Sauveur lui-même, l'équivalent de Messie. Il suffit de rappeler les variantes de la confession de Pierre dans les Evangiles synoptiques et l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre» (*L'Evangile et l'Eglise* [éd. 5, Paris 1930] 74). «En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie et il se fonde sur la qualité de Messie... Jésus se dit Fils unique de Dieu dans la mesure où il s'avoue Messie... L'idée de la filiation divine était liée à celle du royaume; elle n'a de signification propre, en ce qui regarde Jésus, que par rapport au royaume à instituer... Celui-là est le Fils par excellence... parce qu'il est l'unique vicair de Dieu pour le royaume des deux» (*ibid.* 88 sq.). Cf. M. Lepin, *Christologie. Commentaire des propositions 27-38 du Décret du Saint Office «Lamentabili*», (Paris 1908) 26-46.

Moderr,istarum: «Divinitas Iesu Christi ex Evangeliiis non probatur; sed est dogma, quod conscientia christiana e notione Messiae deduxit... In omnibus textibus evangelicis nomen 'Filius Dei' aequivalet tantum nomini 'Messias', minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.—Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana» (Denz. 3427, 3430, 3431; cf. 3429, 3494-3498).

IV. ASSERTIO. Christus explicitum testimonium tulit de sua divina dignitate, asserens se esse Filium Dei in sensu proprio ac naturali.

252. Nota theologica. *De fide* definita, saltem a Magisterio ordinario.

PROBATUR.

1. Christus ab aliis explicitè et verbaliter donatur *titulo* «*Filii Dei*» nec illum respuit sed acceptat. Angelus in annuntiatione: «Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei» (Luc. 1. 35); vox de caelo in Baptismo et in transfiguratione: «Hic est Filius meus dilectus» (Mat. 3. 17; 17. 5); diabolus bis in tentatione Christi: «Si Filius Dei es...» (Mat. 4. 3, 6); daemones: «Iesu Fili Dei» (Mat. 8. 29); Nathanael: «Tu es Filius Dei» (Io. 1. 41, 49); discipuli in navicula: «Vere Filius Dei es» (Mat. 14. 33); Petrus in sua confessione: «Tu es Christus Filius Dei vivi» (Mat. 16. 16); Caiphas in tribunali: «Dicas nobis si tu es Christus Filius Dei» (Mat. 26. 63); scribae sub cruce: «Si Filius Dei es, descende de cruce... Dixit enim quia Filius Dei sum» (Mat. 27. 40, 43); centurio aliique milites: «Vere Filius Dei erat iste» (Mat. 27. 54).

2. Christus ipse *explicitè*, etsi non exercite ac verbaliter, *illum titulum sibi tribuit*, in duplici occasione, quatenus nempe, directe interrogatus a Caipha ut diceret «si esset Filius Dei», respondit: «Tu dixisti», quod idem est ac dicere: Utique, ego sum Filius Dei; et, directe interrogans discipulos quem ipsum esse dicerent ac suscipiens Petri responsionem quod ipse esset «Christus Filius Dei vivi», hanc approbat, tanquam veritatem a Deo ipso Petro revelatam, quod est idem ac dicere: Recte dixisti, sum enim Filius Dei. Praeterea, in pluribus locis quarti evangelii hunc titulum etiam *exercite ac verbaliter* sibi tribuit, loquens nempe ad iudaeos, con-

•questos de violatione sabbati: «Mortui audient vocem Filii Dei» (Io. 5. 25) necnon de usurpata attributione divinitatis: «Dixi: Filius Dei sum» (Io. 10. 36), ad caecum natum: «Tu credis in Filium Dei?» (Io. 9. 35) et ad discipulos: «Ut glorificetur Filius Dei» (Io. 11. 4).

3. Christus *divinam filiationem explicite sibi attribuit*, tum directe seipsum vocando *Filium* (qui ex contextu intelligitur Dei): Mat. 11. 27; 24. 36; 28. 18; 21. 33 sqq. (parabola de vinitoribus); 22. 1-14 (parabola de nuptiis); 22. 41-46 (interrogatio de filio David sedente a dextris Dei), tum Deum vocando «*Patrem meum*». Mat. 7. 21; 10. 32 sq.; 11. 27; 12. 50; 15. 13; 16. 17; 18. 10, 35; 20. 23; 25. 34; 26. 29, 53; Luc. 2. 49; 10. 22; 22. 29; 24. 49. Ubi notandum est quod, quamvis Christus quandoque etiam dicat Deum esse patrem aliorum hominum: «pater eorum [i. e. iustorum]» (Mat. 13. 43), «pater tuus [i. e. christiani]» (Mat. 6. 4, 6, 18), «pater vester» (Mat. 5. 16; 45, 48; 6. 14 sq.), ex hoc ipso quod aliunde loquatur etiam in singulari de «Patre meo», videtur instituere oppositionem sive discrimen inter modum quo Deus est Pater eius et pater aliorum. Quae quidem oppositio vividior videtur ostendi tum in Io. 20. 27: «Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum», tum in oratione illa dominica quam in ore Christianorum posuit: «Pater noster qui es in caelis... dimitte nobis debita nostra» (Mat. 6. 9 sqq.), quaeque discrepat ab ea quam ipse solvit, dicens: «Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste» (Mat. 26. 39).

4. Christus *sibi vindicat attributa quae sunt propria Dei*. Sibi enim attribuit potestatem super templum, sabbatum et legem Dei, adeoque super religionem (Mat. 12. 6, 8, 41); antiquam divinamque legem sua auctoritate perficit (Mat. 5. 22, 28, 34, 39, 44) et partialiter revocat (Mat. 5. 32); propria potestate facit miracula (passim); propria potestate remittit peccata (Mat. 9. 2-6; Luc. 7. 48-50) eamque libere communicat discipulis (Io. 20. 23); exigit ab hominibus fidem in seipsum (Mat. 10. 33) et amorem supra omnia, seu super omnia bona, super parentes et filios, super vitam ipsam (Mat. 10. 37-39; 16. 24 sq.); dicit se ab aeterno extitisse (Io. 8. 58); facit se aequalem Patri: «Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus S.» (Mat. 28. 19); dicit se esse unum cum Patre: «Ego et Pater unum sumus» (Io. 10. 30).

Ex his omnibus generaliter ac simul sumptis, satis clare apparet

Christum asseruisse se esse *Filium Dei in sensu proprio ac naturali*. Id enim imprimis suggerit ipsa constans, emphatica ac veinti propria appellatio Filii Dei, absque ulla diminutiva vel explicativa particula aut circumstantia. Id ulterius confirmat ipsa iterata appositio particulae «meus» apelativo «Pater» (Pater meus) et inde resultans suggestiva oppositio inter expressionem «Pater meus» et expressionem «Pater vester». Id tandem clarius ostendit attributio divinorum iurium ac proprietatum eidem qui Filius Dei vocatur.

253. *Ceterum, inter praefatos locos, quinque saltem inveniuntur qui peculiarem vim produnt ad ostendendum Christum sibi attribuisse divinam filiationem in sensu proprio ac naturali.*¹

*Primus locus est affirmatio assimilationis cognitionis in Patre et Filio, Mat. 11. 27: «Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare».*²

Asseritur cognitionem de Patre esse exclusivam Filii, sicut cognitio de Filio est propria et exclusiva Patris; instituitur nempe parallelismus et assimilatio inter cognitionem Filii de Patre et cognitionem Patris de Filio, sub ratione proprietatis et exclusivitatis. Iamvero, cognitio Patris de Filio ideo est exclusiva et propria Patris quia Pater est Deus. Ergo a pari cognitio Filii de Patre ideo est propria et exclusiva Filii quia Filius est Deus, ac propterea Filius dicitur talis in sensu proprio ac naturali.³

254. *Secundus locus est confessio Petri, Mat. 16. 13-17: «Et interrogabat discipulos suos dicens: Quem dicunt homines esse Filium hominis. At illi dixerunt: Alii Ioannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Ieremiam aut unum ex prophetis. Dicit illis Iesus: Vos autem quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus Filius Dei vivi. Respondens autem Iesus dixit ei: Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est».*⁴

¹ Adsunt etiam alii insignes loci, ut Mat. 21. 33-46 (parabola de vinitoribus homicidis) et Mat. 22. 41-46 (quaestio de filio David, sedente a dextris Dei).

² Cf. H. Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Matth. 11. 27*, Freiburg 1912. — L. Cerfaux, «Les sources scripturaires de Mt. 11. 25-30», *Ephemerides theologiae Lovanienses* XXX (1954) 740-776; XXXI (1955) 331-342.

³ Etiam Loisy contra Hamack admittit huiusmodi vim textus, sed ad eam eludendam negat, contra alios liberales exegetas, eius authenticitatem sive historicitatem, docens illum non repraesentare historicum testimonium ipsius Christi, sed fructum posterioris primaevae traditionis Christianorum. «L'intention du passage n'est pas tant d'expliquer comment Jésus est Fils de Dieu, que de relever la personne du Christ en l'identifiant, comme Fils, à la Sagesse éternelle, que Dieu seul connaît à fond... D'autre part, et pour l'historien, elle prouve beaucoup moins, parce qu'il est difficile d'y voir l'expression littéralement exacte d'une déclaration faite par le Christ devant ses disciples... Il est très probable que, nonobstant sa présence dans deux Evangiles, [Mat. et Luc.], le morceau où se trouve le texte allégué par M. Hamack est, au moins dans sa forme actuelle, un produit de la tradition chrétienne des premiers temps» (*L'Evangile et l'Eglise* [éd. 5, Paris 1929] 77 sq.).

⁴ Cf. D. M. Stanley, «Etudes mathéennes: La confession de Pierre à Césarée»[^] *Sciences ecclésiastiques* VI (1954) 51-61.

Filius Dei in hoc textu aliquid altius significat quam filium moralem prout convenit mero Messiae, adeoque filium naturalem. Nam Christus dignitatem Messiae iam designat ad initium sub titulo «Filius hominis» eamque supponit a discipulis cognitam et admissam, adeoque ex eorum ultima responsione aliquid plus expectat, eo vel magis quod ipsi iam in priori responsione proferunt quidquid intra lineam humanae dignitatis cogitari potest, scilicet omnes maioris nominis prophetas, incluso ipso Ioanne Baptista de quo Christus eis antea dixerat: «Non surrexit inter natos mulierum maior Ioanne Baptista» (Mat. 11. 11).

Praeterea, Christus affirmationem Petri emphatice refert ad revelationem Patris, quae quidem magis quadrat filiationi naturali quam filiationi morali sive messianicae, eo vel magis quod haec iam erat a discipulis cognita et admissa, ut dictum est, nec ideo istius iterata affirmatio ex parte Petri sufficientem rationem redderet tum emphaticae benedictionis Christi («Beatus es, Simon Bar Iona») tum magnae illius remunerationis, quam pro eius confessione Petro immediate adiecit (16. 18: «Et ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam»).

255. *Tertius locus est interrogatio Caiphae et Christi responsio, Mat. 26. 63-66:* «Et princeps sacerdotum ait illi: Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei. Dicit illi Iesus: Tu dixisti; verumtamen, dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus caeli. Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua dicens: Blasphemavit: quid adhuc egemus testibus? Ecce nunc audistis blasphemiam: quid vobis videtur? At illi respondentes dixerunt: Reus est mortis».

Hic agi de Filio Dei naturali, nec tantum de simplici Messia, ostendit duplex Caiphae interrogatio, quae ibi involvitur, etsi ad modum imius a Matthaeo proposita, altera scilicet de Messia et altera de Filio Dei («Dic nobis si tu es Christus feli Filius Dei»), quaeque apud Lucam formaliter etiam separatur (22. 61, 70: «Si tu es Christus, dic nobis... Tu ergo es Filius Dei?»), necnon aequivalenter duplex responsio Christi, altera directius de Messia «Filio hominis» ex prophetia Danielis (7. 13 sq.; cf. supra, n. 241), altera de naturali Filio Dei, «sedentis a dextris Dei» ex Psal. 109. 1 («Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis», cf. Psal. 2. 7: «Filius meus es tu, ego hodie genui te»), quem ceteroquin locum Christus sibi iam applicaverat coram pharisaeis (Mat. 22. 41-46).

Praeterea, idipsum ostendunt ipsa accusatio blasphemiae, maximus horror manifestatus a Caipha scindente vestimenta sua et immediata ac concors ad mortem condemnatio, quae sequuntur responsionem Christi quaeque convenienter non explicarentur si ageretur de mera declaratione dignitatis Messiae; idque declaratur ex eo quod, ut patet ex locis Evangelii Ioannis mox refe-

1 Unde inepte Loisy (*ibid.* 74) conatur vim huius testimonii infirmare ex eo quod in parallelo loco Mare. 8. 29 dicitur tantum: «Tu es Christus» et apud Luc. 9. 20: «[Tu es] Christus Dei». Nam ex una parte locus Matthaei est genuinus, ita ut expressio Marci et Lucae appareant ut brevior relatio, et ex alia parte, etiam sub hac abbreviatione, ipsum Filii Dei vel divinitatis conceptum in Christo petunt duae allatae rationes.

rendis, in eundem horrorem atque homicidam furorem tunc tantum Iu faci iam antea descenderant, cum audierant Christum declarare se esse Deum, clamantes: «Lapidamus te... de blasphemia et quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum».

256. *Quartus locus est mandatuni de Baptismo in nomine Trinitatis, Mat. 28. 19:* «Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti». Filius, quem Christus toties affirmaverat esse seipsum, diserte aequiparatur Patri, ac ideo in sensu proprio ac naturali intelligitur.

257. *Quintus locus est duplex acrior impetus pharisaeorum adversus Christum,* qui eius vitam in proximum periculum adduxit quique, iterum ac judicialiter renovatus in tribunali Caiphae, capitalem sententiam provocavit. *Io. 5. 17 sq.:* «Iesus autem respondit eis [accusantibus de violatione sabbati]: Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Propterea ergo magis quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo».

Manifeste hic Iudaei intelligunt Christi divinam filiationem in sensu naturali, cum ex eo quod dicat Deum esse suum Patrem inferant se facere aequalem Deo; Christus autem huiusmodi interpretationem nedum corrigat, approbat potius et ulterius confirmat, ut patet ex his quae immediate ibidem addit (5. 19-23).

Idipsum confirmatur ex secunda atque acriori pharisaeorum controversia, in festo Encaeniorum, post quam Christus debuit prudentialiter recedere in Peraeam trans Iordanem quaeque est veluti praeludium ac imago ipsius causae iudicialis, subinde a Caipha institutae. *Io. 10. 24-36:* «Circumdederunt ergo eum Iudaei et dicebant ei: Quousque animam nostram tollis? Si tu es Christus, dic nobis palam. Respondit eis Iesus: Loquor vobis et non creditis. Opera, quae ego facio in nomine Patris mei, haec testimonium perhibent de me... Ego et Pater unum sumus. Sustulerunt ergo lapides Iudaei, ut lapidarent eum. Respondit eis Iesus: Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo: propter quod eorum opus me lapidatis? Responderunt ei Iudaei: De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia et quia tu, homo cum sis, facis teipsum Deum. Respondit eis Iesus: Nonne scriptum est in lege vestra quia 'ego dixi: Dii estis'? Si illos dixit deos, ad quos sermo Dei factus est, et non potest solvi Scriptura, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis: Quia blasphemias, quia dixi: Filius Dei sum?».

Notanda est similitudo huius episodii cum iudiciali causa Caiphae; eadem interrogatio: «Si tu es Christus, dic nobis palam», eadem essentialis responsio, provocans ad divinam dignitatem: «Ego et Pater unum sumus» (ad Caipham dixit «Filius hominis sedere a dextris virtutis Dei»), eadem Iudaeorum reactio, i. e. accusatio «blasphemiae» et conatus occisionis. Totum Christi testimonium in hoc loco reducitur ad implicate assertam aequipollentiam duarum affirmationum: «Ego et Pater unum sumus» et «Filius Dei sum», quarum prior determinat alteram ad explicitum sensum naturalis filiationis. Nec provocatio ad moralem filiationem adoptionis, quae competit omnibus iustis, quidquam detrahit praefato naturali sensui; nam argumentum

Christi non est a pari, sed a fortiori, ita ut sensus sit: si non est blasphemia vocare filios Dei eos qui sermonem Dei susceperunt, a fortiori non blasphematur qui, cum sit vere Filius Dei, dicit se esse Filium Dei.

QUAESTIO III. DE CHRISTI TESTIMONIO CIRCA SUUM MUNUS MAGISTERIALE

I. SENSUS QUAESTIONIS.

258. In utraque messianica et divina Christi dignitate, quam hucusque consideravimus, continetur necessario dignitas sive auctoritas magisterialis. Deus enim, utpote ipsa veritas, infinitam habet scientiam et suprema gaudet auctoritate proponendi ac imponendi veritates intellectui creato. Pariter Messias, iuxta plenum sensum exhibitum ab ipsis prophetis, triplici dignitate sive munere insignitus ostenditur, scilicet *sacerdotali, regali et prophetico sive magisteriali*!. Porro circa hoc tertium munus, quod solum in consideratione nostra apologetica incidit (nam cetera duo reservari queunt considerationi dogmaticae in tractatu De Verbo Incarnato), agitari potest ipsa quaestio de facto, quae directe interest nostrum tractatum, scilicet an Christus, messianicus ac divinus legatus, *de facto venerit etiam ad docendum*, seu ad communicandam hominibus divinam revelationem de veritatibus credendis et de praeceptis exequendis, idque auctoritative et universaliter, seu cum stricta et universali obligatione utraque suscipiendi.

II. ERRORES.

In hac re peculiariter occurrunt aliqui inter supradictos *Protestantes liberales et Modernistas* (qui ceteroquin negant ipsam proprie dictam messianicam Christi dignitatem sive veram rationem divinae legationis in Christo), nominatim *Harnack* et *Loisy*, dicentes Christum nonnisi improprie, seu per modum exempli aut impliciti impulsus, docuisse, quatenus, ducens vitam sanctam, ceteros homines allexit ad Dei servitium, sive ad regnum Dei, eos retrahens a terrenis curis et regno diaboli (*Harnack*)² vel quatenus vi suae personalis experientiae religiosae, impulsum ceteris hominibus praebuit ut in eadem via procederent, motum quendam religiosum, diversis temporibus ac locis adaptandum, propagantes (*Loisy*)³ alique Mo-

¹ Confer dicenda in dogmatica quaestione de Christo propheta in tractatu De Verbo Incarnato (in vol. 3) et bibliographiam ibidem relata.

² *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, tom. 1, § 3, n. 2.

³ *L'Evangile et l'Eglise*, éd. 5, Paris 1930, passim. In toto hoc opere impugnatur.

dernistae). Unde a mente Christi prorsus alienum fuit tum corpus aliquod doctrinale, ab omnibus acceptandum, proponere, tum a fortiori condere Ecclesiam sive aliquam duraturam societatem ad suam doctrinam propagandam et asservandam (iidem Modernistae; cf. infra, n. 262).

III. DOCTRINA MAGISTERII.

259. Haec continetur modo generali in omnibus capitibus quibus definitur aliquam veritatem declaratam esse a Christo vel aliquam legem aut sacramentum institutum esse a Christo.

Praeterea, *Cone. Trid.*, sess. 6, can. 21: «Si quis dixerit, Christum lesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui oboediant: an. s.» (Denz. 1571); ubi legislatio implicat revelationem legis sive magisterium.

Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 2, proponit revelationem factam esse a Christo, remittens ad verba Apostoli «Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio» et revelationem contineri in «traditionibus ipsius Christi ore ab Apostolis acceptis» (Denz. 3004); in cap. 4 ait «fidei doctrinam, quam Deus revelavit, tanquam divinum depositum Christi Sponsae traditam [esse], fideliter custodiendam et infallibiliter declarandam» (Denz. 3020); sess. 4, prol., docet: «Quemadmodum Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, 'misit, sicut ipse missus erat a Patre' [Io. 20. 21]: ita in Ecclesia sua pastores et doctores 'usque ad consummationem saeculi' [Mat. 28. 20] esse voluit» (Denz. 3050); cuius sensus est: Christus missus est a Patre tanquam pastor et doctor, sicut apostolos et alios ipse misit.

Pius XI in Encycl. «*Quas primas*» a. 1925 de principatu Christi, repetit et explicat supra relatam definitionem *Cone. Trid.* (Denz. 3677).

Pius X in Decreto «*Lamentabili*» a. 1907 sequentes duas supradictorum Modernistarum propositiones damnavit: «Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terrenam per longam saeculorum seriem duraturam; quin immo in mente Christi regnum caeli una cum fine mundi iamiam adventurum erat... —Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit

ipsam sententiam Harnack de essentia Christianismi, ut illi substituat suam modernist! —
eschatologicam conceptionem.

motum quendam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum» (Denz. 3452, 3459).

IV. ASSERTIO. Christus proprium Messiae ac Filii Dei magisteriale munus de facto exercuit, communicando hominibus divinam revelationem de veritatibus credendis et praeceptis exequendis. Huiusmodi magisterium Christus proposuit obligative ac universaliter, quoad omnem nempe doctrinam, tempus et personam.

260. Nota theologica. Quoad revelationem praeceptorum, est *de fide* definita a Cone. Trid. Quoad veritates credendas, et generaliter quoad exercitium muneris magisterialis, est *de fide* definita aequivalenter a Magisterio extraordinario, formaliter vero ab ordinario. Idem valet quoad obligativam et universalem rationem doctrinae Christi.

PROBATUR.

1. Christus saepe profitetur in se adimpletas esse *messianicas prophetias*, et quoad ipsum munus magisterial explicite sibi applicat verba Isaiae: «'Spiritus Domini super me; propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem et caecis visum, dimittere confractos in remissionem, praedicare annum Domini acceptum et diem retributionis'... Coepit autem dicere ad illos: quia hodie impleta est haec scriptura in auribus vestris» (Luc. 4. 18-21). Praeterea, Christus directe profitetur id esse praecipuum opus, ad quod missus est, ut scilicet evangelizet regnum Dei (Luc. 4. 43: «Oportet me evangelizare regnum Dei; quia ideo missus sum») et testimonium perhiberet veritati (Io. 18. 37: «Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati»). Mirum igitur esset, si huiusmodi munus non explevisset.

2. De facto autem, statim post recessum in desertum per dies quadraginta, *publicum suum ministerium coepit docendo*. «Et regressus est... in Galilaeam... et ...docebat in synagogis» (Luc. 4. 14). Cum circa initium doceret in synagoga suae patriae Nazareth, «omnes... mirabantur in verbis gratiae, quae procedebant de ore ipsius» (Luc. 4. 22), et pariter paulo post in synagoga Capharnaum «stupebant in doctrina eius, quia in potestate erat sermo ipsius» (Luc. 4. 32). Cum autem, patrantem multa sanationis miracula turbae illius civitatis conarentur ibi eum detinere, quantopere magisterial! mu-

nere ipse urgeretur ostendit, aiens: «Quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei; quia ideo missus sum» (Luc. 4. 43). Et hoc de ipsis initiis.

3. Ceterum, *tota subsequens vita Christi*, continuata doctrina et praedicatio fuit, ex qua tota eius historia evangelium vocatur. Docuit in synagogis, in templo (Io. 18. 20), in navicula (Luc. 5. 3; Mat. 13. 2), in plateis (Io. 6. 26 sqq.), in monte (Mat. 5. 1 sqq.); docuit colloquiis privatis (ad discipulos, Samaritanam et Nicodemum), sermone vulgari, sermone solemni (in monte), velatis parabolis (Mat. 13. 1-53), verbis apertis et contentiosis suam doctrinam opponens scholis rabbinorum (Mare. 2. 15-27; 7. 1-23; 5. 21, 28, 32, 34, 39, 44; Mat. 23. 1-8: «Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei...»). *Vocatur communiter, etiam a rabbinis, magister sive rabbi*, habens discipulos (Mare. 2. 16: «Quare cum publicanis et peccatoribus manducat magister vester?», Mat. 8. 19; 9. 11; 12. 38; 17. 23; 22. 16; 23. 8; 26. 18; Luc. 10. 25; Io. 3. 2; 8. 4; 11. 28: «Magister adest et vocat te»; 20. 16); sese dicit magistrum, *imo unicum verum magistrum* (Mat. 38. 8, 10: «Vos autem nolite vocari rabbi; unus est enim magister vester... Ne vocemini magistri; quia magister vester unus est Christus»); *vocatur propheta* (Mat. 16. 14; 21. 11: «Hic est Iesus propheta a Nazareth Galilaeae»; Luc. 7. 16; 24. 19; Io. 4. 19, 44) ac seipsum dicit maiorem propheta Iona (Mat. 12. 38, 41: «Generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum Ionae prophetae... Ecce plus quam Ionas hic»). Tanquam magister discipulos suos mittit ad suam doctrinam in universum mundum praedicandam (Mat. 28. 18 sq.: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes..., docentes eos servare quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi»).

4. Doctrina, ad quam tradendam Christus missus est, nequaquam consistit in quodam exemplo vitae sanctae sive generali idea relationis paternitatis et filiationis quae intercedere debet inter Deum et homines (ut vult *Harnack'*), vel in indeterminato quodam ac mutabili impulsu religioso (ut vult *Loisy* cum aliis Modernis), sed in *determinato ac specifico quodam corpore veritatum ac praeceptorum*, ut ostendit tota Christi praedicatio.

Generaliter quidem ea consistit in «evangelizatione regni Dei»

(Luc. 4. 43), in cognitione «mysteriorum regni caelorum» (Mat. 13. 11), sive in revelatione eorum quae soli Pater et Filius sciunt: «Confitebor tibi, Pater Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis... Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare» (Mat. 11. 25-27).

Peculiariter vero ac determinate Christus docuit *doctrinas* de Trinitate in Deo (Mat. 10. 19 sq.; 12. 32; 28. 19; Luc. 12. 12; 24. 49; Io. 8. 42; 14. 16, 17, 26; 15. 26; 16. 13-15); de sua ipsius divinitate et messianitate (ut supra ostensum est); de redemptione (Mat. 18. 11-14; 20. 28; Io. 3. 16; 10. 11, 27 sq.); de institutione sacramentorum ad fructum redemptionis applicandum, praesertim Baptismi in remissionem peccatorum (Io. 3. 5; Mat. 28. 19); de institutione Ecclesiae (cf. in quaestione sequenti); de iudicio universali (Mat. 25. 31-46); de inferno (Marc. 9. 42-47); de vita aeterna (Mat. 5. 8, 12; 13. 43; 25. 34, 46; Luc. 20. 36; Io. 14. 2; 17. 3, 24). Pariter, corrigens vel complens legem antiquam (Mat. 5 et 6: sermo montanus), Christus determinata *consilia et praecepta tulit* de sanctitate vitae (Mat. 5. 48; 6. 2-16, 23, 33; 7. 21; 15. 11, 20; Marc. 3. 35; Luc. 11. 35; Io. 14. 27); de fide (Marc. 16. 16); de oratione (Mat. 7. 7; Luc. 18. 1; Mat. 6. 9-13 et Luc. 11. 2-4: oratio dominica), etc.

5. *Obligatoria et universalis ratio magisterii Christi*, quoad omnem doctrinam, tempus et personam, patet tum generaliter ex ipsa indole divinae missionis, quae est «evangelizare regnum Dei» (Luc. 4. 43) et «testimonium perhibere veritati» (Io. 18. 17), nam non inaniter, nec partialiter tantum, nec pro aliquibus solis, Deus vult regnum Dei praedicari et testimonium reddi veritati; tum ex ipso modo auctoritativo, quo Christus suam doctrinam et sua praecepta proponit (cf. praecipue Mat. 5-6, de sermone montano; 25. 31-46, de iudicio universali; Marc. 9. 42-47, de inferno; praeterea Io. 3. 5, 18, 36; 5. 24; 12. 48: «Qui spernit me et non accipit verba mea habet qui iudicet eum. Sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die»); tum ac praecipue ex modo quo suam doctrinam vult a discipulis praedicari in universo mundo et in omni tempore: Mat. 24. 14: «Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, et tunc veniet consummatio»; 28. 18: «Euntes ergo docete *omnes gentes*, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes

eos *servare omnia* quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum *omnibus diebus* usque ad consummationem saeculi»; Mare. 16. 15 sq.: «Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit *salvus erit; qui vero non crediderit condemnabitur*» (cf. Luc. 24. 47; Act. 1. 8; Io. 14. 26; 16. 13).

QUAESTIO IV. DE CHRISTI TESTIMONIO CIRCA FUNDATIONEM ECCLESIAE, SIVE REGNI DEI'

I. SENSUS QUAESTIONIS.

261. Cum tractatum De Ecclesia remiserimus ad logicum locum suum intra theologiam dogmaticam (cf. supra, n. 75), hic inserenda est apologetica eius consideratio, non quidem integra, nam quilibet particularis tractatus dogmaticus partem suam apologeticam necessario sibi vindicat, sed partialis tantum, seu quantum pertinet ad generalem materiam ipsius tractatus apologeticae, qui est de revelatione in genere eiusque credibilitate, quique, inter alia motiva credibilitatis, invocatur etiam morale miraculum quod est ipsa Ecclesia, prout in sua indole ac notis, quibus a Christo instructa est, prodit supematuralem ac miraculosum quendam characterem. Sub huiusmodi autem generali respectu, nihil aliud considerandum venit nisi ipsum Christi historicum testimonium de existentia sive fundatione et de essentia sive indole Ecclesiae, alias regni Dei vel regni caelorum: nam hoc triplici nomine Christus suum opus appellavit.¹

¹ Dieckmann, H., *De Ecclesia*, n. 104-231.

Garrigou-Lagrange, R., *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) II 197-215.

Herbigny, A. T', *Theologica de Ecclesia* I (ed. 3, Parisiis 1927) 67-100.

Lagrange, M. J., «L'avénement du Fils de l'homme», *Revue biblique* (1904) 487-508; (1906) 382-411; (1908) 280-285. Cf. eius commentaria in quatuor evangelia.

Oñate, J. A., «El reino de Dios», *Estudios biblicos* III (1944) 343-382, 495-522; IV (1945) 15-34, 163-196, 421-446; V (1946) 101-110.

Prat, F., «Cette génération», *Recherches de science religieuse* (1927) 317 sq.—*Jésus Christ* II (éd. 16, Paris 1947) 237-260.

Salaverri, L., *De Ecclesia Christi* («Sacrae theologiae summa» I, Matriti 1950) 507-520.

Segarra, F., *Praecipuae D. N. Iesu Christi sententiae eschatologicae*, Madrid 1942.

Tromp, S., *De revelatione Christiana* (ed. 5, Romae 1945) 206-215.

Vaccari, A., «Il discorso escatologico nei Vangeli», *Scuola cattolica* LXVIII (1940) 5-22.

¹ EISS' *Exegetisches zur Irrtumslosigkeit und Eschatologie Iesu Christi*, Müns-

Zapelen, T., *De Ecclesia Christi. Pars aplogetica* (ed. 4, Romae 1946) 2-50.

² *Regnum Dei*. Mat. 12. 28; 21. 42; Marc. 1. 14, 15; 4. 20; Luc. 4. 43; 6. 20; 10. 9, 11; 13. 18; 16. 16; 17. 20, 21; 18. 16; 19. 11; 21. 31; 22. 18. *Regnum caelorum*: Mat. 2. 3; 4. 17; 5. 3, 10; 10. 7; 11. 12; 13. 11, 24, 31, 33, 44, 45, 47; 16

Unde ex solis evangeliis, in quibus historia Christi immediate proditur, haec consideratio procedit, quemadmodum actum est de ceteris Christi testimoniis in tribus quaestionibus praecedentibus.

Porro, quod Christus voluerit quomodolibet fundare vel adducere inter homines aliquod quodcumque regnum, a nemine ambigitur palamque fit ex ipsis eius verbis et intentione expressa inde ab initio sui ministerii: «Oportet me evangelizare regnum Dei; quia ideo missus sum» (Luc. 4. 43); «Poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum caelorum» (Mat. 3. 2; 4. 17); quam intentionem et locutionem saepius iteravit in decursu sui ministerii (Mat. 9. 35; 10. 7) et in eius fine, post ipsam resurrectionem «apparens eis et loquens de regno Dei» (Act. 1.3). Praeterea, quod regnum Dei sit, saltem in ultima sua phasi, eschatologicum, et etiam spirituale et internum, vix negari potest, nisi tota littera evangeliorum expungatur; primum enim patet ex caelesti mercede quae promittitur fidelibus, puta in sermone montano (Mat. 5. 12), ex his quae dicuntur de ultimo iudicio, puta in parabolis zizaniorum et sagrae (Mat. 13. 39-49) et in directis Christi verbis (Mat. 25. 31-34), et ex annuntiato secundo adventu Christi (Mat. 24. 29-31); alterum patet ex fine a Christo sibi proposito de spirituali hominum salute (Luc. 15. 1-32) et ex praeceptis a Christo impositis (Mat. 5-6, passim, ubi de sermone montano).

In controversiam vero verti potest, et ab acatholicis vertitur, quaestio de praecisa indole huiusmodi regni, iuxta Christi intentionem ac testimonium, et praecipue, quod attinet generalem nostrum finem apologeticum, cum agatur de regno solum eschatologico, an etiam *praesenti*, et num agatur de regno non solum spirituali sive interno sed etiam visibili sive *externo*, et iterum de hoc, num sit regnum *universale*, *hierarchicum* et quibusdam *visibilibus notis* discernibile. Quae quidem quintuplex quaestio involvitur in nostra generali quaestione de testimonio Christi circa foundationem Ecclesiae.

II. ERRORES.

262. Duplex est praecipua acatholicorum sententia, vertens

19; 18. 23; 19. 14; 20. 1; 22. 2; 21. 43; 25. 1. Praeterea, *regnum*. Mat. 8. 12; 14. 19, 38; *regnum eius*: Luc. 1. 33; *regnum meum*. Io. 18. 36; *evangelium regni*: Mat. 4. 23; 9. 35; 24. 14; Marc. 1. 14. *Ecclesia* bis tantum occurrit; Mat. 16. 18 («Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam») et 18. 17 («Dic ecclesiae»); est enim vox eminenter apostolica, et praesertim paulina (in epistolis paulinis occurrit plus quam sexages).

immediate circa duas priores quaestiones sed ulterius inducens alias. opiniones respicientes ceteras quaestiones cum ipsis connexas, scilicet sententia de *regno mere eschatologico* et sententia de *regno mere spirituali* sive interno.

Prima sententia, quam primitus invexerunt aliqui germani rationalistae, ut *W. Baldensperger* et *I. Weiss*¹ ac subinde cum ampliori critico apparatu urserunt *Modernistae*, praesertim *A. Loisy*,² docet Christum, deceptum ideis eschatologicis seu persuasum de proximitate finis mundi, intendisse annuntiare *regnum Dei mere eschatologicum*, seu regnum caeleste et gloriosum, inchoandum cum proximo fine mundi et in aeternum duraturum, quo mundus transformaretur et Messias exaltaretur. Consequenter Christus nullan habuit intentionem fundandi stabile regnum vel ecclesiam in terris, aut tradendi aliquam peculiarem doctrinam in terris servandam,, praeter ideam sive spem messianicae atque eschatologicae expectationis.⁴ Haec fuit primitiva atque historica praedicatio Christi, necnon primitiva fides suorum discipulorum, cuius reliquia adhuc aservata est ab evangelistis in aliquibus locis sui scripti, peculiariter in Mat. 10. 23; 16. 28; 24. 34; 26. 64.

Subinde vero, cum spes Christianorum praeannuntiato eschatologico eventu frustraretur atque Christi error detegeretur, ecclesia primitiva, retinens quidem religiosum ac salutarem impulsum ei collatum a suo fundatore, *indolem regni Dei mutavit ac circumstantiis adaptavit*, concipiens illud ut regnum vitae praesentis, spirituale simul et externum necnon universale ac perpetuum, cuius eschatologica ratio non amplius constitueret ipsam eius essentiam sed tantum ultimum ac remotum eius terminum. Sic dici potest Ecclesiam natam esse tanquam legitimam, etsi a Christo nec volitam nec praevisam, consequentiam motus religiosi a Christo incoepti, qui pro tanto eius fundator vocari queit. Hiusmodi biceps aspectus, originalis nempe conceptus et reformatae evolutionis, reflectitur in ipsis evangeliis, conscriptis a primitivis christianis, in quibus interna

¹ *Das Selbstbewusstsein lesu*, ed. 3, 1903.

² *Die Predigt lesu vom Reiche Gottes*, Gottingen 1900.

³ *L'Evangile et l'Eglise* (Paris 1902; éd. 5, 1930), praecipue 33-70.—*Autour d'un petit livre* (éd. 2, Paris 1903), praecipue 108 sqq.

⁴ Ad rem Loisy; «L'idée du royaume céleste n'est donc pas autre chose qu'une grande espérance, et c'est dans cette espérance que l'historien doit mettre d'abord l'essence de l'Evangile, ou bien il ne la mettra nulle part, aucune autre idée ne tenant autant et une place aussi souveraine dans l'enseignement de Jésus» (*L'Evangile et l'Eglise*, 5, Paris 1930] 39). Cf. dicta superius, n. 242, 250, 258.

•critica valet distinguere partem eschatologicam atque historicam, regni annuntiati ab ipso Christo, et partem non eschatologicam ac reformatam ab ipsis evangelistis.

263. *Secunda sententia*, tempore quidem antiquior, quam invexerunt aliqui protestantes liberales, praecipue A. Sabatier et A. Harnack,¹ sequentes ceteroquin et ad extremam lineam deducen-tes exaggeratum ecclesiologicum spiritualismum ipsorum ortho-
xorum Protestandum,² docet Christum annuntiasse quidem regnum vitae praesentis, attamen *mere spirituale ac internum*, consistens in intimo religioso sensu relationis filii ad partem, quae intercedit inter homines et Deum quamque Christus peculiari modo expertus est et ceteris suo impulsu et exemplo communicavit (cf. supra, n. 242, 258).

Consequenter Christus nullam habuit intentionem fundandi aliquam externam collectivitatem sive societatem, nullam tradendi determinatam doctrinam, ab omnibus credendam et externe confiten-
dam, nullum etiam cultum externum proponendi. Haec autem omnia debentur *subsequenti evolutioni*, quam subiit ecclesia primitiva sub influxu tum ipsius iudaismi, tum hellenismi, tum romanae poli-
ticae organizationis. Tota igitur essentia veri ac primitivi Christia-
nismi («Das Wesen des Christentums») consistit in solo praefato intimo sensu religioso, ut patet ex ipso evangelio, praesertim ex parabolis de semine, de margarita pretiosa et de thesauro abscondi-
to, et ex Christi verbis: «Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius» (Mat. 11. 27) et «Regnum Dei intra vos est» (Luc. 17. 21).

264. *Quod attinet tres reliquas inter supradictas nostras quaestiones*, patet quid consequenter sentiant patroni istarum duarum sententiarum.

Universalitas scilicet regni Dei sub aliqua ratione admittitur et sub alia negatur ab utraque sententia, iuxta praefata principia. Ita, iuxta *Modernistas*, regnum quidem eschatologicum est, de mente Christi, aliquid universale, sed regnum praesens, ubique ac perpetuo diffundendum, est alienum a mente Christi; ceterum ipsi primi christiani, reformando praefatum conceptum Chris-
ti, non inde ab initio cogitarunt de regno aliquo universali, sed religio christia-

¹ *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris 1897.—*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, éd. 2, Paris 1904.

² *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.—*Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen 1909.—*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, v. I, cd. 3, Leipzig 1915; v. 2, ed. 4, Leipzig 1924.

³ Loisy, crisi subiciens, in toto suo opere *L'Evangile et l'Eglise*, sententiam Harnack, apte notat eam esse «une étape ou... simplement une formule radicale du protestantisme» (p. xxxiv).

na prius fuit particularistica ac iudaioi, subinde ac successive paulina, ioannica, hellenica, ac tandem per hos gradus evasit vere universalis. Iuxta *Harnack*, testimonium Christi fuit quidem objective universale, quatenus continebat obiectum aliquod universale quod sua destinatione debebat mox fines Judai-
co» praetergredi, non tamen subiective universale, t-o scilicet sensu quod ipse Christus huiusmodi expansionem intenderit aut praeviderit. Quidam tamen recentiores liberales, nominatim H. J. Holtzmann et M. Goguel, admittunt aliquem universalismum subiectivum, ad quem Christus non inde ab initio sed progressive pervenerit; imo J. Spittal concedit etiam initialem ac plenum universalismum subiectivum, negans tamen illius praeceptivum characterem, seu Christum tulisse mandatum de universalitate tegni caelorum.

Hierarchica autem indoles et externa *discernibilitas* regni Dei negatur ab utraque sententia, ex diverso quidem principio, et attenta ipsa Christi intentione.

III. DOCTRINA MAGISTERII.

265. Haec continetur in iisdem documentis allatis pro quaestione praecedenti (n. 259). Peculiariter ad rem facit condemnatio Modernistarum in Decreto «*Lamentabili*» et in Encyclica «*Pascendi*» eiusdem a. 1907. In eo Decreto, praeter duas propositiones ibidem relatas, hae ad rem faciunt: «Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi.—Evidens est cuique, qui praeconcepitis non ducitur opinionibus, lesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliiis synopticis contentae authenticitate carere...—Doctrina christiana in suis exordiis fuit iudaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum ioannica, demum hellenica et universalis» (Denz. 3432, 3433, 3460). In Encyclica «*Pascendi*» exponitur modus quo modernistae concipiunt evolutionem nascentis Ecclesiae (Denz. 3492).

Praeterea ad rem faciunt tum quod proponitur a *Cone. Vaticano I* de Ecclesia, ut per seipsam motivo credibilitatis revelationis (sess. 3, cap. 3; cf. infra, n. 303) tum quod ab eodem definitur de fundatione Ecclesiae per Christum ad hoc «ut salutiferum redemptionis opus perenne redderetur» (sess. 4, prol., Denz. 3050).

IV. ASSERTIO. Christus annuntiavit regnum Dei praesens nec mere eschatologicum, atque externum nec mere internum; et praeterea universale, hierarchicum et visibilibus notis discernibile.

266. Nota theologica. Id totum est *de fide* definita, non solum

¹ *len*<: und *Heidenwinion*, CicMen 1909.

a Magisterio ordinario, sed *etiam, partim formaliter partim* aequivalenter, a Magisterio extraordinario, ut patet ex definitione Cone. Vaticani I de fundatione Ecclesiae,

PROBATUR.

/ pars. *Christus annuntiavit regnum Dei praesens in hac vita, nec mere eschatologicum.*

Primo id ostendit ipsa *explicita assertio* Christi, dicentis regnum Dei iam adesse et operari. Mat. 12. 28: «Si autem ego in spiritu Dei cicio daemones, igitur pervenit in vos regnum Dei», Luc. 17. 20 sq., Christus, explicite a pharisaeis interrogatus de tempore adventus regni Dei, respondet illud iam advenisse: «Interrogatus autem a pharisaeis quando venit regnum Dei, respondens eis dixit: Non venit regnum Dei cum observatione, neque dicent: Ecce hic, aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est*;¹ nec sensus huius textus infirmatur, imo roboratur, ex his quae ibidem immediate sequuntur de ipso eschatologico fine huius praesentis regni et de discrimine in discernendo secundo adventu Christi: «Et ait ad discipulos suos: Venient dies quando desideretis videre unum diem Filii hominis et non videbitis. Et dicent vobis: Ecce hic et ecce illic. Nolite ire neque sectemini. Nam, sicut fulgur coruscans de sub caelo in ea quae sub caelo sunt fulget, ita erit Filius hominis in die sua» (Luc. 17. 22-24). Luc. 16. 16: «Lex et prophetae usque ad Ioannem; ex eo regnum Dei evangelizatur»; sensus est: tempus expectationis Messiae eiusque regni terminum habet in Ioanne Baptista, post quem illud regnum iam praesens est (cf. Mat. 11. 12). Io. 4. 23-26: «Sed venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate... Dicit ei mulier: Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus; cum ergo venerit, ille nobis annuntiabit omnia. Dicit ei Iesus: Ego sum, qui loquor tecum».

Secundo, id ipsum *aequivalenter asseritur in parabolis*, praecipue relatis in Mat. 13. 1-51, scilicet de seminante, cuius semen spargitur ac paulatim crescit, diversum fructum proferens; de zizaniis, quae

¹ Duplex ab exegetis explicatio incisi «Intra vos est*» profertur, scilicet vel «Intus in vobis est, seu in animis vestris*» (ita communius antiquiores sive Patres sive exegetae catholici, necnon Protestantes qui eo sensu abutuntur, excludentes omnem externam indolem/, vel, quod magis congruit contextui, «Inter vos est, seu in medio nationis*» (ita aliqui antiquiores, ut Albertus M., et communius recentiores, ut Schanz, Knabenbauer, Lagrange, Ricciotti, Simôn-Dorado, et aliqui Protestantes recentiores). In utroque casu, agitur de regno praesenti, nisi arbitrarie intelligatur «est» pro «erit», ut faciunt Loisy alique eschatologistae.

tanquam malus fructus, adeoque in praesenti vita, sinuntur crescere simul cum tritico usque ad tempus messis; de grano sinapis,, sese paulatim extendente in arborem magnam; de fermento, paulatim massam farinae transformante; de thesauro abscondito et de pretiosa margarita, quibus inventis, homo vendit omnia quae habet ut ea sibi acquirat; de sagena missa in mari et ex omni genere piscium congregante, quorum separatio et discretio fiet in futuro. Haec omnia regnum praesens indigitant, quod crescit et extenditur, quod abnegatione acquiritur, in quo simul boni et mali vivunt; in duabus parabolis de zizaniis et de sagena expresse dicitur illorum separationem esse faciendam non statim sed in futuro seu «in consummatione saeculi» (v. 40 et 49).

Ad rem faciunt etiam aliae parabola de perfidis vinitoribus (Mat. 21. 33-46), de fatuis et prudentibus virginibus (Mat. 25. 1-13), de decem talentis (Mat. 25. 14-30) et praesertim de decem minis (Luc. 19. 11-27) quam Christus proposuit praecise ad explicandam falsam existimationem de proximitate eschatologie! termini regni Dei: «Haec illis audientibus, adiciens dixit parabolam, eo quod esset prope Ierusalem, et quia existimarent quod confestim regnum Dei manifestaretur. Dixit ergo: Homo quidam...».

267. Ex his patet *paucos textus, a Loisy aliisque eschatologistis adductos pro sua sententia de regno mere eschatologico*, non posse, salva Christi contradictione, aut evangelistae inexplicabili ac gratis asserta arbitraria historiae mutatione, in eo sensu accipi, sed aliter explicari posse et explicandos esse. Sequentes textus praecipue obiciuntur:

Mat. 3. 2: «Penitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum»- (idem 4. 17; 10. 7).

Resp. Cum Christus iterato etiam dicat iam advenisse regnum caelorum,, ut ostensum est supra, sensus huius textus nequit esse nisi quod, cum iam adsit Messias, finitum est tempus expectationis et iam incipit regnum caelorum. Quod quidem indicatur in Marc. 1. 14: «Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei».

Mat. 6. 9. sq.: «Pater noster qui es in caelis... adveniat regnum tuum».

Resp. Adveniat sive regnum praesens, ubi nondum sit (seu extendatur), sive regnum futurum eschatologicum.

268. *Mat. 10. 23:* «Amen, dico vobis, non consummabitis civitates Israel, donec veniat Filius hominis».

Resp. Huius *difficilis loci* non una est ac esse potest interpretatio, seposito ipso sensu eschatologico Modemistarum, qui, etsi attentis solis verbis possibilis sit, excluditur a reliqua doctrina Christi. Unde: Vel agitur de ipso fine mundi seu de ultimo Christi adventu, et tunc civitates Israel intelliguntur non ipsae solae civitates Palaestinae, sed civitates totius mundi in quibus-

iudaei dispersi inveniuntur, aut generaliter totus mundus in quo est Ecclesia, novus Israel *{explicatio eschatologico catholica: Hilarius, Maldonatus, A Lapide, Knabenbauer, Lépicier, Segarra}*. Vel agitur de sola coaetanea evangelizatione palaestinensi ad quam apostoli per ea verba a Christo missi sunt (cf. contextum), et tunc adventus Filii hominis est occursus Christi ad discipulos per resurrectionem, aut descensum Spiritus S., aut triumphum Ecclesiae, aut destructionem Ierusalem sive centri antiquae legis *{explicatio coaetanea: S. Ephrem, Beda, S. Thomas, Lagrange, Mangenot, Lemonnyer, Beraza, Seitz}*. Vel agitur simul tam de fine Ierusalem quam de fine mundi, et de adventu Christi tam ad iudicandum Ierusalem per eius destructionem quam ad iudicandum de mundo, quatenus primus eventus est prophetica figura alterius, et tunc sensus assertionis est triplex ac copulatus: Vos, apostoli, non perficietis ministerium palaestinense donec veniat Filius hominis ad iudicandam et destruendam Ierusalem, et vos per vestros successores non perficietis conversionem Iudaeorum in mundo, aut (quatenus Iudaei accipiuntur ut figura omnium gentium) non perficietis evangelizationem et conversionem mundi, donec veniat Filius hominis per secundum adventum ad iudicandum mundum *{explicatio historico-typica: Bisping, Fillion, Simon, Gomà}*.

269. *Mat. 16. 28*: «Amen dico vobis, sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo».

Resp.2 Hic textus paulo minorem quam praecedens *difficultatem* pati videtur, eo quod in locis parallelis Marci et Lucae non sit sermo de adventu Filii hominis sed tantum regni Dei. (Mare.: «Donec videant regnum Dei veniens in virtute»; Luc.: «Donec videant regnum Dei»), ita ut in eodem sensu accipi possit ea expressio Matthaei. Propterea interpretes catholici, seposita eschatologica interpretatione, adventum Filii hominis sive regni Dei intelligunt vel de Christi transfiguratione (multi Patres, S. Thomas, Maldonatus) vel de eius resurrectione et ascensione (Albertus M., Carthusianus, Caietanus), vel de evangelii diffusionem et dilatationem (Gregorius M., Beda, S. Thomas, Iansenius), vel, et haec est sententia longe communior inter modernos, de adventu Christi in iudicium et destructionem Ierusalem quae signat triumphum regni Dei (Calmet, Schanz, Knabenbauer, Fillion, Lagrange, Huby, Durand, Prat, Buzy, Pirot, K. Weiss); tamen inter recentiores non desunt qui ad unam vel alteram ex antiquiorum interpretationibus redeunt, praecipue ad transfigurationem (Billiot, Cladder, Segarra, Lebreton, Dieckmann, Zapelena) aut evangelii diffusionem (Lépicier, Lusseau-Collomb, Sickenger, Zorell).

270. *Mat. 24. 34*: «Amen dico vobis, quia non praeteribit generatio haec, donec omnia haec fiant» (ad litteram conveniunt Mare. 13. 30; Luc. 21. 32).

¹ Inter quos etiam adest aliqua varietas intra eandem generalem explicationem. Cf. F. Segarra, *Praecipuae D. N. Iesu Christi sententiae eschatologicae*, Madrid 1942.

² Cf. Segarra, *ibid.* 19-99; item in *Estudios eclesiásticos* X (1931) 475-499; XI (1932) 83-94.

*Resp.*¹ Haec verba, quae inveniuntur in fine ipsius sermonis eschatologici de ultimo «adventu Filii hominis» (v. 27), continent, fatentibus omnibus, *potissimam difficultatem*, quamvis aliunde haec temperetur ex contexto sermone de destructione Jerusalem, nam de utriusque fine, orbis scilicet et Urbis, Christus in eodem contextu sermonem facit? Difficultas est in duobus incisis «generatio haec» et «omnia haec», quo sensu scilicet accipienda sint et quomodo ad invicem referantur.

Exclusa autem Modemistarum eschatologica interpretatione, iuxta quam Christus affirmaverit finem mundi eventurum intra coetaneam generationem (nam paulo post, v. 36, Christus explicite significat se nolle revelare quando finis mundi continget), *triplex est catholicorum interpretatio*. Quidam dicunt «generationem hanc» intelligi de generatione Christo coetanea et verba «omnia haec» referri ad destructionem Jerusalem, ita ut sensus sit quod haec destructio continget antequam ea generatio praetereat, ut de facto contigit (*explicatio coetanea*: Calmes, Lemonnyer, Grandmaison, Lebreton, Gorna, Braun, Chaîne, Buzy, Huby, K. Weiss, Billot, Dieckmann, Dausch, Cladder, Pirot, Renié, Lusseau-Collomb, Vaccari, Zorell). Alii «generationem hanc» intelligent generaliter de populo iudaico, vel de toto genere humano et «omnia haec» intelligent de omnibus quae Christus ibi praedicavit de fine mundi, ita ut sensus sit populum iudaicum vel genus humanum non esse extinguendum antequam finis mundi et adventus Chisti contingant (*explicatio eschatologica*: plerique Patres, Maldonatus, Bisping, Knabenbauer, Prat, Ceulemans, Thibaut).³ Alii tandem utramque sententiam veluti in unam coniungunt, dicentes «generationem hanc» intelligi de generatione coetanea, verba vero «haec omnia» referri ad omnia quae Christus dicit tam de fine Jerusalem quam de fine mundi, quatenus finis Jerusalem est prophetica figura finis mundi, ita ut sensus sit quod non praeteribit generatio coetanea donec ea omnia fiant, finis quidem Jerusalem in re, finis vero mundi in figura (*explicatio historico-typica sive prophetica*: Schegg, Schanz, Belser, Fillion, Simon, Hofmann, Keil, Tromp).

271. *Mat. 26. 63 sq.*: «Et princeps sacerdotum ait illi: Adiuro te per

¹ Cf. Segarra, *ibid.* 285-449; Prat et Onate, *locis cit.* (supra, in n. 260).

² Duplicem ibi haberi contextum sermonem duplicemque prophetiam, seu de fine Jerusalem et de fine mundi, longe communius hodie admittitur, sed quomodo versiculi totius pericopae (Mat. 24. 1-44) inter duos eventus distribuendi sint, non clare apparet. Possunt autem rationabiliter sic distribui: a v. 4 ad 25 Christus loquitur de destructione Jerusalem; subinde, quin quidquam dicat de tempore illius, a v. 26 ad v. 31 loquitur de fine mundi; tandem, vv. 32-35, redit ad destructionem Jerusalem, annuntians eius signa et tempus (ubi incidit obiectus v. 34 de generatione hac non praetereunte); ultimo, resumens etiam sermonem de fine mundi (v. 36-41) profitetur incertitudinem temporis illius, v. 36: «De die autem illo et hora nemo scit, neque angeli caelorum, nisi solus Pater».

Potest etiam pericopa sequenti modo distribui: v. 4-14: admonitiones introductoriae; v. 15-20: ruina Ierusalem; v. 21-31: Christi ultimus adventus seu finis mundi; v. 32-41: tempus utriusque eventus.

³ Ad hanc explicationem accedit T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica* (ed. 4, Romae 1946) 26-30, intelligens «generationem hanc» de «generatione iudaica praesente quidem, at non exclusive, sed ut solidaria et moraliter una sive cum patribus in ordine culpae, sive cum posteris in ordine poenae». Fatetur tamen se velle dare «pleniorrem totius rei explicationem... [per] exegsim quadantenus novam».

Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei. Dicit illi Iesus: Tu dixisti; veruntamen dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei et venientem in nubibus caeli».

Resp.: Particula «amodo» graece ἀπ' ἄρτι (post nunc) potest significare vel «iam nunc, sive mox», vel generalius «abhinc in posterum sive deinceps»; probabiliter hunc alterum sensum habet apud Mathaeum, cum pro ea apud Luc. 22. 69 (deest vero in Mare. 14. 26) ponatur «ex hoc» graece ἀπὸ τοῦ νῦν (post nunc). In hoc altero sensu, Christus provocaret etiam ac peculiariter ad ultimum adventum qui erit in remoto futuro; in priori sensu, provocaret ad proximam manifestationem suae divinitatis per resurrectionem necnon per Ecclesiae dilatationem. Ceterum ad utramque suam exaltationem videtur Christus ad modum unius se referre, cum, ad confirmandum assertum de sua divinitate coram Caipha, provocat sive ad Psal. 109. 1 («Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis»), sive ad Dan. 7. 13 («Ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat»).

2^a pars. Christus annuntiavit regnum Dei etiam externum, nec mere internum.

272. Id patet imprimis ex externa indole regni messianici, a prophetis praenuntiati, quod Christus manifestat in suo ipso regno Dei, quod annuntiat, compleri. Cf. vaticinia Psal. 46, Isaiae, Danielis et Malachiae, infra referenda (n. 273). Praeterea, id ostenditur ex externo caractere membrorum, prout proditur praecipue in parabolis de regno Dei, in quo boni et mali simul vivunt, sicut triticum et zizania in agro, sicut utiles et inutiles pisces in sagena, sicut homines in convivio vestiti veste nuptiali et ea carentes (cf. supra, n. 266; Mat. 22. 1-14). Pariter, ex externa indole exequendorum officiorum, ut publicae praedicationis (Mat. 10. 27; 28. 19 sq.), Baptismi receptionis (ibid.), sustentiae persecutionis (Mat. 10. 16-18), externae confessionis (Mat. 10. 32). A fortiori id ipsum ostendit tum hierarchicus character regni Dei tum multiplex distinctiva nota, qua a Christo insignitum est; de quibus infra sermo erit.

Unde quae obicit Harnack (supra, n. 263) probant quidem regnum Dei esse etiam ac praecipue spirituale, sed, salva oppositione cum toto evangelio, nequeunt probare illud esse exclusive spirituale.

Verba: «Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius» (Mat. 11. 27) probant ipsam divinitatem Christi (cf. supra, n. 253), non vero meram experimentalem cognitionem, quam Christus ut merus homo haberet de Patre, et in qua, iuxta Harnack, ipsa essentia christianae religionis consisteret.

Verba «Regnum Dei intra vos est» (Luc. 17. 21) probabilius significant illud esse iam praesens inter Iudaeos, cum saltem non esset in corde phariseorum illud impugnantium, ad quos Christus ea verba dirigit (cf. supra,

η. 266); ceterum, etiam si accipiat in sensu spirituali, seu prout est intus in animis (ad mentem Io. 4. 23: «Venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate»), non sequitur hunc sensum esse exclusivum, imo contrarium apparet ex adductis rationibus.

Nec pariter magis probant invocatae parabolae de seminante, de margarita pretiosa et de thesauro abscondito, quarum ceteroquin formale obiectum non est ipse spiritualis character regni Dei, sed potius diversa sors illius in variis hominibus (parabola seminantis) et maximus eius valor (parabolae margaritae et thesauri).

3* *pars. Christus annuntiavit regnum Dei universale.*

273. Ut dictum est supra (n. 264), huiusmodi universalitas diversimode ab adversariis negatur vel conceditur, iuxta eorum eschatologica vel spiritualistica principia, omnibus tamen consentientibus in reicienda universalitate temporalis et externae formae quam iuxta ipsos regnum caelorum, praeter mentem Christi, subinde assumpsit in primitiva ecclesia. Iamvero, ipsum Christum annuntiasse suum regnum tanquam aliquid universale, quadrupliciter ostenditur.

Primo nempe, ex universalitate ipsius *regni messianici*, a prophetis annuntiati, quod Christus dicit in suo ipso regno compleri (Gen. 12. 3; 18. 18; 22. 18; 26. 4; 28. 14, de benedictione omnium gentium in Abraham; Psal. 2. 8; 46. 2-9; Is. 2. 2-4; Dan. 2. 35, 44; 7. 13 sq., 27; Mal. 1. 11, de universali sacrificio).

Secundo, ex characteribus regni Dei, exhibitis in *parabolis*, praecipue de grano sinapis, quod crescit in arborem magnam in cuius ramis habitant volucres caeli (Mat. 13. 31 sq.); de seminante in agro, qui est ipse mundus (Mat. 13. 37 sq.: «Qui seminat bonum semen est Filius hominis; ager autem est mundus»); de sagena ex omni genere piscium congreganti, qui separabuntur in consummatione saeculi (Mat. 13. 47-50).

Tertio, ex universali caractere tum ipsius salvificae *missionis Christi* (Io. 18. 37: «Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati»; cf. 19. 29; 3. 15-17; 4. 21 sq.; 6. 51; 10. 16), tum ipsius *doctrinae* (cf. v. g. Mat. 5-6, de sermone montano), tum finalis *sanctionis* (Mat. 25. 31-46, de universali iudicio; v. 32: «Et congregabuntur ante eum omnes gentes»).

Quarto, ex pluribus *explicitis affirmationibus Christi*, tum ante mortem praenuntiantis universalitatem regni, Mat. 24. 14: «Et praedicabitur hoc evangelium in universo orbe in testimonium

omnibus gentibus», reiectionem iudaeorum et vocationem gentium,¹ Mat. 21. 43: «Auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eius», 8. 11: «Dico autem vobis quod multi ab oriente et occidente venient et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum; filii autem regni eicientur in tenebras exteriores»; tum post mortem et resurrectionem imperantis extensionem regni ad omnes gentes, Mat. 28. 19 sq.: «Euntes ergo docete omnes gentes..., docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis»; Mare. 16. 15 sq.: «Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae... Qui vero non crediderit condemnabitur»; Luc. 24. 46-48: «Sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis tertia die et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes, incipientibus ab Ierosolyma»; Act. 1.8: «Et eritis mihi testes in Ierusalem et in omni Iudaea et Samaria et usque ad ultimum terrae».

274. Frustra autem in contrarium *obiciuntur duo loci de israelitica missione tum Christi tum apostolorum*, scilicet Mat. 15. 24: «Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt, domus Israel» et 10. 5: «Hos duodecim misit Iesus praecipiens eis dicens: In viam gentium ne abieritis et in civitates Samaritanorum ne intraveritis, sed potius ite ad oves quae perierunt domus Israel». Nam uterque locus tantummodo indicat missionem Christi eiusque apostolorum incipiendam fuisse ab ipsis Iudaeis, tum ratione prudentiae, ne odium illorum concitaretur, tum etiam ratione iuris, cum ipsis peculiariter facta fuerit spes messianica, a quibus ipse Messias praeparari ac oriri debebat (Gen. 17. 7; Act. 8. 48: «Vobis oportebat primum loqui verbum Dei, ecce convertimur ad gentes»). Ceterum, secundus textus refertur tantum ad primam apostolorum missionem, durante vita Christi, non vero ad ultimam ac definitivam missionem, quam exprimunt praefata universalis verba et in qua ceteroquin partem priorem habuerunt ipsi Iudaei, a quibus Christus praecipit universalem praedicationem incipere.²

4- pars. *Christus annuntiavit regnum Dei hierarchicum.*

275. Ad finem nostrum apologeticum sufficit modo generali ostendere Christum instituisse aliquam veram auctoritatem, cuius ratio ulterius probabitur ac determinabitur in proprio tractatu de Ecclesia. Huiusmodi tum magisterialem, tum iurisdictionalem, tum ministerialem potestatem (docendi, regendi et sanctificandi), plane

¹ Ad haec refer ipsam *abrogationem veteris testamenti*, quam Christus multipliciter significavit, praecipue respuens puritatem leviticam (Mat. 15. 11), solvens sabbatum (Io. 5. 18), perficiens legem et abrogans dispensationes polygamiae et divortii (Mat. 5. 21-48; 19. 3-9), annuntians remotionem ipsius templi (Mat. 23. 37 sq.; 24. 2; Io. 4. 20-23).

² Cf. Tromp, *op. cit.* (supra, in n. 260) 212-215.

ostendunt saltem sequentes principaliores textus. Mat. 18. 18: «Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in caelo, et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelo»; 16. 18 sq.: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevallebunt adversus eam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis»; Io. 20. 21 sq.: «Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt»; Mat. 28. 18-20: «Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra; euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis».

5[®] pars. *Christus annuntiavit regnum Dei, quibusdam visibilibus notis discernibile, scilicet unitate, sanctitate, catholicitate et apostolicitate.*

276. Quoad *unitatem*, Christus voluit suum regnum esse unum (Io. 17. 21: «Ut omnes unum sint»; cf. 17. 20-26), tum in regimine, ut patet ex nuper adductis locis de hierarchia et generaliter ex Io. 17. 16: «Et fiet unum ovile et unus pastor»; tum in doctrina sive professione fidei, Mat. 28. 20: «Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis»; tum in cultu sive mediis sanctificationis, Mat. 28. 19: «Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti».

Quoad *catholicitatem*, seu visibilem diffusionem in omnes gentes, intentio Christi manifestatur ex dictis supra (n. 273) de universalitate regni Dei.

Quoad *apostolicitatem*, sive continuatam ac perfectam identitatem cum primitiva ecclesia apostolica, in regimine, fide et cultu, intentio Christi manifestatur tum implicite in ipsa universalitate sui regni tum aequivalenter ex modo dictis de perpetua apostolica auctoritate, in qua Ecclesia fundatur, et de continuata assistentia, sive ipsius Christi manentis cum apostolis «usque ad consummationem saeculi» (Mat. 28. 20), sive Spiritus S. «manentis vobiscum in aeternum» (Io. 14. 16).

ART. II DE CREDIBILITATE FACTI REVELATIONIS

277. In articulo praecedenti egimus de ipso facto revelationis, seu de testimonio Christi, quod asserimus in se continere factum revelationis. Nunc probanda est ipsa credibilitas revelationis, seu ostendendum est testimonium Christi revera continere revelationem, vel Christum vere loqui ut legatum Dei. Quod quidem faciemus afferendo varia argumenta (criteria revelationis sive motiva credibilitatis) cum eodem ordine et cum eadem probativa vi, quibus ea proposuimus in cap. 1, a. 2, de apologetica theoria, scilicet *prius* ■ *criteria subiectiva*, (q. 1), *subinde criteria obiectiva intrinseca*, (q. 2-4), ac tandem fortiora *criteria obiectiva extrinseca*, quae sunt miracula et prophetiae (q. 5-8).

QUAESTIO I. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER CRITERIA SUBIECTIVA

I. SENSUS QUAESTIONIS.

278. Diximus supra (n. 178, 180) criteria subiectiva esse ea quae desumuntur directe ex parte subiecti seu insunt ipsi homini, tam individualiter quam collective considerati, ac reduci generaliter ad expletionem humanarum aspirationum, tam intellectualium quam ac praesertim moralium. Diximus etiam, ex huiusmodi criteriis (seu, ut aiunt, immanentiae methodo) non posse cum certitudine probari credibilitatem revelationis seu originem divinam christianae religionis, posse tamen ipsam maxime suaderi, ac ideo praefatam methodum esse valde utilem, utut per se solam insufficientem. Nunc ergo quaestio est de existentia huiusmodi criterii, seu *utrum de facto religio christiana plene satisfaciat et expleat humanas aspirationes ac inde probabiliter credibilis fiat*.

II. ERRORES.

279. Huc revocari possunt tum *Rationalistae*, qui supponunt hoc critérium nihil prorsus valere, cum dicant revelationem esse potius nocivam homini ex parte saltem intellectualium aspirationum, eo quod contradicat autonomiae rationis (cf. supra, n. 132), tum catholici fautores *methodi immanentiae*, quatenus e regione exaggerant vim huius criterii, dicentes ipsum esse certum, sufficiens ac primarium critérium revelationis (cf. supra, n. 181-185).

III. DOCTRINA MAGISTERII.

280. Haec continetur implicite in documentis in eadem duplici quaestione relatis (n. 134, 186). Praeterea, *Pius IX*, Encycl. «Qui pluribus» a. 1846 ait «fidem [esse] vitae magistram, salutis indicem, vitiorum omnium expultricem ac virtutum foecundam parentem et altricem... [eamque] 'annuntiasse' omnibus 'pacem, annuntiasse bona' [Is. 52. 7]» (Denz. 1779). *Cone. Vaticanum I* tribuit Ecclesiae «inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem» (sess. 3, cap. 3, Denz. 3013) et «tantum abesse, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat» (cap. 4, Denz. 3019). Tandem recentiores SS. Pontifices in suis socialibus Encyclicis ostendunt peculiariter quam apte Christiana revelatio occurrat gravibus praesentis aevi problematibus, tam individualibus quam ac praesertim socialibus; ita *Leo XIII*, Encycl. «Immortale Dei» a. 1885, «Libertas» a. 1888, et Breve «Neminem fugit» a. 1892; *Pius XI*, Encycl. «Divini illius Magistri» a. 1929, «Casti connubii» a. 1930 et «Quadragesimo anno» a. 1931; *Pius XII*, Encycl. «Summi pontificatus» a. 1939.

IV. ASSERTIO. Revelatio christiana plene satisfacit et explet humanas, tam intellectuales quam morales, aspirationes, ac inde probabiliter credibilis fit.

PROBATUR.

281. *Aspiratio ad veritatem*, quae est homini innata (nihil enim homo magis cupit quam scire veritatem), respicit tum ipsum *Deum*, nam homo est naturaliter religiosus, iuxta illud Tertulliani: «O testimonium animae naturaliter Christianae!» (*Apol.* 17. 6) et «Animae enim a primordio conscientia Dei dos est» (*Adv. Marc.* 1. 10), tum *mundum* exteriorem, cuius originem, cursum et finalitatem unusquisque scire desiderat, tum ipsum *hominem*, cuius principium et fatum cuiuslibet mentem intime tangit et angit, ut manifestant ipsa tot philosophiae et ethicae systemata ab aevo existentia. Iamvero christiana revelatio, necnon christiana philosophia ac theologia in ea fundata, huiusmodi naturali aspirationi aptissime occurrit, determinatam ac securam doctrinam offerens de triplici illo problemate, imo eius expectationem superat, altiore ac profundiore veritatem addens ex ipsis principiis revelationis, quae humana ratio nequidem suspicari queit, ut ostendetur in quaestione sequenti.

Nec in huiusmodi supernatural! veritate, *ipsa obscura fidei ratio* omnino insatiatum relinquit intelligendi appetitum, tum quia huiusmodi obscuritas aliquando per visionem beatificam tolletur, tum quia, ut ait Augustinus, «melius est... quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit» (*Epist.* 120. 2. 8).

Humana aspiratio in linea moralitatis praeprimis generaliter respicit finem hominis prout est *beatitudo*; nam homo necessario vult esse beatum, nec aliud quaerit in omnibus quae cupit, etiam in ipsa veritate quam praeprimis desiderat, iuxta illud Augustini: «Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit» (*De civ. Dei* 19. 1. 3). Hanc aspirationem revelatio explet, ostendendo veram hominis beatitudinem reponi in ipsa cognitione et amore Dei, hominis principii ac finis, iuxta illud Augustini: «Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (*Confess.* 1.1), eamque sublimiter complet manifestando tum possibilitatem tum existentiam ipsius immediatae coniunctionis hominis cum Deo ope visionis beatificae, quae, quamvis fortasse in naturali quodam et inefficaci desiderio ab homine suspici possit, nequit tamen nec clare cognosci nec efficaciter desiderari nisi in fide ipsius Dei revelantis.

282. Ceterae morales aspirationes respiciunt varias *virtutes*, quae sunt media ad ipsam beatitudinem et quarum semina in humana conscientia Creator ipse plantavit, una cum primis principiis intellectus practici quae sunt fundamenta moralitatis.

Homo enim est naturaliter religiosus, sicut, iuxta Aristotelem, est naturaliter politicus sive socialis, non enim aliud est *religio* nisi amplior et universalior societas cum primo inter cetera entia intellectualia, quibus homo colligatur; inde ipse naturaliter inclinatur ad cultum Divinitatis, in qua quaerit rationem simul ac sustentaculum suae inferioritatis ac miseriae, nec potest nisi violenter huiusmodi religiosum instinctum reprimere, nec nisi divertendo ad naturalem quendam mysticismum aut superstitionem, quo iterum simulacrum quoddam divinitatis ac religionis redintegratur. Huiusmodi autem aspirationi sollicite occurrit christiana revelatio per purum ac spiritualem cultum internum et per determinatum externum cultum

sacrificii Missae et sacramentorum, cum ipso sacrificio Crucis colligitorum.

Pariter homo, non obstantibus vitiis et passionibus, connaturaliter inclinatur ad *alias virtutes morales*, saltem modo quodam appetitivo ac pro tanto inconfesse volitivo, ut ad temperantiam (inde institutio societatum temperantiae, peculiariter contra alcoholismum), ad simplicitatem (inde omnes connaturaliter amant pueros), ad misericordiam, sive miseriam, debilitatem et infirmitatem sublevandam (inde individualia ac socialia auxilia et opera in beneficium pauperum, mulierum et infirmorum). Peculiariter homo aspirat ad iustitiam et pacem, qua componantur dissidia, tum individualia seu psychologica (intima lucta inter spiritum et carnem, inter virtutem et vitium, inter indefinitum quendam sensum magnitudinis ac universalitatis et experientiam moralis miseriae et egoismi), tum familiaria (causae divortii et infidelitatis), tum socialia (fontes politicae scissionis et externorum bellorum).

Quibus omnibus inclinacionibus et aspirationibus provide occurrit christiana revelatio, ipsa naturalia virtutum motiva firmans simul ac complens per ulteriores supernaturales rationes, quibus vitiis ac passionibus resistitur, virtus prudentiae a pondere cuiusdam utilitarismi liberatur, virtus fortitudinis usque ad palmam martyrii sublimatur, virtus temperantiae motivo mortificationis et expiationis foecundatur, virtus iustitiae misericordia et amore temperatur, quibus praecipue dissidia tolluntur et pax diffunditur talis quam motiva mundana afferre non queunt.

283. Frustra autem, ex hac ipsa elevatione ethicae christianae, *argumentum contra eius veritatem deduceretur* eo quod non videatur convenire aspirationibus omnium hominum sed quorundam tantum insigniorum individuum. Nam, ex attenta consideratione supradictarum aspirationum satis patet eas esse commune patrimonium humanitatis, quantumvis lapsae ac vitiis et passionibus oneratae, quamvis non convenient depravatis ipsis aspirationibus quorundam hominum. Ceterum, in ethica christiana distinguendum est inter ipsa praecepta, quae omnibus conveniunt, et ulteriora consilia, quae, utpote ad altiore ethicae gradum pertinentia, non omnibus immediate conveniunt, quamvis et ipsa generaliter convenient ipsi humanae naturae.

Totum argumentum *confirmatur* tum ex generali tenore vitae Christianorum individuum, familiarum ac societatum; tum ex testimonio individuum ad fidem conversorum, qui fassi sunt in hac fide invenisse bonum ac requiem quam inaniter alibi quaerebant; tum ex ipsa adaptabilitate christia-

‡ Hüby, J., *La conversion*. éd. 2, Paris 1919.

La mpin g, S.» *Menschen die zur Kirche kamen*, München 1935.

nae religionis ad omnes, cuiusvis indolis aut civilitatis, homines et nationes, quod non contingit aliis religionibus,' puta paganismo, qui a longo iam aevo declinavit, et iudaismo, Islamismo ac Buddhismo, qui nonnisi intra angustos unius gentis limites iugiter vegetarunt.²

Ut dictum est supra (n. 278), ex huiusmodi mirabili expletione humanarum aspirationum christiana revelatio fit *tantum probabiliter credibilis*, non certo, nisi fortasse hoc subiectivum critérium convertatur in critérium obiectivum intrinsecum excellentiae Christianae doctrinae, de quo in quaestione sequenti et de quo pariter incertum est num per se solum constituere possit certum ac sufficiens critérium revelationis (cf. dicta in n. 188, 189, 195 sq.).

Mainage T., *Introduction à la psychologie de la conversion*. Paris 1913.—*La psychologie de la conversion*, Paris 1915.

Nicolaou, M., *Valores teológicos en la psicología de la conversion*, Granada 1943.

Rette, A., *Note sur la psychologie de la conversion*, Bruxelles 1911.

¹ Quidam obiciunt Christianam religionem, praecipue ut repraesentatur in Ecclesia catholica, quae sola, veram Christianam religionem esse, sese proclamat, *adversari verae civilizationi et progressui culturae, praecipue modernae*. Nam, exigendo assensum fidei et praedicans contemptum bonorum temporalium, restringit hominis libertatem, limitat eius activitatem, impedit felicitatem huius vitae; quod confirmatur ex maiori civili progressu ac prosperitate nationum paganarum prae christianis, et protestantium prae catholicis.

Respondetur huiusmodi obiectionem procedere ex duplici confusione. Prima confusio est ipsius culturae cum cultura materiali. Cultura hominis triplex est: moralis, mere intellectualis et corporalis (sive in bonis et mediis exterioribus).

In *cultura morali*, christiana ac catholica religio longe superavit ac iugiter ex intestina sua vi superat omnem typum civilizationis, ut ostensum est.

Quoad *culturam intellectualem*, prout haec connectitur cum ipsa moralitate, adeoque quoad theodiceam et ethicam, idem dicendum est. Prout vero respicit inferiores tam philosophicas quam practicas scientias, ea est per se loquendo independens a religione ac ideo in quolibet populo, etiam pagano, imo et atheo, florere potest, etiam in excelsiori gradu quam apud christianos (ut patet de philosophia et artibus apud Graecos et Romanos), sed ex hoc nulla commendatio provenit ipsi religioni. Ceterum, religio christiana ac catholica nunquam de facto huic culturae obstitit sed eam indirecte iugiter promovit.

Et idem a fortiori valet de *cultura corporali*, quae ex variis circumstantiis vario modo et gradu promovetur in variis nationibus. Quod si, despecta omni fidei regula et abiecta omni spe spiritualium ac futurorum bonorum alterius vitae, homo in sola sua libertate confidens et solis bonis huius vitae acquirendis incumbens, in hac cultura magis proficit, altiora seponens, id per accidens erit nec in verum totius hominis profectum cedit.

Unde, omnibus consideratis quae ad totum hominem spectant, civilior fuit populus hebraicus quam populus graeco-romanus et a fortiori quam populus aegyptius aut babiloniensis, quamvis hi excellerent in inferiori cultura intellectuali ac corporali. Et pariter civilior est ubique populus catholicus (si et prout talis est) populo protestantico. Item civilior est populus christianus in genere tum populo buddhistico aut islamico tum populo sovietico atque atheo, qui tamen recentius ostendit non parum prae aliis profecisse tum in cultura corporali tum in practico-intellectuali seu scientifica.

² De discrimine Christianae religionis ab aliis religionibus, fusior sermo erit infra, n. 287.

QUAESTIO II. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS RE-
VELATIONIS PER CRITERIA OBJECTIVA INTRINSECA, ET
PRIMO PER SUBLIMITATEM DOCTRINAE CHRISTIANAE
I. SENSUS QUAESTIONIS.

284. Praesens quaestio non multum differt a praecedenti, nisi formaliter, quatenus nempe eadem doctrina, quae antea considerabatur veluti extrinsece, seu ut mirabiliter explens humanas aspirationes, nunc consideratur in seipsa seu in sua sublimitate vel mirabili excellentia suorum articulorum, in qua probabile ac valde suggestivum signum miraculosi interventus divini ostenditur. Pariter huc faciunt iidem Rationalistarum *errores* et eadem *Magisterii doctrina* ac in quaestione praecedenti, adnotando praeterea aliquos rationalistas, ut infirmant hoc critérium, originem doctrinae christianae explicare ex quodam syncretismo praeexistentium religiosarum et philosophicarum doctrinarum Orientis.

II. ASSERTIO. Doctrina, quam Christus proposuit, talem redolet sublimitatem, seu excellentiam et perfectionem, ut sit per se solam probabile signum interventus divini, seu probabile critérium revelationis.

PROBATUR.

285. 1. *Ipsa origo doctrinae Christi et modus quo ipse eam proposuit*, ostendunt miraculi signum.

Nequit enim assignari *humanus fons vel influxus*, unde Christus suam doctrinam hauserit; non quidem fons extraiudaicus, quem non frequentavit, nec schola rabbinica, quam non audivit, nec ipsa Scriptura A. T., cuius studio peculiariter non incubuit et cuius ipsa dictamina superavit. Inde intelligitur magnus stupor, quem puer duodecim adhuc annorum, «sedens in medio doctorum, audiens illos et interrogans eos» suscitavit apud omnes: «Stupebant autem omnes qui eum audiebant super prudentia et responsis eius» (Luc. 2. 47); item continuata admiratio iudaeorum, inde ab initio ministerii Christi: «Mirabantur in verbis gratiae, quae procedebant de ore ipsius et dicebant: Nonne hic est filius Ioseph?» (Luc. 4. 22); «Mirabantur et dicebant: Unde huic sapientia haec et virtutes? Nonne hic est fabri filius?... Unde ergo huic omnia ista?» (Mat. 13. 54-56; cf. Mare. 6. 2); «Et mirabantur Iudaei dicentes: Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?» (Io. 7. 15); «Nunquam sic locutus

est homo, sicut hic homo» (Io. 7. 47). Quibus ipse Christus respondit: «Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me. Si quis voluerit voluntatem eius facere, cognoscet de doctrina utrum ex Deo sit, an ego a meipso loquar» (Io. 7. 16 sq.).

Modus ipse, quo Christus docuit, aliquid prorsus extraordinarium prodit, ut patet ex simplicitate ac pulchritudine formae, praecipue in parabolis, ex claritate assertionum (cf. Mat. 5-7: sermo montanus), ex controversiali efficacia (Mat. 12. 22 sqq.; Luc. 11. 14 sqq.), ex gravitate et claritate accusationis et condemnationis doctorum legis (Mat. 23. 1 sqq.), praecipue ex auctoritate magisteriali sibi appropriata (Mat. 7. 28 sq.: «Admirabantur turbae super doctrina eius; erat enim docens sicut potestatem habens et non sicut scribae eorum et pharisaei»).

286. 2. *Ipsa Christi doctrina, in se absolute spectata*, supernaturalem quendam characterem ostendit, ratione suae perfectionis et harmoniae quae in quandam sublimitatem coalescit.

Haec autem proditur primo in ipsis *veritatibus naturalibus*, quae a Christo docentur quaeque apprime congruunt, complent et perficiunt quidquid ratio ipsa naturalis invenire potuerit, tam quoad naturam et attributa Dei quam quoad naturam hominis eiusque proprietates (animae spiritualitatem, libertatem, immortalitatem) et moralem situationem (finem vitae, legem moralem, remunerationem, destinationem, uno verbo: ethicam humanam ac naturalem). Huc refer tum quae nuper (n. 281 sq.) dicta sunt de admirabili expletione moralium et intellectualium aspirationum per doctrinam christianam, tum ea quae superius diximus (n. 138-145) de morali necessitate supernaturalis revelationis ad congruentem cognitionem ipsarum veritatum naturalium, ex qua quidem praesens argumentum roboratur, cum praecise in Christi doctrina huiusmodi congruentem cognitionem inveniri ostendi potest.

Praefata sublimitas et harmonia apparet etiam in *veritatibus supernaturalibus*, quantumvis in se obscuris et humanae rationis vires excedentibus. Nulla enim oppositio, aut inter se aut cum ipsa ratione, in eis ostendi potest, imo potius magna apparet congruentia et harmonia.

Ita *mysterium trinitatis* personarum non opponitur sed con-

1 Cf. J. M. Bover, «La palabra de Jesucristo desde el punto de vista literario», *Estudios eclesiásticos* XVI (1942) 375-397.—P. Quinsat, «La manière dont Jésus parlait», *Maison-Dieu* (1954) 59-82.

gruit et complet veritatem Dei Unius, et ipsa duplex divina processio invenit in ipsa humana ratione et voluntate diminutum quoddam sed significativum exemplatum. *Incarnationis quoque mysterium* nec repugnat perfectioni divinae, quae intacta manet, nec offendit imo complet rationem providentiae Dei; et idem dic de gemino mysterio redemptionis, quod totum absolvitur in sola Christi humanitate et eandem Dei providentiam ad culmen quoddam adducit. *Mysterium gratiae* seu elevationis hominis ad ordinem supernaturalem complet rationalem universalemque perfectionem ipsius humanae naturae. *Mysterium peccati originalis* congruit intimae defectibilitati eiusdem naturae et explicat malas istius inclinationes et ipsas collectivās mundi miseras. *Mysterium vitae aeternae* congruit naturali veritati de animae immortalitate necnon naturali cuidam tendendae ac desiderio Divinitatis, et simul complet mysterium gratiae, tanquam eius consummatio. *Ipsū mysterium inferni* congruit legi, iustitiae et providentiae Dei, tam naturali quam supernaturali. *Lex quoque et ethica supernaturalis*, secundum singulos eius articulos et virtutes, congruit et complet naturalem ipsam legem et ethicam.

Ceterum *apparens quaedam oppositio*, quae in huiusmodi mysteriis involvitur, nedum eorum incongruentiam aut contradictionem, potius sublimitatem ostendit, quae praecise consistit in coniungendo, in altiore quādam unitatem, extrema opposita, suprema et infima. Ita in mysterio Trinitatis, simul in eodem ente copulantur unitas et pluralitas; in Incarnatione, perfecta et infinita Divinitas cum imperfecta ac finita humanitate; in redemptione, iustitia et misericordia; in elevatione hominis, natura et supematura; in mysterio aeternae punitionis inferni et in mysterio Christi redemptoris simul ac iudicis, maxima misericordia et stricta iustitia; in ethica christiana, vita et perfectio cum morte et abrenuntiatione, contemplatio cum actione, columbina simplicitas cum serpentina prudentia.

287. 3. Eadem Christi doctrina, *relative spectata, seu cum aliarum religionum doctrina comparata*, suam tum excellentiam tum originalitatem ostendit.¹ In nulla enim alia religione aut philosophia invenitur ipsa supradicta perfecta et absoluta coaptatio et completio veritatum ipsius religionis ac ethicae naturalis. In nulla a fortiori inveniuntur praefata mysteria supernaturalia, uti Trinitas, Incarnatio, proprie dicta redemptio, elevatio hominis ad ordinem supernaturalem (per gratiam, sive veram participationem divinae naturae, et

¹Cf. A. Riedmann, *Die Wahrheit des Christentums*, 3 voll., Freiburg i. B. 1952-1955.

per gloriam, sive immediatam Dei visionem), ethica sive virtus in motivis supernaturalibus fundata.

Quaedam autem *similitudines vel analogiae inter religionem christianam et ceteras*, quae a rationalistis obici solent quaeque peculiariter exagitantur a theologis in variis tractatibus, ex una parte nonnisi apparentes sunt, cum misceantur ampliori ac fundamentalis dissimilitudini in ipso praecipuo ac formali obiecto veritatis (puta messianica indoles Christi et Mahumedi, doctrinalis auctoritas Christi et Buddhae, fundatio Ecclesiae per Christum et aliarum religionum per suos duces vel legislatores) et ex alia parte debentur quibusdam fundamentalibus humanis ideis ac exigentiis, quibus ipse Christus suam religionem, utut essentialiter diversam, accommodare debuit. Ita ipse generalis cultus Divinitatis, qui est de essentia ipsius religionis naturalis, oratio, sacrificium, commercium cum Divinitate, ritus ablutionis sive purificationis, coena sacrificialis, quorum unumquodque est specificè differens in christiana religione, ut patet v. g. de Baptismo ut lavacro regenerationis et de communione eucharistica ut praesentia et communicatione ipsius Divinitatis et humanitatis Christi.

Ex quibus aliisque multis patet doctrinam christianam non fuisse mutuata ex philosophia aut religione *graeco-romana*, quae turpiter errabat de ipsa natura Dei, de eius providentia, de immortalitate animae, et cuius ethica mere naturalibus motivis, eisque partialiter saltem erratis (cogita v. g. de Stoicismo, late in imperio romano apud doctos vulgato), innitebatur. Unde, Apostolo doctrinam christianam Atheniensibus annuntiante, connaturaliter eam «quidam irridebant» (Act. 17. 32), nam, ut idem Apostolus ait 1 Cor. 1. 22, «Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt, nos autem praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam».

Nec mutuata est ab aliis paganis *religionibus orientalibus*, quarum ipsa romana religio est quidam syncretismus quaeque eisdem characteribus scatebant, ut doctrinali polytheismo et fatalismo, ambiguus et nonnunquam turpibus ritibus, ethico utilitarismo ac personalismo. Propterea S. Paulus omnes eas paganas religiones in uno ac aequali discriminis et reprobationis iudicio involvit, inquit: «Nolite iugum ducere cum infidelibus; quae enim participatio iustitiae cum iniquitate? aut quae societas luci ad tenebras? quae autem conventio Christi ad Belial?» (2 Cor. 6. 14-16).

Nec mere ac proprie mutuata est ab ipsa *religione iudaica*. Nam his quae de religione iudaica, utpote vera ac divina, ipsa servavit, plura reformavit et addidit, quibus tum excellentiam tum veram originalitatem ostendit. Christus enim complevit in se et in sua doctrina ipsas prophetias antiqui testamenti, determinavit sub plena luce veritates et semina mysteriorum in eo contenta, reformavit corruptum conceptum futuri Messiae eiusque regni, legem antiquam in pluribus reformavit et in quibusdam abrogavit, ceremonialem cultum antiquum removit, synagogam et templum de medio sustulit, circumcisionem respuit, substituens novum testamentum, novam et auctam legem, novam Ecclesiam, novam auctoritatem, nova sacramenta, novum etiam populum, extensa messianica salute ad omnes gentes.

In huiusmodi igitur tam mirabili ac sublimi doctrina, cui nulla humana causa aut influxus naturalium causarum assignari convenienter potest, agnoscendus est miraculosus interventus divinus, ex quo ipsa evadit solidum critérium revelationis, etsi *per se solum nondum sufficiens ac certum*, ut explicatum est supra (n. 195 sq.).

QUAESTIO III. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER MIRABILES FRUCTUS SANCTITATIS

I. SENSUS QUAESTIONIS.

288. In considerationem veniunt *effectus sive fructus ipsius doctrinae Christi* in vita suae Ecclesiae, qui possunt sub una sanctitatis voce omnes coadunari et convenienter ad modum unius inspicere, sive in ipso Christo, sese praebente ut fundatore simul ac exemplari vitae suorum fidelium, sive in ceteris, sive tandem ac peculiariter in martyribus,² qui huiusmodi divini exemplaris perfectiorem imaginem expresserunt.

II. ERRORES.

289. Aliqui Rationalistae' ipsam *Christi sanctitatem* dupliciter impetunt, eum incusantes vel de *malitia* sive fraude, dicentes Christum fuisse deceptorem ac impostorem, atque in huiusmodi fraude doctrinam et religionem suam fundasse (ita pauci, ut E. Haekel), vel de *errore*, dicentes Christum fuisse deceptum ob aliquem defectum aequilibræ mentalis, et quidem aut ob veram quandam amentiam vel epilepsiam (ita De Loosten, E. Rasmussen,³ W. Hirsch, Binet-Sanglé), aut ob magnam nervorum excitationem et consequentes extases, hallucinationes et religiosum fanaticum (O. Holtzmann,⁴ J. Baunmann), aut generaliter ob aliquem saltem defectum

¹ Martyr, a graeco μαρτυρ; (testis), intelligitur generaliter qui, moriendo aut patiendo pro Christi fide, ipsi Christo testimonium praebet. De praeciso autem conceptu et conditione martyrii non est cur hic agamus, ne velimus instaurare apologeticam pantologiam. De ipso enim agitur vel in morali theologia, ubi de virtute fortitudinis (ita S. Thomas 2-2, q. 124) vel in dogmatica sacramentaria, ubi de Baptismo (sic communius moderni mas 2-2, q. 124) vel in dogmatica sacramentaria, ubi de necessitate Baptismi (ut agemus in vol. 4). Interim, si cupis, conferre potes nostrum opus *De Baptismo et Confirmatione*, 207-237.—E. Hocedez, «Le concept de martyre», *Nouvelle revue théologique* LV (1928) 81-99, 198-208.—R. Hedde, «Martyre», *Dictionnaire de théologie catholique*, X-1 (Paris 1928) 220-233.

² Cf. Dieckmann, *De revelatione Christiana*, η. 729-732; Tromp, *De revelatione Christiana*, ed. 5, p. 220-222.

³ *lesu. Eine vergleichende psychopathologische Studie* (vers, ex danica lingua A. Rothenburg), Leipzig 1905.

⁴ *War lesu Ekstatiker? Eine Untersuchung zum Leben lesu*, Tübingen-Leipzig 1903.

psychicum, ratione cuius incidit in errorem eschatologicum seu in falsam persuasionem de proximo fine mundi, in qua, tanquam in quadam idea fixa, extruxit suam messianicam dignitatem et regnum (ita plures liberales et Modernistae, ut Harnack et Loisy, de quibus pluries supra sermo fuit).

Generatim Rationalistae, cum nequeant negare fructus morales quos religio christiana attulit mundo, nec peculiarem martyrum constantiam et moralitatem, haec omnia conantur ex meris naturalibus causis explicare, provocantes ad alias religiones quae pariter suos ascetas et martyres habuerunt.

Peculiariter ad infirmandum apologeticum argumentum deductum ex *martyrio*, quidam, ut H. Dodwell, E. Gibbon et E. Havet dicunt numerum martyrum fuisse relative valde exiguum;¹ alii, ut Th. Mommsen² et A. Harnack,³ dixerunt motivum persecutionum fuisse non religiosum sed mere politicum; alii tandem, ut G. Boissier,⁴ dixerunt testimonium martyrum esse tantum signum subiectivae eorum persuasionis de veritate religionis, non vero obiectivae ipsius veritatis.

III. DOCTRINA MAGISTERII.

290. *Pius IX*, Encycl. «Qui pluribus» a. 1846, inter criteria revelationis haec proponit: «Haec... fides vitae magistra, salutis index, vitiorum omnium expultrix, ac virtutum foecunda parens et altrix, divini sui auctoris et consummatoris Christi Iesu... vita... sapientia... confirmata, supernae doctrinae luce undique refulgens ac caelestium divitiarum ditata thesauris..., tot martyrum constantia, tot Sanctorum gloria vel maxime clara et insignis, salutare proferens Christi leges, ac maiores in dies ex crudelissimis ipsis persecutionibus vires acquirens..., universum orbem pervasit» (Denz. 2779). *Cone. Vaticanum I*, sess. 3, cap. 3, docet «Ecclesiam... ob

¹ H. Dodwell, *Dissertationes Cyprianicae*, dissertatio XI: «De paucitate martyrum», Oxonii 1684; primus inter omnes id ipse asseruit, referens data martyrologii ad fabulas sive inventiones monachorum (quem refutavit Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Parisiis 1689; ed. 2, Amstelaedami 1713, p. XIV sqq.).—E. Gibbon, *History of the decline and fall of the Roman empire*, c. 16 (1776).—E. Havet, *Le Christianisme et ses origines*, tom. 4 (Paris 1884).

² «Der Religionsfrevler nach römischen Recht», in *Historische Zeitschrift* 1890.—*Römischen Strafrecht*, Leipzig 1899. Contra quem scripsit C. A. Kneeller, in *Stimmen Maria Laach* LV (1898) 1-13, 122-132, 276-292, 349-367.

³ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, l. 3, c. 5.

⁴ *La fin du paganisme* (Paris 1911) I 399-459.

suam eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem... esse motivum credibilitatis» (Denz. 3013); non tamen dicit hanc sanctitatis notam per se solam esse motivum sufficiens ac certum, sed, tanquam «magnum motivum credibilitatis et testimonium irrefragabile», assumit ad modum unius tum sanctitatem, tum admirabilem propagationem, tum catholicam unitatem, tum invictam stabilitatem.

IV. ASSERTIO 1. Ipsa Christi eximia virtus et sanctitas confirmat veritatem sui testimonii, seu est aptum critérium revelationis[^] PROBATUR.

291. Quidquid infra dicetur de sanctitate membrorum Ecclesiae et peculiariter martyrum, valet a fortiori de Christo, cuius exemplum alii sequuntur ac se imitari fatentur. Ceterum tota historia evangelica est testis sanctitatis Christi eiusque excelsarum virtutum ac futilem et abitrariam reddit supradictam Rationalistarum theoriam de Christi fraude vel deceptione.

Frustranee ipsi pharisaei, impugnatores Christi, in eius actibus quidquam quaesierunt unde ipsum calumniare potuerint ac idea absque ullo contradictionis timore ipse eos provocavit, dicens: «Quis ex vobis arguet me de peccato?» (Io. 8. 46); usque ad ultimum, in ipso Caiphae tribunali, «princeps sacerdotum et omne concilium quaerebant falsum testimonium contra lesum, ut eum morti traderent, et non invenerunt» (Mat. 26. 59 sq.), donec unicum «blasphem^{ia}iae» motivum, quod nempe dixerit se esse Filium Dei, ipse Caiphas confecit ut mortis sententiam iustificare posset (ibid. 63-66).

Virtutem *charitatis Christi erga Deum* ostendit tota eius religiosa habitudo erga Patrem, quem iugiter orat cuiusque voluntati se parere profitetur: «Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui misit me, ut perficiam opus eius» (Io. 4. 34). Charitatem *erga proximum* ostendit ipsa salvifica eius missio et tota activitas vitae publicae in ministerio praedicationis, in opere sanationum, ac tandem in ipsa morte voluntarie suscepta pro aliis, ad quam alludens Christus dixit: «Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis» (Io. 15. 13); iamiam moriturus ipsum proditorem ludam vocat «amicum» (Mat. 26. 50: «Amice, ad quid venisti?») et in cruce peculiariter pro ipsis persecutoribus orat: «Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt» (Luc. 23. 34).

Virtus *prudentiae* ostenditur tum in modo quo Christus messia-

nicam suam ac divinam dignitatem nonnisi paulatim ac veluti per gradus manifestavit, vitans falsam plebis interpretationem de temporali indole regni Dei et connaturalem reactionem pharisaeorum, tum ac peculiariter in disputatione cum iisdem pharisaeis et responsionibus ad eorum insidiosas quaestiones, ut de condemnanda muliere adultera (Io. 3. 7), de censu Caesari debito (Mat. 22. 15-21) et de veritate resurrectionis (Mat. 22. 46). *Iustitia* manifestatur peculiariter in eiectione vendentium a templo (Mat. 21. 12) et in improperiis contra vitia pharisaeorum (Mat. 23. 1-36). *Temperantia* ostenditur in vita simplici, in abnegatione commoditatum vitae, ut «nec haberet ubi caput reclinaret» (Mat. 8. 20). *Fortitudo*, una cum patientia et perseverantia, manifestatur in continuata pharisaeorum persecutione et praecipue in doloroso ac patienti martyrio, quo Christus suae ipsius divinae legationis maximum dedit testimonium.

292. Considerata tum huiusmodi Christi sanctitate tum eminenti eius sapientia, quae elucet in his quae supra (n. 285 sq.) dicta sunt de excellentia doctrinae et de modo quo ipse eam proposuit, impossibilis et arbitraria apparet duplex supradicta Rationalistarum theoria de fraude aut errore Christi, nec proinde iuvat in ea refutanda immorari.¹

Praefatum ipsius Christi testimonium esset secundum se maximum criterium revelationis, si miraculosa indoles sanctitatis Christi esset sub hac ratione facile et ab omnibus discernibilis. Cum tamen talis non sit, sed requirat peculiarem considerationem, et praeterea eius iudicium possit subici diversis hominum appretiationibus, secundum diversas eorum intellectuales et morales dispositiones, manet adhuc *critérium tantummodo probabile vel per se solum insufficiens*, donec accedat confirmatio exteriorum ac physicorum miraculorum, aut saltem sumatur ad modum unius cum tota vita et activitate Ecclesiae ac ita convertatur in morale illud miraculum, irrefragabiliter cognoscibile, quod est Ecclesia seu opus Christi, secundum seipsum ac totaliter consideratum.

ASSERTIO 2. Eximia Ecclesiae sanctitas, eiusque in omnibus bonis inexhausta foecunditas, est distinctum critérium revelationis.

PROBATUR.

293. 1. Ecclesia, sua doctrina ac praeceptis, emendavit generaliter *mores mundi*² Et primo quidem *in privatis individuis*; nam

¹ Qui plura cupit, legere potest *Dieckmann, Lercher* et *Nicolai* in suis tractatibus de revelatione. Praeterea, de evolutione huiusmodi argumenti, deducti ex ipsa excellentia personae Christi, agit A. Delhaye, «Jésus-Christ, raison de croire selon les apologistes catholiques du XIX^e siècle depuis l'époque de Lacordaire», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXVII (1951) 5-29.

² Hoc argumentum saepe recurrit apud Patres, v. g. Minucium Felicem, *Ocfav.* 28;

multa facinora ac corruptiones, quae apud paganos communia erant nec gravia reputabantur, ut paederastia, sodomia, vagus concubitus, sacra prostitutio, pedemptim obsoleverunt aut saltem ut graves depravationes communiter reputata sunt. Praeterea, *in vita familiari*; ut patet praecipue ex restituta dignitate mulierum et defensis iuribus filiorum contra tyrannidem virorum et exaggeratam patriam potestatem, expulsionem polygamiae et facilis divortii, prohibitionem abortus. Tandem *in civili societate*; ut patet in abolitione servitutis, sublevatione pauperum, cura infirmorum ac debilium, abolitione politicae tyrannidis et defensione iurium civium, extinctione odii inimicorum, promotione pacis inter populos et sic dicti iuris internationalis?

2. Ecclesia in suis membris fovet imprimis ac obtinet *communem quae dicitur sanctitatem*, superantem tamen vires ac dictamina rationis naturalis, ut patet ex communi observatione plurium nec facilium praeceptorum, peculiariter mortificationis, castitatis, sacramentalis confessionis, necnon peculiarium ac difficiliorum consiliorum, quibus vegetant tot religiosae familiae. Peculiariter haec sanctitas apparet in statu coelibatus, tum ecclesiastici, tum religiosi, tum etiam saecularis tam publici quam privati et ob supernaturalem motivum suscepti; necnon in opere exterioris apostolatus, praecipue in locis missionum.

3. Ecclesia fovet etiam ac saepe obtinet altiorem et *heroicam sanctitatem* estque verum seminarium sanctorum, ut patet tum ex antiqua historia tum ex distincto examine canonizationis pro aetate posteriori. Inter eos peculiarem locum merentur martyres, de quibus sermo erit infra.

Tertullianum, *Apol.* 9. 15, 46; Cyprianum, *Epia.* 1. 6 sqq.; Eusebium Caes., *Praep. evang.* 1. 4; Augustinum, *De civ. Dei* 4. 23. Confer Dorsey, *De religione revelata*, ed. 2-3, p. 787-800, et Tromp, *De revelatione christiana*, cd. 5, p. 301-303.

Confer quae supra dicta sunt (n. 144) de gravibus ethico-socialibus erroribus ipsorum summorum philosophorum, *Platonis* scilicet et *Aristotelis*, quorum prior advocatus est quondam socialem necnon familiarem communismum, quo supprimitur privata proprietas et instauratur etiam aliqua communitas feminarum, alter vero conatur ipsam absolutam servitutem iustificare ex lege naturali.

Uterque etiam abolitionem sive interfectionem deformium puerorum, aut praevium abortum, vocabatur; cf. *Aristotelem*, *Polit.*, 1. 7, n. 1081 sq. (ed. Spiazzi, p. 397), quem tamen S. Thomas mitius interpretari conatur (ibid., lect. 12, p. 403 sq.). Ceterum, apud priores Romanos antiqua *lex decem tabularum* (tab. 4) ferebat: «Pater, insignem ob deformitatem puerum cito necato» et adhuc saec. I post Christum Seneca, praeceptor Neronis imperatoris, idem nefandum facinus sic ratione iustificabat: «Portentosos fetus extinguimus, liberos quoque, si debiles monstruosique editi sint, mergimus: non ira, sed ratio est, a sanis inutilia secernere» (*De ira* 1. 15).

294. Vis huiusmodi criticii revelationis, quod ceteroquin, oh rationem non semel explicatam, *non ut certum sed tantum ut insigniter probabile ac stiasivum affertur*, non leviter crescit si huiusmodi Ecclesiae sanctitas consideratur *comparative ad alias religiones vel sectas ab Ecclesia separatas*.¹ In illis enim vel ascetismus non colitur, ut in Mahumedanismo, cuius ipse fundator vitiis ac lasciviis deditus fuit, vel larvatus quidam ascetismus floret cui commiscetur aliquis philosophicus laxismus, ut in Buddhismo; apud Orientales autem Schismaticos et Protestantes, ascetismus, qui apud homines bonae fidei vigere contingit, originem et impulsum trahit ex quibusdam sanis principiis ipsius verae et catholicae fidei quae apud eos supersunt, nullatenus vero ex ipsis defectionis principiis et multo minus ex exemplo ipsorum fundatorum, ut Photio, Caerulario, Luthcro, Calvino, Zwinglio et Henrico VIII, qui ambitione aut luxuria suam vitam non modice macularunt. Et idem dicendum de caelibatu vel virginitate, ascetismi filia, quae aliquando viguit aut viget apud aliquas religiones (cogita v. g. de Vestalibus apud Romanos et de virginibus sacerdotissis apud Babyionienses).

ASSERTIO 3. Martyrium Christianorum, prout inde ab initio floruit in Ecclesia, est peculiare ac valde insigne critérium revelationis.¹

PROBATUR.

295. Notandum est, factum martyrii esse aliquid valde complexum, et ceteroquin uberrimum sub ratione scientifica. *Potest enim quadrupliciter considerari*. Primo scilicet dogmatice (ut fit in tractatu de Baptismo, aut de virtutibus, ubi de fortitudine).³ Secundo historice, seu quatenus ex testimonio

¹ Huc faciunt plura quae diximus in nostris operibus *De Ordine* III 381-394, ubi de participatione mulierum in sacro ministerio apud religiones et sectas heterodoxas, et *De Matrimonio* I 116-270, ubi de sanctitate matrimonii.

² Allard, P., *Histoire des persécutions du premier au quatrième siècle*, voll. 5, Paris 1885-1890; éd. 5, 1913.—*Dix leçons sur le martyre*, éd. 6, Paris 1921.—*Le Christianisme et l'empire romain de Héron à Théodose*, éd. 10, Paris 1925.—«Martyre», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1926) 331-492.

Campenhausen, F., *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936.

Dominguez del Val, U., «El martirio, argumento apologético en la 'Ciudad de Dios'», *La Ciudad de Dios* CLXVII (1954) I 527-547.

Dorsch, Af.m., *De religione revelata*, ed. 2-3, p. 742-762.

Ehrhard, A., *Die Kirche der Märtyrer*, München 1932.

Giet, S., «Le témoignage de Clément de Rome. La cause des persécutions romaines», *Revue des sciences religieuses* XXIX (1955) 333-345.

Gregoire, H., *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1951.

Hedde, R., «Martyre», *Dictionnaire de théologie catholique*, X-1 (Paris 1928) 220-254.

Leclercq, H., «Martyr», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, X-2 (Paris 1932) 2359-2512.

Moreau, E., de, «Le nombre des martyrs des persécutions romaines», *Nouvelle revue théologique* LXXIII (1951) 812-832.—*La persécution du Christianisme dans l'empire romain*, Paris 1956.

Pouipiquet, A. de, *L'object intégral de l'Apologétique*, (éd. 2, Paris 1912) 148-187.

Tromp, S., *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 312-330.

³ In hac dogmatica consideratione fundatur ipsa canonica notio martyrii, quae inservit causis canonizationis, ut apparet ex noto opere Benedicti XIV.

martyrum, praecipue priorum, nobis constat de ipsa historica veritate factorum (puta foundationis Ecclesiae per Christum, miraculorum evangeliorum, etc.), nam nemo magis verax quam qui dat vitam pro eo quod credit;¹ et haec consideratio non est proprie et directe apologetica, sed praecedit. Tertio *apologetice*, seu quatenus in testimonio martyrum continetur divinus interventus, ac ideo critérium revelationis; et haec est directe praesens nostra consideratio. Quarto etiam apologetice, sed sub ulteriori quadam ratione, seu quatenus martyrium est adimpletio unius ex prophetiis Christi, et pertinet ad ipsa criteria extrinseca; et de hoc agetur inferius.

Haec autem nostra apologetica consideratio respicit factum martyrii in sua totalitate, seu attentis tum continuata persecutione Ecclesiae, sive ac peculiariter per tria priora saecula sive etiam subinde usque ad nostra tempora;² tum ingenti martyrum numero, praesertim in prioribus persecutionibus; tum eorum valde diversa indole et conditione, tam physica (aetate, sexu) quam morali ac sociali (conditione plebeia vel nobili); tum ac praecipue motivo (seu religionis, absque alia spe aut desiderio) et modo passionem subeundi (virtuosa et heroica constantia). Unde argumentum ad hoc reducitur, ut prius ostendatur *existentia huiusmodi facti* et subinde eruatur *eius supernaturalis indoles*, seu quod illud ex nulla causa naturali sed ex solo interventu divino explicari queat, ita ut contineat miraculum morale et sit verum critérium revelationis.³

296. *Quod attinet ipsam existentiam facti*, imprimis certa est *continuata ratio* persecutionis Ecclesiae. In tribus prioribus saeculis, duodecim successivae et inter se colligatae numerantur romanae persecutiones, a prima sub Nerone a. 64/ in qua mortui sunt ipsi apostoli Petrus et Paulus, ad ultimam sub Iuliano Apostata a. 363³ (praecipua ac generalior persecutio,-incoepta a Diocletiano a. 303

¹ P a s c a l ait: «Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger» (*Pensées* 28).

² Ceterum, ad nostrum argumentum abunde sufficit consideratio priorum persecutionum, quamvis ex posterioribus (sive ex ipsa continuatione ac persistentia) ulterior ac vivida confirmatio accedat.

³ Huiusmodi apologetico argumento frequenter usi sunt Patres; quos refert T r o m p, *De revelatione Christiana*, ed. 5, p. 317.

⁴ Praecesserat quidem sub Claudio circa a. 50 generalis expulsio Iudaeorum ab Urbe, teste S u e t o n i o: «Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit» (*Vita Claudii* 4, apud Kirch, *Enchiridion historiae ecclesiasticae antiquae* 39); sed haec fuit potius quaedam Iudaeorum quam Christianorum persecutio, etsi omnes sub nomine Christi designarentur.

⁵ Callidam rationem ultimae istius persecutionis exponit N a z i a n z e n u s, *Contra Iulianum* 1. 57-112; quem abbreviat T r o m p, *De revelatione Christiana*, ed. 5, 326 sq.

et terminata sub Galerio a. 311, per edictum tolerantiae, non minus quam sex numeravit imperialia edicta persecutoria). In subsequentibus saeculis, persecutio continuata fuit, etsi sporadice ac localiter, tamen persistenter, oblata occasione; ita saec. 4-6 in Persia, sub illius regibus, saec. 4 ab Arianis sub Valente imperatore et a Donatistis in Africa, saec. 5-6 sub Genserico aliisque barbaris invasoribus, saec. 8 sub invasoribus Mahumedanis et subinde in Hispania sub iisdem usque ad saec. 15, saec. 16 in nordicis regionibus sub reformatione protestantica, saec. 18 in revolutione gallica, nostris temporibus in revolutionibus russica, mexicana et hispanica, iugiter vero in locis missionum.¹

297. *Numerum* martyrum, in prioribus ipsis romanis persecutionibus (quae sub nostra consideratione praecipue veniunt) fuisse ingentem, dubitari nequit, quamvis nec exacte nec etiam satis approximative determinari possit. Id patet generaliter ex ipso praefato numero persecutionum in tribus saeculis, necnon ex earumdem extensione ac generalitate (etsi quaedam fuerint potius locales).

Peculiariter id patet *ex Actis Martyrum*, ex quibus subinde confectum est Martyrologium romanum.²

Item, *ex aliquibus testimoniis auctorum paganorum*, ut Taciti, qui loquitur de «multitudine ingenti» pro prima Neronis persecutione (*Annal.* 15. 44, apud Kirch, *Enchiridion* 34), et Plinii Minoris, qui in persecutione Traiani consuluit ipsum imperatorem circa modum exequendi edictum imperiale, «maxime propter periclitantium numerum; multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur» (*Epist.*, l. 10, n. 96; cf. n. 97, responsionem imperatoris; utrumque textum apud Kirch, *Enchiridion* 28-31).

Item, *ex frequentissimis testimoniis scriptorum sacrorum*. Ioannes evangelista (tempore persecutionis Domitiani), Apoc. 6. 9-11; 17. 6: «Et vidi mulierem ebriam de sanguine martyrum Iesu». Clemens Romanus (circa a. 96): «Viris istis sanctis [seu Petro et Paulo] magna electorum multitudo aggregata est, qui suppliciis multis et tormentis, propter zelum passi [sunt]» (*Epist. 1 ad Cor.* 6, apud Kirch 11). Iustinus (medio saec. 2): «Neminem esse qui nos in Iesum per totum orbem terrarum credentes exterreat et in servitutem redigat, in promptu est. Dum enim gladio percutimur, dum crucifigi-

¹ Quoad priores sive *romanas persecutiones*, confer Allard, in tribus *operibus cit.* (supra, in n. 295) et art. «Martyre» 342-375.—Hedde, *art. cit.* (ibid.) 233-239.—Ehrhard, *Histoire de l'Eglise* (dir. A. Fliche et V. Martin) I (Paris 1946) 289-320; II (Paris 1948) Gregoire et Moreau, *op. citatis* (ibid.).—T. Lebreton et J. Zeiller, *Histoire de l'Eglise* (dir. A. Fliche et V. Martin) I (Paris 1946) 289-320; II (Paris 1948) 457-479.

Quoad *successivas persecutiones* supradictas, confer praecipue Allard, in eodem articulo «Martyre», 375-492; quem abbreviat Hedde, *ibid.* 239-246.

² Cf. Ruinart, *loc. cit.* (supra, n. 289).

mur, dum feris tradimur et vinculis et igni et omnibus aliis tormentis, a confessione, ut manifestum est, non discedimus» (*Dial. cum Tryphone*, 110). *Irenaeus* (circa finem saec. 2): «Ecclesia omni in loco, ob eam quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem» (*Adv. haer.* 4. 33. 9). *Clemens Alex.* (circa initium saec. 3): «No-bis autem sunt quotidie redundantes martyrum fontes, qui nostris spectantur oculis» (*Horn.* 2. 20). *Lactantius* (initio saec. 4) de ultima generali Diocletia-ni persecutione: «Vexabatur ergo universa terra, et praeter Gallias, ab oriente usque ad occasum tres acerbissimae bestiae [Diocletianus cum suis duobus sociis in imperio] saeviebant» (*De mort. persecut.* 16). *Eusebius Caes.* (eodem tempore), de eadem generali persecutione: «Adiuncta est ingens martyrum multitudo», «[Post tertium edictum Diocletiani] vix iam iniri numerus potest omnium qui deinceps in singulis provinciis passi sunt martyrium» (*Hist. eccl.* 8. 6), «[Quarto edicto Diocletiani] generali praecepto iubebatur ut om-nes ubique locorum ac gentium, publice idolis sacrificia ac libationes offer-rent», «Edicta Maximini contra christianos quoquoersus per singulas sunt missa provincias» (*De martyr. Palaest.* 3. 1; 9. 2); *Hilarius* (t 386): «Hinc enim sunt in toto orbe terrarum beata fidelium confessorum et sancta marty-ria» (*In Psal.* 118. 18. 9). *Theodoretus* (t ca. 458) de eadem ultima generali persecutione :«Neque enim singulos isti [Diocletianus, Maximianus, Maxen-tius etc.] binosve aut ternos e christianis impetebant, sed plurimos gregatim, et millenos simul et decies millenos trucidabant» (*Graec. affect. curatio* 9)'.

298. *Conditio martyrum*, tam physica quam moralis ac socialis, multiplex est, ut patet ex certioribus ipsis historiis; agitur de pueris (Tharcisio, Agnete), senibus (Polycarpo), mulieribus (Agnete, Per-petua, Caecilia, Agatha), militibus (Sebastiano), plebeis (Theodoto, Sereno), nobilibus (Clemente, Apollonio), doctis (Iustino, Irenaeo,

‡ Ex his patet falsitas assertionis supradictorum *Dodwell*, *Gibbon* et *Havet*, de val-de exiguo martyrum numero. De qua sententia *Allard* ait: «Quant à la thèse jadis cé-lèbre 'De paucitate martyrum', on peut affirmer quelle est désormais balayée de l'his-toire. Une science mal informée avait cru pouvoir l'établir à propos des persécutions romaines: nous en avons démontré l'inanité» (*art. cit.* [supra in n. 296] 492).

Nihilominus adhuc recenter *H. Grégoire* sustinet numerum martyrum usque ad a. 313 fuisse longe inferius quam 10.000: «Force nous est de considérer le chiffre de 100.000 martyrs, qui d'après le P. Hertling, pourrait présenter le nombre total des victi-mes des persécutions jusqu'en 313, comme infiniment trop élevé, et de conclure que meme le chiffre de 10.000 victimes serait sans doute très supérieur à la réalité» (*Les persécutions dans l'empire romain* [Bruxelles 1951] 162).

Absque dubio nihil iuvat martyrum numerum exaggerare, proponendo 11 miliones pro toto orbe (Florès), vel 2 miliones cum dimidio pro sola Roma (Gaume), aut 700 pro singulis diebus calendarii pro eadem Roma (Boldetti); sed tamen varia allata testi-monia, non pauca sed multa millia, praecipue pro toto orbe terrarum, manifeste suppo-nunt. Numerus martyrum romanorum iuxta Martyrologium romanum esset 13.825, quem V. de Buck reducit ad 4.000 (*De phialis rubricatis, quibus martyrum romanorum sepulcra dignosci dicuntur* [Bruxellis 1855] 31 sq.). Recenter L. Hertling numerum pro toto orbe assignat circiter 100.000, vel saltem multo inferiorem quam 200.000 («Die Zahl der Märtyrer bis 313», *Gregorianum* XXV [1944] 103-129; quem impugnât praefatus Gré-goire); quae opinio, ceteroquin satis coniecturalis, fortasse non longe est a veritate.

Cypriano). Ipse Plinius supra citatus fatetur agi «de multis omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus».

Motivum patiendi est unicum, seu ipsa fides religiosa, quae fuit etiam, directe vel indirecte, finis sive obiectum ipsorum persecutorum. Quidquid enim sit de variis immediatis motivis aut praeiudiciis, ratione quorum lex romana generalem suam tolerantiam erga varias extraneas religiones converterit in completam intolerantiam et directam persecutionem erga religionem christianam, certum est eam paulatim saltem devenisse ad deprehendendam aliquam radicalem illius oppositionem cum minimo conformismo religioso, quem exigebat ipsa statolatrica conceptio societatis et auctoritatis romanae (incluso divino cultu imperatori debito), ita ut extra legem ea religio consideraretur ac vigeret effatum «Non licet esse christianos».¹

Hinc de facto vere religiosum fuit motivum persecutorum, nec mere politicum (ut putarunt Mommsen et Harnack, supra, n. 289). Id indicat ipse Suetonius, loquens de prima persecutione sub Nerone: «Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae» (*Vita Neronis* 16. 2, apud Kirch 40). Id testatur Tertullianus, inquiens christianos habitos fuisse ut «hostes publicos deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicos» (*Apol.* 4) et paganos sic alloquens: «Deo, inquitis, non colitis, et pro imperatoribus sacrificia non impenditis... Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, imo tota est» (*ibid.* 10). Idipsum ex eo ostenditur quod christiani compellebantur sacrificare diis paganis et saltem inde a saec 3 etiam imperiali dignitati.

Modus autem patiendi, inter atrocita tam physica quam moralia tormenta (crucem, laniatum canum, combustionem, expositionem bestiis, ludibria, lacrimas parentum, expositionem feminarum lupanari), nihil ostendit nisi virtuosum et heroicum: animi nempe fortitudinem, spiritus tranquillitatem, spem in Dei auxilium, mansuetudinem, erga ipsos persecutores orationem et charitatem, ad exemplum Christi in cruce eiusque primi martyris Stephani, orantium pro tortoribus.

299. *Quod attinet autem supernaturalem indolem huius facti, seu divinum interventum, ex quo deducitur apologeticum critérium*

¹ Cf. Lebreton et Zeiller, *op. cit.* (supra, in n. 296) 292-294.

revelationis, inde ostenditur quod non apparet ex qua naturali causa illud factum explicari possit.

Non enim ex *communiter contingentibus*, ut patet, cum agatur de extraordinario ac nobili facto, quod nonnisi in paucioribus contingit; martyrium vero ingens numerus Christianorum voluntarie suscepit.

Nec explicari potest ex aliqua vehementi *passione*. Non scilicet ex stoica *superbia* et contemptu; nam haec est paucorum philosophorum, non communis, et multo minus feminarum et puerorum, nec aliunde martyres ullum erga vitam stoicismum aut erga alios, superbiam et contemptum ostendunt. Neque ex quodam pertinaci *fanatismo*; nam hic non convenit tam multis, et multo minus pueris,, ira ac vi obsistit inimicis, caece, obstinate et imprudenter se gerit,, soli proprio iudicio confidens, dum in martyribus elucet, ut diximus,, patientia, tranquillitas, mansuetudo, amor inimicorum, confidentia soli auxilio divino. Neque ex *spe laudis*; nam haec non multum potuit pueros aut feminas allicere, nec necessario ex martyrio sequebatur, cum multi ignoti in magno numero aut humilibus circumstantiis moriebantur, nec de facto a martyribus quaerebatur, quorum plures ipsum nomen «martyr» recusabant, vocantes se «viles et abiectos confessores» (Eusebius Caes., *Hist. eccl.* 5. 2),. unice quaerentes testimonium Christo reddere et cum Christo esse; ad quod Ignatius martyr: «Sinite me ferarum cibum esse, per quas Deum consequi licet... Feris potius blandimini, ut mihi sepulchrum fiant, nihilque mei corporis relinquant, ne, postquam obdormiero, gravis alicui fiam. Tunc vere Christi discipulus ero, cum neque corpus meum mundus videbit» (*Epist. ad Rom.* 4).

Nec explicari potest ex aliqua *physica necessitate*, quatenus martyres involuntarie mori compellerentur ac inde facilius saltem ad aliquos actus veluti necessariae virtutis inducerentur; nam ordinarie martyres, uno abiurationis verbo, poterant tam acerba tormenta facile evadere et non raro etiam promissis divitiis et honoribus cumulari.

Ex quibus datur intelligi discrimen inter veros martyres christianos sive catholicos et pseudo-martyres aliarum religionum, vel sectarum, vel culturarum¹; ex attenta enim comparatione, in his

¹Haereticus autem aut schismaticus, monens pro vero aliquo fidei articulo, si sit in mala fide, nequit esse vere martyr, si vero sit in bona fide, est quidem vere ac theo-

detegitur motivum, mortem quandam gloriosam obeundi, esse vel stoicismum, vel fanaticum, vel spem laudis, vel physicam necessitatem.'

Ex dictis sequitur martyrium esse insigne critérium revelationis, utpote morale quoddam miraculum, quamvis *nondum plene certum critérium*, utpote non facile ab omnibus discernibile, ut dictum est supra (n. 292, 294) etiam de sanctitate Christi, necnon de sanctitate Ecclesiae generaliter spectata, ad quam pertinet ipsa martyrum sanctitas. Ceterum, ex tribus his in unum copulatis, tanquam mirabilibus ac multiplicibus fructibus doctrinae Christi, conficitur unum totale ac valde probabile critérium revelationis. Quod, si ulterius eis addatur consideratio mirabilis propagationis et invictae stabilitatis Ecclesiae, de qua sermo erit in quaestione sequenti, excrescit in certum omnino critérium, cum constituat ipsum magnum omnibusque evidens morale miraculum, quod est ipsa Ecclesia.

Praeterea, *tria notanda sunt*.

Primo nempe, martyrium Christianorum esse adimpletionem unius ex *prophetiis* Christi, dicentis: «Tradent enim vos in conciliis et in synagogis suis flagellabunt vos, et ad praesides et reges ducemini propter me in testimonium illis et gentibus» (Mat. 10. 17), «Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se praestare Deo» (Io. 16. 2).

Secundo, nonnunquam in martyrio christianorum occurrerunt *miracula physica*, ita nempe ut in martyribus doloris sensus extingueretur vel ipsi a tormentis illaesi ad tempus evaderent, ut legitur v. g. de Polycarpo, Laurentio et Perpetua. In quibus casibus ipsum morale miraculum martyrii, quod est secundum se insigne sed non plene sufficiens critérium, copulatur duobus ac plene sufficientibus criteriis obiectivis extrinsecis, scilicet miraculo physico et prophetiae. Sed hoc est accidentale, ac pertinet ad alias quaestiones, ubi haec criteria considerabuntur.

Tertio, ipsum martyrium (praesertim primorum christianorum) est nobis certum *historicum testimonium* ipsorum miraculorum et prophetiarum, quae sunt certa criteria revelationis; nam ipsa persuasio martyrum de veritate christianae fidei in illis criteriis fundabatur, et nemo magis certus est ac magis verax, quam qui, pro re a se credita, vitam tradit. Unde martyrium est nobis medium quo coniungimur cum ipsis certis criteriis; sed hoc modo non est critérium nec cadit directe sub consideratione apologetica, sed est aliquid praevium, ut supra notatum est (n. 295).

logice martyr Christi, non tamen canonice, quia non pertinet de facto ad veram Ecclesiam, ac ideo canonizari non potest (cf. Benedictum XIV, *De canonizatione sanctorum* 1 3* 20, n. 3).

1 Cf. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, ed. 2, p. 293-296.

QUAESTIO IV. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER MIRABILEM ECCLESIAE PROPAGATIONEM, EIUSQUE CATHOLICAM UNITATEM ET INVICTAM STABILITATEM¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

301. Sicut sanctitas, de qua actum est in praecedenti quaestione, est fructus ipsius doctrinae revelatae, ita tres dotes *mirabilis propagationis, catholicae unitatis et invictae stabilitatis, sunt effectus eiusdem doctrinae*, ac pro tanto pertinent ad intrinseca criteria sive motiva credibilitatis eius. Et quamvis eae possint seiunctim ut tria distincta criteria considerari, tamen, gratia tum brevitatis tum etiam argumentativae efficacitatis, utilius videtur eas in praesenti quaestione simul coniungere, cum revera coalescant in unum magnum ac mirabile phaenomenon alicuius religionis, quae celeriter inter magna obstacula mundum pervadit atque secundum suam universalem unitatem iugiter ac stabiliter in eo perseverat.

Quatuor isti fructus sive effectus doctrinae revelatae, scilicet sanctitas, universalis propagatio, catholica unitas et invicta stabilitas, fere correspondent ac materialiter coincidunt, respective, cum sic dictis *quatuor notis Ecclesiae*, quae sunt sanctitas, catholicitas, unitas et apostolicitas, de quibus agitur in tractatu De Ecclesia; sed hic eadem fere realitates considerantur directe ut peculiares effectus ex quibus desumitur criterium, ostendens divinam originem doctrinae ex qua dimanant, illic vero considerabuntur tum ac iterum apologetice, tanquam notae discernibilitatis verae Ecclesiae Christi,

¹ Bardy, G., *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949.
Brou, A., «Propagation de l'Evangile», *Dictionnaire apologetique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1928) IV 362-386.

Dorsch, Aem., *De religione revelata*, ed. 2-3, p. //3-810.

Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, ed. 2, II 273-281, 310-324.

Grandmaison, L. de, «L'expansion du Christianisme d'après M. Harnack», *Etudes* XCVI (1903) 300-329, 451-476.

Harnack, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, I vol., ed. 3, 1915; 2 vol., ed. 4, 1924.

Hertling, L., «Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts», *Zeitschrift für katholische Théologie* LVIII (1934) 243-253.

Leclercq, H., «Expansion du Christianisme», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, VI-1 (Paris 1922) 978-1014.

Nicolaus, M., *De revelatione christiana*, η. 689-728.

PouLPiQUET, A. de, *L'objet intégral de l'Apologétique* (éd. 2, Paris 1912) 121 sqq.

Riviere, J., *La propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris 1907.

Tromp, S., *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 295-312.

seu distinguentes Ecclesiam catholicam a ceteris quae eundem titulum immerito sibi reclamant, tum etiam dogmatice, tanquam supernaturales proprietates dimanantes ab essentia supernaturalis istiusmodi societatis.

II. ERRORES.

302. Iidem *Rationalistae* supra relati (n. 289), ut Gibbon, Havet, Boissier et Harnack, sicut factum martyrii, ita et magnum phaenomenon *propagationis* Christianismi in primis saeculis, quod negare non possunt, ex meris naturalibus causis explicare conantur. In quo excellit *Harnack*,¹ qui tanquam praecipuas causas assignat sequentes singulares dotes religionis christianae: monotheismum, syncretismum, universalismum; minute autem ostendit quam magna esset Christianismi diffusio circa a. 300.

Quod attinet *unitatem*, aliquis posset obicere divisionem Christianismi in varias ecclesias, puta romanam sive catholicam, schismaticam orientalem et protestanticam. Attamen, cum istae ecclesiae opposita doceant, nequeunt omnes esse Ecclesia ipsa quam Christus fundavit, adeoque earum divisio non est scissio ipsius verae Ecclesiae Christi nec istius unitatem impingit; cumque nos defendemus Ecclesiam Christi esse ipsam Ecclesiam catholicam, apologetica nostra consideratio hic fit concrete etiam catholica apologetica.

Et idem dicendum est de tertia dote *stabilitatis*, quam Ecclesiae catholicae denegant tum praefati *Rationalistae*, nominatim *Harnack*, tum protestantes orthodoxi, dicentes Ecclesiam catholicam mutasse nec eandem esse ac primitivam Ecclesiam. Quibus a fortiori consentiunt *Modernistae*, iuxta fundamentaliorum eorum errorem de necessaria religionis mutatione et evolutione.

III. DOCTRINA MAGISTERII.

303. Haec continetur in iisdem duobus documentis supra relatis (n. 280, 290). *Pius IX*, Encycl. «Qui pluribus» a. 1846, in criterio mirabilis Ecclesiae propagationis peculiariter insistit: «Haec scilicet fides..., maiores in dies ex crudelissimis ipsis persecutionibus vires acquirens, universum orbem terra marique, a solis ortu usque ad occasum, uno Crucis vexillo pervasit, atque

¹ *Oie Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. 1, l. 2; t. 2, l. 4, c. 4. Cf. De Grandmaison, *loc. cit.* (supra, in n. 300).

idolorum profligata fallacia, errorum depulsa caligine, triumphatisque cuiusque generis hostibus, omnes populos, gentes, nationes, utcumque immanitate barbaras ac indole, moribus, legibus, institutis diversas, divinae cognitionis lumine illustravit, atque suavissimo ipsius Christi iugo subiecit, 'annuntians' omnibus 'pacem, annuntians bona' [Is. 52. 7]» (Denz. 2779). *Cone. Vaticanum I* tria praefata criteria, tanquam partes unius magni ac irrefragabilis criterii, quod est ipsa Ecclesia, simul proponit: «Ob suam admirabilem propagationem... ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem...» (sess. 3, cap. 3, Denz. 3013).

IV. ASSERTIO 1. Mirabilis Ecclesiae propagatio est critérium, revelationis.

PROBATUR.

304. Mira Ecclesiae propagatio *quadrupliciter considerari potest* (fere sicut dictum est de martyrio, n. 295). Primo nempe, mere historice, tanquam valde peculiare factum; et sic consideratur a Rationalistis. Secundo, ut historicum testimonium aliorum factorum, scilicet ipsius foundationis Ecclesiae per Christum, evangelicorum miraculorum, et similium (nam haec praedicabantur et in his fundabatur ipsa Ecclesiae propagatio); et haec consideratio non est directe apologetica, sed praecedit. Tertio, *apologetice* et secundum se, seu prout continet in se divinum interventum ac ideo est verum ac directum (utut intrinsecum) critérium revelationis; et haec est praesens nostra consideratio. Quarto, apologetice quidem sed ulterius ut obiectum unius ex prophetiis Christi de universalitate sui regni, quo sensu transit in fortius critérium obiectivum extrinsecum, seu prophetiam, de qua agetur inferius.

Porro ad praefatum critérium stabiliendum, sufficit considerare extensionem Ecclesiae in tribus prioribus saeculis, seu usque ad pacem constantinianam (a. 314); ulterior enim extensio, usque ad hodiernum tempus, difficilius ad miraculum revocatur, vel potius refundi debet in alterum critérium stabilitatis. In praefata autem tercentenaria diffusionem, *duo ostendenda sunt*, primo scilicet *ipsum jaciunt* extraordinariae prorsus propagationis, secundo eius *supernaturalis indoles*, seu quod ea ex nulla naturali causa sed ex solo divino aliquo interventu explicari queit, ita ut contineat morale aliquod miraculum ac inde evadat verum critérium revelationis.¹

305. *Quod attinet ipsum jactum propagationis, attendenda*

¹ Ad huiusmodi argumentum frequenter provocant ipsi *Patres*, tam coetanei ipsi expansioni quam paulo posteriores, quos refert Tromp, *De revelatione Christiana*, ed. 5> p. 295 sq.

est tum eius magnitudo, seu expansio localis, numerica et socialis, tum eius celeritas, tum eius media et obstacula.

Expansio localis sive geographica. Iam *tempore ipso apostolico* (a morte Christi, a. 30, sub Tiberio, ad mortem Ioannis apostoli, circa finem saec. 1, sub Traiano [98-117], forte a. 104), ut apparet ex ipsa Scriptura, Christianismus totum romanum ac civilem mundum, ac pro tanto totum mundum, moraliter invaserat. Praeter Palaestinam et Syriam (Ierusalem, Samariam, Antiochiam, Damascus, de quibus Act. 11. 26), a Petro (f 67) et Ioanne (f circa finem saec. 1) commemorantur tota Asia Minor et circumstantes regiones, i. e. «electi advenae Ponti, Galatiae, Cappadociae, Asiae et Bithyniae» (1 Petr. 1. 1) et «septem ecclesiae, quae sunt in Asia: Ephesus et Smyrna et Pergamus et Thyatira et Sardes et Philadelphia et Laodicia» (Apoc. 1. 4, 11). A Paulo (t 67) nominantur occidentales populi et regiones, scilicet Corinthii, Philippenses, Thessalonicenses, Cretenses (Tit. 1. 12), Romani, Macedonia et Achaia (1 Thess. 1. 8), Illyricus (Rom. 15. 19), imo et Hispania (Rom. 15. 24, 28: «Cum in Hispaniam proficisci coepero, spero quod praeteriens videam vos... Per vos proficiscar in Hispaniam»); idem apostolus testatur «evangelium praedicatum esse in universa creatura, quae sub coelo est» et «in universo mundo» (Col. 1. 6, 23; Rom. 1. 8). Eusebius Caes. refert sequentem traditionem, ex qua, supposita alacri activitate apostolorum, ampliorem sensum accipit ea Pauli affirmatio de expansione in toto mundo: «Thomas, sicut nobis traditum est, sortitus est Parthos, Matthaeus Aethiopiam, Bartholomaeus Indiam citeriorem, Andreas Scythiam, Ioannes Asiam..., Petrus Pontum, Galatiam, Bithyniam, Cappadociam ceterasque confines provincias» (*Hist. eccl.* 3. 1).

Tempore immediate postapostolico, seu saec. 2, Iustinus, (ca. 155) testatur «per totum orbem terrarum credentes» adesse (*Dial. cum Tbryphone* 110) et «nullum omnino genus esse sive barbarorum, sive Graecorum, sive quolibet nomine appellentur» in quo Christus crucifixus non adoretur (*ibid.* 110 et 117). Irenaeus (t ca 202), episcopus lugdunensis in Gallia, idem testatur de remotioribus ipsis occidentalibus regionibus Hispaniae, Germaniae, Celticae nationis, quibus addit Aegyptum et Lybiam (*Adv. haer.* 1. 10). Circa finem eiusdem saec. 2, celebrata sunt quinque concilia provincialia circa celebrem quaestionem de tempore celebrandi Paschatis, scilicet in Italia, Gallia, Palaestina, Ponto, Asia (Eusebius Caes.,

Hist. cedes. 5. 16). Circa initium saec. 3, Tertullianus plures dissitos ac parum notos populos nominat, dicens quod prater notos populos, ut orientales et Romanos, in Christum crediderunt «et ceterae gentes, ut iam Getulorum varietates et Maurorum multi fines et Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum innacessa Romanis loca, Christo vero subdita, et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus» {*Adv. Iudaeos* 7. 4).

306. *Expansio numerica* iam datur generaliter intelligi ex ipsa geographica expansione. Christus ipse elegit duodecim apostolos et septuaginta discipulos. Immediate post Ascensionem referuntur circiter 120 discipuli (Act. 1. 15); prima die Pentecostes, illis per Baptismum accesserunt 3.000 (Act. 2. 41); paulo post, aliis accedentibus, numerus excrevit ad 5.000 (Act. 4. 4) et ulterius dilatatus est (Act. 5. 14); subinde sermo est de multis millibus Iudaeorum qui crediderant (Act. 21. 20: «Quot millia sunt in Iudaeis qui crediderunt»).¹ In prima Neronis persecutione (54-68) «multitudo ingens» Christianorum Romae obiit, teste Tacito (supra, n. 297); ex epistola Plinii (ibidem) ad Traianum (98-117) apparet magnam (nedum maiorem) partem populationis in Bythinia fuisse ebristianam; Tertullianus a. 212 testatur in Africa «partem paene maiorem civitatis cuiusque» esse christianam {*Ad Scapulam* 2. 10).

Quoad a. 300 *Harnack* in suo scientifico censu numerat ac nominat plures regiones, in quibus christiani erant fere dimidia pars populationis, ut Asiam Minorem, partem Thraciae, Armeniam, Edessam, vel magna omnino pars, habens magnum influxum socialem, ut Africam proconsularem, Numidiam, Cyprum, Antiochiam, Caelesyriam, Aegyptum, Romam, Italiam meridionalem, Hispaniam meridionalem et Galliam maritimam meridionalem. Idem auctor censet a. 312 adfuisse in Occidente 900 sedes episcopales et in Oriente circiter 850. Quibus consideratis, quidam putant circa idem tempus, seu cum supervenit pax constantiniana, mediam partem imperii romani, alii quartam vel saltem quintam partem, fuisse christianam.

307. *Expansio socialis* ex iisdem tum apostolicis tum post-apostolicis documentis apparet. Et de ipsis pauperibus ac plebeis nullum est dubium, promittente Christo: «Evangelizare pauperibus

¹ Ioannes in *Apoc.* 7 et 14 loquitur de 144.000 millibus servorum Christi; sed inde nihil certum deduci potest, tum quia numerus ibi stat pro magna multitudine tum quia agitur de sermone prophetico sive apocalyptico.

misit me» (Luc. 4. 18) et testante subinde Apostolo: «Quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles. Sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus ut ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret, ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius» (1 Cor. 1. 26-29). Sed sicut duodecim piscatoribus apostolis mox Deus Paulum, doctorum discipulum adiecit, sic subinde et alios multos nobiles ac sapientes ad fidem vocavit, donec ipsum romani imperii caput crucis vexillum assumpserit.

Christum ipsum Nicodemus et Ioseph ab Arimathaea secuti sunt. In Actibus Apostolorum citantur «multa turba sacerdotum» (6. 7), Cornelius, centurio cohortis Italicae (10. 1 sqq.), proconsul Sergius Paulus (13. 12), Dionysius Areopagita (17. 34), «mulieres nobiles non paucae» (17. 4; cf. 17. 34), Crispus et Apollo (18. 8, 24 sqq.). In epistolis paulinis referuntur Flavius Clemens et illi «qui de Caesaris domo sunt» (Phil. 4. 3, 22); nobiles pariter erant plures ex illis qui nominantur in Rom. 16. 1-23.

Suetonius refert Acilium Glabrionem senatorem et praefatum Flavium Clementem consulem, maritum Domitillae, imperatoris Domitiani consanguineae, quos iste interemit (*Vita Domitiani* 10. 2; 15. 1; apud Kirch 43 sq.). Dio Cassius refert quoque condemnationem eorundem Glabrionis, Clementis et Domitillae (*Hist. romana* 67. 14; apud Kirch 226). Tacitus commemorat «Pomponiam Graecinam, insignem feminam... superstitionis extremae ream» (*Annales* 13. 32; apud Kirch 32). In aliis documentis referuntur Carpophorus «e familia Caesaris», cuius servus Callistus fuit subinde R. Pontifex (Hippolytus, *Philosophumena* 9. 12), magni cubicularii imperiales Dorotheus, Petrus et Gorgonius «qui in palatio ministrabant» (Eusebius Caes., *Hist. eccles.* 8. 6; cf. 8. 1), «mater Alexandri [Severi 222-235] imperatoris, Mammaea nomine, pia imprimis ac religiosa femina» (*ibid.* 6. 21), in cuius «familia plerique erant christiani» (*ibid.* 6. 28), ipse imperator «Philippus [Arabs 244-249]... Christianus» eiusque uxor Severa (*ibid.* 6. 34, 36).

Inter *milites* referuntur «Legio fulminatrix» (Ex *excerptis Xiphilini* 71. 8; apud Kirch 227; cf. Tertullianum, *Apol.* 5. 8-12), Nereus et Achilleus (*Epigram. Damasi*; apud Kirch 585), quadraginta martyres Sebastae, Sebastianus alique (cf. *Acta martyrum*).

Inter *sapientes* praecipue nominandi sunt Patres apologetae saec. 2, ut Aristides, Athenagoras, Iustinus, Irenaeus, et posteriores insignes scriptores usque ad Eusebium Caes. qui huiusmodi universalis propagationis historiam texuit.

Quod de sola Bythinia confitebatur Plinius in sua epistola ad Traianum ad initium saec 2, scilicet christianos fuisse «omnis ordinis» (supra, n. 297), ita verum erat de toto imperio romano, ut Tertullianus circa finem eiusdem saeculi non cunctaretur asserere: «Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra

ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum. Sola vobis reliquimus templa» (*Apol.* 37. 4; cf. 1. 7).

308. *Celeritas propagationis* manifesta est, si attendatur relative ad immensitatem locorum, exiguitatem mediorum et magnitudinem obstaculorum; vix enim tribus saeculis a morte Christi, ea ita essentialiter absoluta est ut dici posset moraliter totum orbem civilem penetrasse. Ad hanc, tanquam critérium veritatis, provocat Arnobius circa a. 305, inquiens: «Nonne vel haec saltem vobis fidem faciunt argumenta credendi, quod iam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis huius sacramenta diffusa sunt» (*Adv. nationes*, 2. 5); item Augustinus: «An vobis inane vel leve videtur et nullum vel parvum putatis miraculum divinum, quod in nomine unius crucifixi universum genus currit humanum?» (*De Vide rerum quae non videntur* 4. 7).

309. *Media propagationis exigua erant.* In humanis enim operibus media rapidi successus ad tria reducuntur, scilicet *voluptates*, *opes* sive divitias (unde arma quoque procedunt) et *honores* (tam politicos quam intellectuales, ut est sapientia), quae quidem correspondent tribus hominis praecipuis concupiscentiis, iuxta illud 1 Io. 2. 16: «Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae». Ecclesia autem haec non habebat nec promittebat, sed e converso exigebat mortificationem, abnegationem et humiliationem usque ad martyrium. Ipse fundator Christus mundo apparebat pauper, ignorans, despectus ob iudaicam originem, damnatus ab hebraica et romana lege. Apostoli, Christianismi primi propagatores, erant humilis et despectae originis, olim piscatores, philosophia et altiori scientia ieiuni; ipse Paulus, quantumvis audax et argutus, tamen filius pharisaeorum ac sectarius exclusivista apparere potuit. Praedicata ipsa doctrina erat in se generaliter exclusivista, particulariter difficillima, receptis philosophiis opposita, radicatis moribus adversa, socialiter etiam suspiciosa. Semel tandem amplexa, nedum voluptatis aut opum aut saltem honoris solamen, ipsum publicum despectum et vitae periculum inducebat.

310. *Obstacula propagationis* gravia erant. *Interna* obstacula sunt ipsa quae modo enarravimus, provenientia scilicet ex naturalibus defectibus in vita et doctrina christiana, seu ex absentia obiectorum concupiscibilium. *Externa* obstacula proveniebant ex opposi-

tione tum hominum, tum vigentium doctrinarum et culturae, tum ipsarum socialium ac moralium institutionum, seu ex oppositione tum ludaeorum, quorum religio declinabat, tum idololatrium sacerdotum, quorum templa deserebantur et quaestus minuebantur, tum paganorum populorum quorum mores arguebantur, tum philosophorum quorum hellenica cultura impugnabatur (cf. Athanasium, *De Inc. Verbi* 53; Eusebium Caes., *Praepar. evang.* 1. 2), tum imperatorum ac civilium magistratum quorum auctoritas excuti videbatur (cf. Tertullianum, *Ad Scapulam* 1-2; Hilarium, *Lih. contra Auxent.* 3).

Quae omnia obstacula tandem concurrerunt in unum magnum ac radicale obstaculum ipsius continuatae ac publicae persecutionis, cui quodlibet ex praefatis motivis occasionem conferre poterat. Inde Tertullianus in causam adducit «synagogas ludaeorum, fontes persecutionum, apud quas apostoli flagella perpassi sunt, et populos nationum cum suo quidem circo, ubi facile conclamant: usquequo genus tertium?» (*Scorpiace* 10. 10) atque ostendit quam facile furor plebis in christianos concitaretur, ut «existimarent omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi a primordio temporum christianos esse in causa. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim 'Christianos ad leonem!''» (*Apol.* 40. 1).

311. *Quod autem attinet supernaturalem indolem huius facti, seu divinum interventum ex quo desumitur apologeticum critérium revelationis, ex eo deducitur quod non sit explicabile per quaslibet causas naturales.*

Causae naturales internae non aliae esse possunt quam tria illa concupiscentiarum obiecta supra assignata, scilicet *voluptates, opes et honores* aliaque ad haec reducibilia, quibus, ut diximus, carebat christiana religio. Nec valet cum Harnack (supra, n. 302) invocare quasdam appetibiles dotes illius doctrinae, ut monotheismum, syncretismum et universalismum; nam huiusmodi dotes nec appetuntur nec apprehenduntur a communi populo, et aliunde eae per supra dictum defectum oppositionis cum pagana religione, moralitate, cultura et lege, quem involvunt, ita coram paganis oculis obscurabantur, ut nec a sacerdotibus nec a plebe nec a sapientibus nec a magistratibus, appetibilia essent, ut probat factum ipsum publici despectus ac persecutionis.

Quod si aliunde peculiaritas et pulchritudo aliquorum articu-

lorum christianae fidei, ut puritas Deitatis prae humanis idolis, ethica Christiana non longe apparenter distans ab ethica stoica, caritas proximi et aequalitas inter homines, potuerint naturaliter aliquos homines, doctiores vel sanioris mentis, ad quendam admirationis vel complacentiae sensum allicere, certe non valuerunt, suppositis tot aliis obstaculis, eos ad eam fidem toto corde amplectendam impellere. Nec valet invocare fanaticum quendam zelum primorum praecipue propagatorum; nam zelus in agente frustraneus est, ubi contraria dispositio opponitur in patiente, nec conatus fructuosus esse potest, ubi innumera ac gravia obstacula cumulantur.

312. *Causae naturales externae*, uti magna diffusio iudaicarum communitatum in imperio romano, ad quas connationales christiani accedere poterant, unitas imperii romani eiusque organizatio, unitas linguae graeco-romanae, unitas culturae hellenico-latinae, religiosa tolerantia romanae legis, quae omnia constituebant facilem et apertam viam ad expansionem, etsi non modice christianae expansioni iuverint, tamen eam explicare non possunt. Nam illi opponuntur tum praefata exigua media propagationis, tum praefata obstacula, quorum deleterio influxui favebant eadem extrinsecae causae (inde explicatur violentia, generalitas et persistentia persecutionum). Idque excellenter confirmatur ex eo quod eadem causae pariter, imo magis, favebant etiam iudaismo aliisque orientalibus et extraneis religionibus, et tamen solus Christianismus huiusmodi propagationem cognovit, non obstantibus maioribus ipsis impedimentis.

Extquibus etiam intelligitur quantopere a christiana propagatione differat propagatio quae contigit apud quasdam alias religiones quaeque a quibusdam rationalistis obicitur, ut apud *Buddhismum*, *Mahumedanismum* et, inter Christianas sectas, *Arianismum* et ipsum *Protestantismum*. Nam in his propagatio non fuit universalis (si excipiat sub aliqua ratione Protestantismus), nec valde celeris (si excipiatut Arianismus), nec sine naturalibus ac efficacibus mediis, sed e converso cum laxiori ethica doctrina, cum armis et favore principum, cum valde favorabilibus historicis ac localibus circumstantiis.

Cum igitur huiusmodi Ecclesiae propagatio nequeat convenienter ex naturalibus causis explicari, recurrendum est ad praeternaturalem divinum interventum, quo ea evadit quoddam morale miraculum atque *sat firmum, etsi per se solum nondum certum, critérium revelationis*. Huiusmodi autem divinus interventus, sive morale miraculum, multiplici elemento constare potuit,

scilicet tum remotione vel attenuatione quorundam impedimentorum, iuxtà loca et personas, tum multiplicatione intellectualium aut physicorum miraculorum, quae initialem praecipue sive apostolicam praedicationem comitabantur quaeque testes praesentes vel propinquos magis commovebant, tum etiam peculiari et instantiori motu gratiae interioris.

Ceterum, non ex his causis directe praesens argumentum conficimus, nequidem ex praefatis miraculis (nam haec per se sola ac directe constituunt novum et efficacius critérium obiectivum extrinsecum), sed ex ipso facto propagationis, prout nequit explicari ex causis naturalibus ac ideo exigit divinum interventum, quomodocumque et undecumque huiusmodi interventus proveniat. Unde, ut supra notatum est (n. 304), distinguenda est triplex theologica consideratio facti propagationis Ecclesiae, scilicet ut est adimpletio prophetiae Christi, ut continet testimonium aliorum praeteritorum factorum (puta ipsorum miraculorum) et ut est secundum seipsam quoddam morale miraculum; sub quo tertio aspectu eam hucusque consideravimus.

ASSERTIO 2. Catholica unitas ipsius propagatae Ecclesiae est secundum se novum aliquod critérium revelationis.

PROBATUR.

313. Ut diximus supra (n. 276), Christus fundavit regnum suum cum nota quadam unitatis, ex qua discernibile esset, unitatis scilicet regiminis, fidei et cultus. Ecclesia autem in ipso processu tam celeris ac universalis propagationis, expressit in seipsa ac retinuit huiusmodi triplicem unitatem, et quoslibet homines ab hac unitate dissentientes e suo gremio sollicitè excussit nec ut christifideles amplius consideravit. Iamvero, attentis humanis passionibus ac naturalibus contingentibus, huiusmodi stricta et inalterata unitas nequit convenienter ex naturalibus causis explicari, ut patet ex fragilitate ac scissura humanarum institutionum. Ergo ea repetenda est ex praeternaturali aliquo divino interventu ac ideo evadit miraculum quoddam morale et constituit novum probabile critérium revelationis.

Hoc argumentum valet tum relate ad primitivam Ecclesiam, prout distinguitur a primitivis sectis dissidentibus, tum etiam quoad posteriorem Ecclesiam usque ad hodiernum aevum, prout distinguitur a posterioribus ac maioribus schismatibus, seu a Nestorianismo atque Monophysismo saec. 5, a schismate orientali saec. 11 et a defectione Protestantium saec. 16; quo sensu praesens argumentum evadit etiam ac necessario apologetico-catholicum, quamquam de ha re directior erit sermo in tractatu de Ecclesia.

ASSERTIO 3. Invicta stabilitas Ecclesiae usque ad praesens devum est insigne critérium revelationis.

PROBATUR.

314. *Pactum huiusmodi stabilitatis* satis constat ex historia. Per viginti enim saecula Ecclesia retinuit iugiter eandem faciem, seu eandem essentialem identitatem, in regimine, fide ac cultu, cum primitiva communitate, seu eam apostolicitatem qua Christus, tanquam discernibilitatis nota, instruxit regnum suum (cf. supra, n. 276). Quodcumque autem discrimen, quod in contrarium invocari potest, accidentale est (quod quidem hic demonstrare contra Protestantes liberales et Modernistas necesse non est). Huiusmodi autem identitatem Ecclesia constanter ac firmiter retinuit, non obstantibus multis ac per saecula renovatis obstaculis, sive causis impellentibus ad mutationem.

Quarum causarum praecipuae sunt, iuxta temporis successionem: ipsae persecutiones, trium praesertim priorum saeculorum; graves intestinae luctae ac scissiones, antiquitus provocatae praecipue ab Arianismo, Nestorianismo et Monophysismo; barbaricae invasiones quae mutationem ipsius antiquae civilizationis invexerunt; ortus, incursus et longaeva hostilitas Mahumedanismi; schisma orientale; interna lues sacerdotalis concubinatus et symoniae in media aetate; mediaevalis cesaro-papismus; schisma occidentale, attingens ipsam supremam auctoritatem Ecclesiae quae veluti in tres partes discerpi videbatur; protestantica pseudo-reformatio ac defectio; gallicanus caesaro-papismus; gallica revolutio; incursus rationalism!, philosophismi, liberalism!, communismi, atheismi et laxismi nostrae aetatis. De tot autem tantisque obstaculis per saecula renovatis, Ecclesia iugiter triumphavit: in persecutionibus ipsis vegetavit, haereses et schismata extinxit vel expulit, regibus restitit, venenum novarum doctrinarum non absorbit.

Supernaturalis indoles huiusmodi facti invictae stabilitatis, seu divinus ac miraculosus interventus ex quo illud evadit valde probabile critérium revelationis, ex eo patet quod nequeat per causas naturales explicari. Hae enim causae non aliae esse possunt quam tres supradictae (n. 309), scilicet voluptates, opes (unde arma et vis coercitiva procedunt) et honores, aliaque ad haec reducibilia, quae Ecclesia nec habet nec promittit. Praefatis ergo maximis obstaculis contra suam stabilitatem, Ecclesia non aliis mediis occurrit quam

propositione suae inflexibilis doctrinae, defensione divinarum legum, et ostensione suarum virtutum, peculiariter confidentiae divini auxilii, patientiae, benevolentiae, ipsius amoris inimicorum.

315. Nec valet recurrere ad sapientem Ecclesiae constitutionem et organizationem, et peculiariter ad principium supremam ac firmissimam auctoritatis, ut inde naturaliter deducatur eius invicta stabilitas; nam praecise quaestio est quomodo ea ipsa perfecta organizatio et illud ipsum auctoritatis principium, quibus naturaliter gaudebat etiam imperium romanum, stabiliter perseveravit inter tot obstacula, etiam interna, et sine naturalibus defensionis mediis, nec conciderit aut senuerit, sicut evanuit, inter alia, ipsa potentissima ac sapientissima organizatio romana.

Attentis ergo tum causis, ab extrinseco vel ab intrinseco tendentibus ad dissolutionem aut mutationem, tum defectu naturalium contrariorum remediorum, non aliter invicta Ecclesiae stabilitas explicari potest quam ex aliqua causa supernaturali, seu ex ipso directo ac miraculoso divino interventu. Quod quidem confirmari potest ex ipsa comparatione cum aliis religionibus aut culturis, quarum quaedam omnino obsoleverunt, ut antiquae paganae religiones tam orientales quam occidentales, aliae ita senuerunt ut vel in statu cuiusdam mortuae stabilitatis versentur, vel de originali vigore ac natura nonnisi nomen ac generalia quaedam delineamenta retineant, quamvis generatim vel nulla vel pauca obstacula cognoverint et pluribus naturalibus causis (ut opibus et principum protectione) ortae et quomodolibet asservatae sint: quod valet de praecipuis existentibus religionibus Buddhismi, Mahumedanismi, iudaismi et Protestantismi.

Sicut sanctitas Ecclesiae, prout ostenditur tum in suo fundatore, tum in suis membris, tum peculiariter in martyribus, efformat unum totale ac valde probabile critérium revelationis, conflatum ex illis tribus (cf. supra, n. 300), ita pariter hic dici potest existentiam ipsam Ecclesiae, prout protenditur tum in sua mirabili propagatione, tum in sua catholica unitate, tum in sua invicta permanentia et stabilitate, efformare unum totale ac *valde probabile revelationis critérium*, ex his tribus conflatum.

Si autem haec duo valde probabilia criteria, in se continentia sex partialia ac probabilia criteria deducta ex tot fructibus et effectibus ipsius doctrinae revelatae, *simul ad modum unius accipiantur ac veluti exhibeant completam faciem Ecclesiae, tunc non mere probabile aut valde probabile, sed certum ac irrefragabile critérium revelationis et motivum credibilitatis constituunt*, quoniam et verum magnumque miraculum morale in se continent, et

huiusmodi miraculosam rationem manifeste, oculis apertis nec voluntarie caecutientibus, ostendunt. Ad hanc enim Ecclesiam, tanquam «elevatum signum in nationibus» (Is. 5. 26), oportet undique convenire Christi fideles, ac ideo in ea quammaxime signum sive critérium christianae revelationis elucere debet. Et hoc est quod docet Concilium Vaticanum I (supra cit., n. 196), proponens «Ecclesiam per se ipsam... [tanquam] magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile», abstrahendo scilicet ab ipsis extrinsecis criteriis physicorum ac intellectualium miraculorum, de quibus mox sermo erit quaeque ceteroquin ipsa Ecclesia in suo gremio vehit.¹

QUAESTIO V. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER CRITERIA OBJECTIVA EXTRINSECA, ET PRIMO PER MIRACULA PHYSICA²

I. SENSUS QUAESTIONIS.

316. Praesens quaestio, quae aperit considerationem criteriorum obiectivorum extrinsecorum, est maximi momenti in apologetica, *cum haec criteria sint omnium primaria*, seu ex se solis, etiam singillatim sumptis, certa ac sufficientia ad ostendendam divinam originem doctrinae christianae, seu ipsum factum revelationis. Quamvis enim criteria intrinseca, de quibus hucusque tractavimus,

¹ Quod attinet practicum modum quo huiusmodi magnum motivum credibilitatis, quod est Ecclesia, frequenter et efficaciter operatur in conversionibus, confer D. Grasso, «II fenomeno della Chiesa nelle conversioni contemporanee», *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Romae 1954) 189-198.

² 3 p., q. 43-45: de miraculis Christi. Praeter bibliographiam de miraculis in abstracto (supra, n. 196) et de falsis miraculis (n. 222), hic peculiariter faciunt:

Brinkmann, B., «Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu», *Scholastik* XXIX (1954) 345-362.

Cerfaux, L., «Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Evangile de saint Jean», *Recueil Lucien Cerfaux* (Gembloux 1954) II 41-59.

Dausch, P., *Die Wunder Jesu*, Munster 1912.

Dieckmann, H., *De revelatione christiana*, n. 796-840. — «De miraculorum Iesu Christi explicatione 'occultistica', *Verbum Domini* IX (1929) 33-38.

Filion, L. Cl., *Les miracles de Notre Seigneur Jésus-Christ*, 2 voll., Paris 1909-1910.

Fonck, L., *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, vol. 1, ed. 2, Innsbruck 1907.

Grandmaison, L. de, *Jésus-Christ* II (Paris 1931) 225-246, 313-532. — «Jésus-Christ», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* II (éd. 4, Paris 1924) 1446-1471: «Jésus thaumaturge».

Lefevre, A., «Miracle», *Dictionnaire de la Bible-Supplément* V (Paris 1957) 1299-1308.

Nicolaus, M., *De revelatione christiana*, n. 473-499.

Richardson, A., *The miracle stories of the Gospel*, London 1956.

Straubinger, H., «Die Stellung der Apologetik zum Okkultismus», *Théologie und Glaube* XIX (1927) 163-178.

Tonquedec, J. DE, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris 1955.

Tromp, S., *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 223-243.

Ugarte de Ercilla, E., *Los milagros del Evangelio*, Madrid 1913; ed. 2, 1957.

sint, secundum se ac veluti materialiter considerata, maioris valons ac dignitatis, utpote miracula moralia quae implicant etiam elementa supernaturalia quoad substantiam, ut praecipue patet de sublimitate doctrinae et de fructibus sanctitatis, tamen *quoad nos et formaliter in ratione criteriorum revelationis*, sunt minoris momenti et efficaciae quam criteria extrinseca, cum non sint, sicut ista, facile cognoscibilia sub ipsa ratione miraculi, in qua apologeticus valor maxime consistit.

Quod quidem confirmatur tum ex modo agendi ipsius Christi, qui ad huiusmodi miracula provocat ut confirmet suam missionem (Io. 10. 38: «Ipsa opera quae ego facio testimonium perhibent de me, quia Pater misit me»), tum ex primorum discipulorum conversione, qui miraculis Christi attrahuntur (Mat. 14. 33; Io. 2. 11; 3. 2), tum ex pharisaeorum oppositione, qui ab eisdem miraculis praecipue commoventur (Mat. 12. 38; Io. 11. 47 sq.), tum ex Ecclesiae declaratione, quae ad miracula, tanquam ad certissima et accommodatissima revelationis signa, praesertim provocat (Cone. Vatic. I, sess. 3, cap. 3), tum tandem ex ipsa impugnatione modernorum Rationalistarum, quae ad evertendam miraculorum Christi veritatem summopere incumbit.

Ceterum, in tota hac quaestione sedulo recolenda et attendenda sunt omnia quae supra (n. 197-225) generaliter dicta sunt de notione, possibilitate, cognoscibilitate et probativo sive apologetico valore miraculi; nam in praesenti non aliud facimus quam eas notiones ad miracula Christi applicare.

II. ERRORES.

317. Idem *Rationalistae*, positivi vel agnostici, qui, ex variis oppositisque contingentismi vel determinism! principiis, negant generaliter possibilitatem vel saltem cognoscibilitatem miraculi (cf. supra, n. 198-204), negant consequenter veritatem miraculorum Christi atque suam solertiam et argutiam convertunt ad explicandum sensum evangelicarum narrationum.¹

¹ Hos in antiquitate praecesserunt iam plures impugnatores Christi et christianae religionis, qui tamen absque critico aut peculiari examine, sed ex mero odio, miracula Christi adseribebant vel influxui ipsius diaboli, ut *pharisaei* (Mat. 9. 34; 12. 24; Marc. 3. 22; Luc. 11. 15), vel magiae, ut posteriores *rabbini*, praesertim in Mishna et Talmud (cf. Iustinum, *Dial. cum Thryph.* 17, 69 et 108; Tertullianum, *Adv. Iudaeos* 9; Origenem, *Contra Celsum*, 1. 28, 38; Lactantium, *Div. instit.* 5. 3; Eusebium Caes., *Dem. evang.* 3. 6), et aliqui scriptores pagani, nominatim *Celsus* (cf. Origenem, *Contra Celsum* 1. 68; 2. 48) et *Porphyrius* (cf. Eusebium Caes., *Contra Hieroclem* 2; Hieronymum, *Lib. bebr. quaest. in Gen.* 1).

Non paucae a singulis allatae sunt peculiares explicationes, quae tamen ad *tres generales theorias* sive methodos reducuntur. Vel scilicet negatur ipsa *historica veritas* miraculorum (ita praecipue antiquiores Rationalistae), ea tribuendo fraudi (Reimarus) aut fictioni (Paulus, Strauss). Vel negatur saltem illorum *philosophica veritas* seu praeternaturalis indoles, ea concipiendo ut extraordinarios aut peculiares effectus causarum naturalium, vel cognitarum, ut mentalis suggestionis (Holtzmann) aut intimi ac subconscii sensus sive peculiaris vis sanativae (Otto), vel nondum sufficienter cognitarum. Generatim tamen moderniores rationalistae (peculiariter Protestantes liberales, ut Harnack, et Modernistae) *utramque theoriam conjungunt*, distinguentes inter quaedam miracula difficiliora et insigniora, puta resuscitationem mortui et sanationem caeci nati, quibus denegant ipsam historicam veritatem, invocantes aliquam diversi generis fictionem, et alia facilia, praesertim sanationes morborum mere functionalium, quae explicant per praefatas causas naturales, simul iterum eis admiscentes aliquam fictionem vel exaggerationem.

318. Sit breve verbum de aliquibus notioribus explicationibus.

iuxta *H. S. Reimarus* († 1768),¹ miracula debentur *inventioni seu fraudi*, non quidem ipsius Christi, sed discipulorum. Christus habuit tantum scopum politicum, intendens liberare Iudaeos a iugo romano; cum autem hic scopus frustraneus esset et Christus desperatus mortuus fuerit, eius discipuli, ut commode viverent ac proficerent, eius scopum ac missionem fraudulenter immutarunt, et resurrectionem (sublato eius corpore) aliaque miracula finxerunt.

iuxta *H. E. G. Paulus* († 1851),² miracula sunt quaedam *exaggeratae expressiones orientales*. Ita Christus eatenus panes multiplicavit, quatenus, dans indigentibus quod habebat, suo exemplo alios incitavit ad idem faciendum, ita ut omnes saturarentur; caecum a nativitate sanavit per collyrium luto admixtum; Lazarum, apparenter mortuum, e sepulchro eduxit et hoc sensu suscitavit, iuxta exaggeratam expressionem.

iuxta *D. F. Strauss* († 1874),³ miracula sunt *mythi sive legendae*, quibus expectatio et imaginatio popularis solet quosdam insignes viros circumdare, ad eorum figuram extollendam et commendandam; ita, sicut in A. T. Moysi tributum fuerat miraculum mannae et Eliae multiplicatio farinae, eodem modo christiani posteriores tribuerunt Christo multiplicationem panum.

Huiusmodi tamen antiquiores explicationes communiter a rationalistis

¹ In quodam fragmento, cui titulus *Vont Zwecke Jesu und seiner Jiinger*, edito a G. S. Lessing (Brunswick 1778).

² *Das Leben Iesu als Grundlage einer richtigen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828.

³ *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2. voll., 1835-1836.

derelictae sunt. Uncle, iuxta O. *Holtzmann*,¹ miracula Christi debentur potius *suggestioni*; ita maris tempestatem sedavit quatenus, inter discipulorum excitationem, tranquillus ac fortis permansit, maris ipsius tranquillitatem suggerens, quae de facto fortuito tunc contigit.

iuxta R. *Otto*,² Christus erat excellenter praeditus quadam naturali vi sanativa, quam omnes homines in inferiori quodam gradu habent, eo modo quo prophetae praediti erant quadam peculiari vi divinationis.

iuxta plures, ut A. W. *Bousset*,³ A. *Schweitzer** M. *Oibelius*⁴ et R. *Bultmann*,⁵ miracula sunt facta naturalia quibus affixa est quaedam *significatio symbolica*, vel eschatologica, vel ethica.

iuxta E. *Renan* (t 1892), miracula sunt generaliter *legendae* circa Christum, a populo efformatae sive durante eius vita sive ac praecipue postea; quaedam tamen, seu simplices sanationes, possunt accipi ut facta historica, quae per mentalem *suggestionem* in infirmos explicari queunt.⁷

319. Praecipue attendenda est magis complexa theoria tum *Protestantium liberalium*, nominatim A. Harnack, tum *Modernistarum*, qui ceteroquin ab illis immediate dependere solent. *Harnack** quem fere ceteri sequuntur, *praemittit quaedam principia* ex quibus miracula explicari debent, scilicet: certam impossibilitatem verorum miraculorum seu praternaturalium factorum; aureolam miraculorum, qua solent decorari fundatores religionum; generalem inclinationem ad admittenda miracula et impletiones prophetiarum A. T., tempore Christi; defectum criticae modernae in apostolis; initium processus idealhationis factorum Christi statim post eius mortem, cum tamen ipse non magnum momentum illis tribueret. *Subinde distinguit miracula Christi in quinque species, scilicet*, quaedam facta excellentissima, posterius amplificata et exaggerata; miraculosas narrationes ortas ex falsa interpretatione parabolarum et sermonum, vel ex quadam exteriori projectione internae christiano-

¹ *Das Leben Jesu*, Tiibingen 1901.

² *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, Gottingen 1902.—*Aufsätze das Numinose betreffend*, Gottingen 1923.

³ *Kyrios Christos*, Gottingen 1913.

⁴ *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.

⁵ *Geschichtliche und iibergeschichtliche Religion itn Christentum*, Gottingen 1925.

⁶ *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925. Confer doctrinae Bultmann crisim apud A. Vogel, «Rivelazione e mito», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 928-953.

⁷ *Vie de Jésus* (éd. 14, Paris 1873) 268-270: «La critique n'éprouve devant ces sortes de phénomènes historiques aucun embarras... Les fondateurs du christianisme vivaient dans un état de poétique ignorance... Ils trouvaient tout simple que leur maître eût des entrevues avec Moïse et EËe, ou'il commandât aux éléments, qu'il guérît des malades... Sans doute la renommée populaire, avant et après la mort de Jésus, exagéra énormément le nombre de faits de ce genre... Presque tous les miracles que Jésus crut exécuter paraissent avoir été des miracles de guérison... La médecine scientifique, fondée depuis des siècles par la Grèce, était, à l'époque de Jésus, à peu près inconnue aux Juifs de Palestine. Dans un tel état de connaissances, la présence d'un homme supérieur, traitant le malade avec douceur, et lui donnant par quelques signes sensibles l'assurance de son rétablissement, est souvent un remède décisif. Qui oserait dire que, dans beaucoup de cas, et en dehors des lésions tout à fait caractérisées, le contact d'une personne exquise ne vaut pas les ressources de la pharmacie?».

⁸ *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1902) 16 sqq.

rum experientiae; narrationes ortas ex tendentia sive desiderio inveniendi adimpletionem prophetiarum A. T.; veras sanationes a Christo peractas per extraordinariam sed naturalem vim (puta suggestionem); facta quaedam inexplicabilia, seu debita viribus naturae nondum satis exploratis.

Modernistae docent Christum *non intendisse* per miracula probare suam messianitatem; in pluribus narrationibus evangelicis, potiusquam veritates proponi ea quae, quantumvis falsa, prosunt ad fidelium *aedificationem*; hinc Ioannes in quarto evangelio miracula *exaggerasse*, sive ut facta Christi magis extraordinaria apparerent sive ac praecipue ut mysterium Incarnationis inculcetur; miracula processisse *ex posteriori idealizatione* vitae et operum Christi; inter ipsa tamen Christi historica facta, quaedam habuisse aliquem characterem extraordinarium, per extraordinarias et *ignotas vires* naturales explicabilia.¹

Tres priores propositiones referuntur ac damnantur explicite in Decreto «*Lamentabili*» a. 1907: «In pluribus narrationibus non tam quae vera sunt Evangelistae retulerunt, quam quae lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua...—Quartum Evangelium miracula exaggeravit, non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati...—Iesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant, ut id demonstraret» (Denz. 3414, 3417, 3428; cf. 3415, 3416, 3418, 3429).

Praeterea, in Encyd. «*Pascendi*» a. 1907 eadem doctrina iterum ac solemnius damnatur: «Quibus [Modernistas] si qui forte obiciant, quaedam in aspectabili occurrere natura rerum, quae ad fidem etiam pertineant, uti humanam Christi vitam, negabunt. Nam, etsi haec phaenomenis accensentur, tamen, quatenus vita fidei imbuuntur, et a fide... transfigurata ac defigurata fuerunt, a sensibili mundo sunt abrepta et in divini materiam translata. Quamobrem poscenti ulterius, an Christus vera patravit miracula vereque futura praesenserit, an vere revixerit, atque in caelum conscenderit, scientia agnostica abnuet, fides affirmabit; ex hoc tamen nulla erit inter utramque pugna. Nam abnuet alter ut philosophus philosophos alloquens, Christum scilicet unice contemplatus secundum realitatem historicam; affirmabit alter ut credens cum credentibus locutus, Christi vitam spectans prout iterum vivitur a fide et in fide» (Denz. 3485).

III. DOCTRINA MAGISTERII.

320. Ecclesia miraculorum Christi veritatem tum historicam, tum philosophicam, tum relativam, necnon eorum probativum valorem, solemniter proposuit praecipue in his duobus textibus *Cone. Vaticani* I. Sess. 3, cap. 3/. «Ut nihilominus fidei nostrae 'obsequium rationi consentaneum' [cf. Rom. 12. 1] esset, voluit Deus

¹ Cf. A. Loisy, *LEvangelium et l'Eglise* (éd. 5. Paris 1930) 16-23.—*Jésus et la tradition évangélique* (Paris 1910) 61 sq.

cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt» (Denz. 3009). Ibid., *can. 4*: «Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de his narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: an. s.» (Denz. 3034).

Idem docetur in prop. 3, quam a. 1840 subscribere debuit traditionalista *L. E. Bautin* (Denz. 2753; agitur de valore probativo miraculorum), in prop. 7 *Syllabi* contra rationalistas (Denz. 2907; agitur de historica veritate prophetiarum et miraculorum), in Decreto «*Lamentabili*» nuper citato (de eadem historica veritate) et in *hirameto antimodernistico* (Denz. 3539; de valore probativo miraculorum et prophetiarum).

IV. ASSERTIO. Miracula physica, a Christo patrata, sunt sufficiens ac certum critérium revelationis; imo, una cum prophetiis de quibus infra, sunt primarium ac unicum certum critérium, a quo cetera suum valorem emendicant.

321. Nota theologica. Quod huiusmodi miracula sint sufficiens ac certum revelationis critérium, est *de fide* definita a Cone. Vaticano I, *can. 4*. Quod sint motivum primarium, seu aliis excellentius, est doctrina catholica, *theologice certa*, ex eodem Concilio, *cap. 3*.

PROBATUR.

Ea miracula sunt sufficiens ac certum motivum revelationis, si certo constat de *triplici eorum veritate historica, philosophica et relativa*, seu si certo constat: primo, facta, quae miracula dicuntur, revera extitisse; secundo, ipsa deberi soli divino interventui; tertio, ea a Christo patrata esse cum intentione comprobandi factum revelationis, seu Deum per ipsum locutum esse. Nam, his positis, sequitur necessario factum revelationis esse verum, secus Deus esset testis falsitatis, quod absurdum est (cf. supra, n. 224). Iamvero, certo constat de triplici praefata veritate.

322. *Quoad veritatem historicam.*

Iuverit praemittere generalem conspectum miraculorum Christi, quoad eorum ingentem numerum et multiplicem indolem. Fere 100 particularia miracula, sive a Christo sive circa Christum, ante, vel in, vel post resurrectionem patrata, facile numerari possunt. Vario autem modo classificati queunt.

Primo nempe, miracula patrata *circa Christum*, sive in nativitate (varia), sive in vita publica (vox de caelo in Baptismo et in ministerio, Transfiguratio), sive in morte (obscuratio solis, terraemotus), sive post resurrectionem in vita et moratione gloriosa (ingressus in coenaculum ianuis clausis, et alia); miracula patrata *a Christo in seipso* (multiplex evasio ab inimicis, propria resurrectio); miracula patrata a Christo *in aliis personis vel rebus*. *Haec sola in praesenti considerabimus*; cetera enim sunt minoris momenti apologetici, si excipiaturs ipsa resurrectio, quae utpote maximi momenti, considerabitur seiunctim in quaestione sequenti.

Secundo, miracula a Christo patrata *in aliis*, quaedam nonnisi in communi referuntur (Mat. 4. 23; 8. 16; 9. 35; Marc. 1. 32-34, 39; 3. 10; 6. 54-56; Luc. 4. 40 sq.; 6. 17-19; 7. 21 sq.; Io. 2. 23; 6. 2; 7. 31; 12. 37; et alii loci), et haec pariter apologetice non multum iuvant, cum examinari non possint quoad eorum philosophicam veritatem. Alia referuntur in individuo; *et de his erit sermo in praesenti*.

Tertio, huiusmodi miracula *circa alios in individuo* narrata, circiter 35 numerari possunt (nam de indole vel distinctione aliquorum ambigi potest). Ut apparet ex sequenti schemate, fere idem numerus (circa 20), etsi cum aliqua varietate, habetur apud unumquemque ex synopticis, apud Ioannem vero multo inferior (8); unum tantum est commune omnibus, seu prima multiplicatio panum; undecim sunt communia tribus synopticis; Lucas et Ioannes referunt sex miracula unicuique propria.

	Mat.	Marc.	Luc.	Io.
1. Prima multiplicatio panum	14.13-21	6.30-44	9.10-17	6. 1-13
2. Socrus Simonis Petri	8.14-15	1.29-31	4.38-39	
3. Leprosus Capharnaita	8. 1- 4	1.40-45	5.12-16	
4. Paralyticus	9. 1- 8	2. 1-12	5.17-26	.
5. Homo habens manum aridam	12. 9-14	3. 1- 6	6. 6-11	
6. Sedatio tempestatis	8.23-27	4.35-41	8.22-25	
7. Daemoniacus gerasenus	8.28-34	5. 1-20	8.26-39	
8. Hemorroissa	9.20-22	5.25-34	8.43-48	
9. Resuscitatio filiae Iairi	9.20-26	5.21-43	8.40-53	
10. Puer daemoniacus lunaticus	17.14-21	9.14-19	9.37-43	
11. Caeci in Iericho	20.29-34	10.46-52	18.35-43	
12. Ambulatio super undas	14.22-33	6.45-56		6.17-21
13. Filia mulieris chanaanaeae	15.21-23	7.24-39		
14. Secunda multiplicatio panum	15.32-39	8. 1-10		
15. Exsiccatio fici	21.18-22	11.12-14		
16. Servus centurionis	8. 5-13		7 1-1 π	
17. Daemoniacus mutus	9.32-34 †		11.14-15	

	Mat,	Marc.	Luc.	Io.
18. Daemoniacus Capharnaita		1.23-28	4.31-37	
19. Duo caeci Capharnaitae	9.27-31			
20. Daemoniacus caecus et mutus	12.22-24			
21. Didrachma in ore piscis	17.24-27			
22. Surdomutus		7.32-37		
23. Caecus Bethsaida		8.22-26		
24. Prima piscatio miraculosa			5. 1-11	
25. Resuscitatio iuvenis in Nairn			7.11-17	
26. Mulier inclinata			13.10-17	
27. Hydropicus			14. 1- 6	
28. Decem leprosi			17.11-19	
29. Auricula Malchi			22.49-51	
30. Mutatio aquae in vinum				2. 1-11
31. Filius reguli				4.46-54
32. Paralyticus ad piscinam				5. 1-15
33. Caecus natus				9. 1-38
34. Resuscitatio Lazari				11. 1-44
35. Secunda piscatio miraculosa				21. 1-11

Quarto, haec eadem miracula apte cum S. Thoma (3 p., q. 44) sequenti modo dividi possunt ex parte subiecti: Circa substantias spirituales sive daemones in ipsis *daemoniacis*, saltem sex miracula distincte narrantur: daemoniacus gerasenus, puer lunaticus, filia chananaeae, daemoniacus mutus, daemoniacus capharnaita et daemoniacus caecus ac mutus. Circa creaturas *irracionales*, saltem novem distincta miracula referuntur: duplex multiplicatio panis, duplex piscatio miraculosa, sedatio tempestatis, ambulatio super undas, exsiccatio fici, didrachma in ore piscis, mutatio aquae in vinum. Circa *homines*, complura ac praecipua miracula referuntur; scilicet *tres resuscitationes* a mortuis: filiae lairi, filii viduae Nairn et Lazari; plusquam septem sanationes a *dejectu vel laesione organi* (oculi, auditus, loquela): caeci in Iericho, duo caeci in Capharnaum, caecus in Bethsaida, caecus natus, daemoniacus mutus ac caecus, daemoniacus mutus, surdomutus, amputata auricula Malchi; multae ac variae sanationes a *gravibus infirmitatibus*,¹ seu a paralyti: paralyticus, homo habens manum aridam ex atrophia, filius centurionis, paralyticus per 38 annos; a phrenesi: puer daemoniacus lunaticus (addi possunt ceteri supradicti daemoniaci); a lepra: leprosus capharnaita, 10 leprosi; ab hydropisi: homo hydropicus; a gravissima infirmitate: mulier inclinata per 18 annos; a fluxu sanguinis: hemorroissa; a mortali febre: socrus Petri, filius reguli.²

Quinto, ad nostrum apologeticum scopum, omnia miracula Christi dividi

¹ Quaedam ex his infirmitatibus, ut paralysis, atrophia, lepra, hydropisis et fluxus sanguinis, aggregari possunt, vel assimilari, praefatis laesionibus organorum, ita ut sint morbi potius organici quam mere functionales.

² Ex quibus apparet quam arbitrarie Renan asseruerit. «Les types des miracles évangéliques, en effet, n'offrent pas beaucoup de variété; il se répètent les uns les autres et semblent calqués sur un très petit nombre de modèles, accommodés au goût du pays» (*op. cit.* [supra, in n. 318] 269).

possunt, secundum gradum praeternaturalitatis, in miracula quoad substantiam, quoad subiectum et quoad modum, iuxta divisionem traditam et explicatam superius (n. 212; cf. n. 106). Ad priorem et altiorem classem pertinent plura miracula ex illis quae diximus nos hic non considerare, quamvis secundum se sint maioris momenti et altioris philosophicae naturae, ut glorificatio corporis in Transfiguratione et compenetratio corporum in ingressu Christi in coenaculum clausum. Ad alteram classem pertinent vividiora miracula trium resuscitationum a mortuis, plurium supradictarum sanationum a defectu vel laesione organi (signanter caeci nati), conversionis aquae in vinum, duplicis multiplicationis panum, sedationis tempestatis, ambulationis super undas. Ad tertiam classem reduci possunt cetera miracula, praecipue sanationum a morbis functionalibus.

Historica veritas horum miraculorum est tam clara, ut hodie nec ab ipsis rationalistis negetur, nisi quatenus methodo antiscientifico denegatur totaliter vel partialiter ipsa evangeliorum historicitas.

323. *Primo, ea patet ex criteria externo seu ex veritate testimonii.* Et quidem imprimis ex testimonio ipsorum *evangelistarum*, quorum *scientia* ex praesentia factorum, facile cognoscibilium, et ex continuata familiaritate cum Christo necnon ex rectitudine iudicii, *veracitas* vero ex simplicitate et probitate, commendatur. Praetera, ex testimonio ipsorum *adversariorum* Christi: Nicodemus, veluti referens aliorum pharisaeorum vocem: «Rabbi... nemo potest haec signa facere quae tu facis...» (Io. 3.2); Herodes: «Et audivit rex Herodes (manifestum enim factum est nomen eius) et dicebat quia Ioannes Baptista resurrexit a mortuis, et propterea virtutes operantur in illo» (Mare. 6. 14; cf. Luc. 9. 7); pharisaei post resurrectionem Lazari: «Collegerunt ergo pontifices et pharisaei concilium et dicebant: Quid facimus, quia hic homo multa signa facit?» (Io. 11. 47); sub cruce irridentes: «Alios salvos fecit, seipsum non potest salvum facere» (Mat. 27. 42; cf. Mare. 15. 31; Luc. 23. 35); quibus pharisaeis, districti et oculati examinis miraculorum nec occasio, nec facilitas, nec malitiosa voluntas defuit, ut peculiariter apparet in miraculis caeci nati et Lazari.

Idipsum confirmatur ex aliis *extrinsecks* historicis testimoniis, tum *biblicis* (Act. 2. 22; 3. 12; 10. 37 sq.; 2 Petr. 1. 16), tum prioris *traditionis* saec. 2, quae iugiter provocat ad miracula Christi (imo Quadratus apologeta testatur aliquos ex sanatis a Christo usque ad suum tempus pervenisse,¹ et Ire-

¹ Quadratus suam *Apologiam* scripsit circa a. 124, cuius sequens fragmentum refert Eusebius Caes., *Hist. eccles.* 4. 3: «Servatoris nostri opera semper conspicua erant, quippe

naeus, *Fragm.* 7 commemorat Polycarpum dicentem se de Christi miraculis a Ioanne apostolo audivisse), tum *extraneis*, ut rabbinorum de quibus supra (n. 317) et Iudaei Iosephi Flavii ante a. 93 scribentis: «Eo etiam tempore fuit Iesus, vir sapiens, si tamen virum eum appellare fas est. Fuit enim mirabilium operum effector, magister hominum qui verum cum voluptate accipiunt; multosque Iudaeos, multos etiam Gentiles ad se pellexit. Hic erat Christus. Quem cum Pilatus, ab hominum nostrorum primis delatum, crucis supplicio addixisset, eum tamen amare non desierunt, qui primum amaverant. Apparuit enim iis tertio die redivivus, divinis vatibus et haec et multa alia de eo miranda effatis. Atque ab eo denominata Christianorum natio durat usque ad hunc diem» (*Antiquitates* 18. 3. 3, apud Kirch, *Enchiridion hist., cedes.* 7).

324. *Secundo*, historicitas factorum eruitur ex *criteria interno*, seu ex examine narrationum. Et imprimis, generale examen evangeliorum ostendit miracula, suo numero, momento ac indole, ita ad ipsam *substantiam illorum librorum* pertinere, ut sine illis nec integri essent, cum magna pars subtraheretur, nec in pluribus clare intelligerentur, ita ut non remaneret nisi quaedam satis confusa et inchoaerens collectio fragmentorum. Nam, praecise occasione miraculorum, factus est magnus ac continuatus concursus populi ad Iesum, tradita est per partes complexa eius doctrina, concitata est acerba ac diuturna pharisaeorum oppositio. Ita, inter alia, tota sectio cap. 5-7 ubi de sermone montano in Matthaeo, est appensa ac veluti conditionata multis miraculis paulo ante enarratis, ratione quorum «secutae sunt eum turbae multae de Galilaea et Decapoli et de Ierosolymis et de Iudaea et de trans Iordanem... [ac propterea] videns Iesus turbas ascendit in montem... et aperiens os suum docebat eos dicens...» (Mat. 4. 25-5. 1). Pariter, omissis miraculis, funditus reformandae ac reducendae, imo prorsus omittendae, essent pericopae de exprobratione Corozaim et Bethsaida (Mat. 11. 20-24), de Christi potestate super daemones (Mat. 12. 23-37), de sermone eucharistico (cap. 6 Ioannis, quod fere totum, v. 1-70, revolvit circa miraculum multiplicationis panum), de Iudaeorum inquisitione circa Christum, occasione sanationis caeci nati (integrum cap. 9 Ioannis), de magna commotione tum plebis tum ac praesertim pharisaeorum (integrum cap. 11 eiusdem evangelii).

quae vera essent: ii scilicet qui morbis liberati, aut qui ex morte ad vitam revocati fuerant; qui quidem non solum dum sanabantur, aut dum ad vitam revocabantur, conspecti sunt ab omnibus, sed secuto deinceps tempore. Nec solum quandiu in terris moratus est servator noster, verum etiam post eius discessum diu superstites fuerunt, adeo ut nonnulli eorum etiam ad nostra usque tempora pervenerint».

Praeterea, in narrationibus miraculorum observatur maxima *cohaerentia* cum Christi indole, messianica missione et doctrina.

Tandem, historicam veritatem commendat ipse stylus sive *modus enarrandi*, simplex scilicet ac sobrius, vividus, spontaneus, minutus, vestitus coloribus ac concretis circumstantiis, expoliatus exaggerationibus, purus a fuco, fallaciis et contradictionibus (etiam considerata ipsa varietate quadruplicis fontis); conferantur praecipue narrationes nuptiarum Canae, multiplicationis panum, sanationis caeci nati et resurrectionis Lazari.¹

Ex qua interna cohaerentia, tum rerum narratarum tum modi narrationis, non difficile detegitur discrimen, quoad historicam veritatem, inter miracula Christi et quaedam miracula, ab aliquibus rationalistis obiecta, quae afferuntur ex *historia tum rabbinica tum pagana*, ut miracula philosophi pythagorici Apollonii de Tyana, imperatorum Hadriani et Vespasiani, orientalium divinitatum Apollinis, Isidis et Asclepii Epidauri, fundatorum religionum Budhae et Mahumedi.²

325. *Quoad veritatem philosophicam.*

Supradicta opera Christi fuisse vera miracula, seu deberi soli divino interventui nec explicari posse ex influxu ullius causae aut legis naturalis, probatur applicando ea quae diximus supra (n. 219-222), agentes de cognoscibilitate miraculi in abstracto.

Quoad primam scilicet ex duabus seriebus miraculorum Christi,, quas hic considerandas suscepimus, scilicet *miracula quoad subiectum* (nominatim resuscitationem mortui, sanationem defectuum organicorum, et signanter caeci nati, conversionem aquae in vinum,, multiplicationem panis, sedationem tempestatis, ambulationem super undas), id sufficienter patet *ex consideratione ipsius obiecti*, seu alicuius facti involventis aliquam profundam mutationem ipsius entis, in sua intima materia ac substantia; quam quidem mutationem solus Deus, universalis causa entis, efficere potest, cum agatur de subiecto universali, quale est ens, materia, substantia, quantitas rerum.

Ita in resuscitatione mortui agitur de immediata actione circa

¹ Quae autem aliqui rationalistae opponunt de incohaerentia ipsorum evangelistarum in narratione eiusdem miraculi, peculiariter resuscitationis filiae Iairi et sanationis caeci in Iericho, necnon de tendentiosa indole aliquarum narrationum, peculiariter resuscitationis Lazari, non tanta sunt ut cogant apologetam in eis immorari, cum huiusmodi aliaeque non arduae difficultates competenter excutiantur ab ipsis exegetis. Eas tamen breviter discutit Dieckmann, *De revelatione Christiana*, n. 816-818.

² Cf. Dieckmann, *ibid.*, n. 819 sq.—Tromp, *De revelatione Christiana*, ed. 5, p. 239-241, 421 (bibliographia).—NICOLAV, *De revelatione Christiana*, n. 486-490.

materiam primam et formam animae rationalis; in restitutione visus, vel alius organi, agitur pariter de actione in ipsam essentiam corporalem, ex cuius radice potentia organica fluit; in conversione aquae in vinum et in multiplicatione panis agitur iterum de immediata actione in elementa constitutiva, sive materiam et formam, earumque transcendentalem mutuam relationem; in sedatione tempestatis et ambulatione super undas agitur de impediendo proprio influxu legis gravitatis, quae cum essentia quantitatis intime cohaeret. Praeternaturali characteri horum factorum, praecipue autem resuscitationis mortui et sanationis caeci nati, nihil solidum obici potest, ut, contra quorundam speciosas exceptiones, sufficienter demonstratum est supra (n. 221).

326. Quod autem attinet alteram miraculorum seriem, quae vocavimus *miracula quoad modum* (ut sunt variae sanationes a morbis mere vel potius functionalibus, ad quam ex parte saltem reduci potest liberatio ab infestatione diabolica quatenus est cum phrenesi ac commotione nervorum coniuncta, et quaedam miracula in creaturis irrationalibus, ut miraculosa piscatio, fici exsiccatio, didrachma in ore piscis), quamvis illorum supernaturalis character non possit necessario deduci ex solius obiecti consideratione, cum hoc possit produci ab agente naturali, mundano aut saltem diabolico, tamen cum certitudine deduci potest *ex consideratione circumstantiarum tam physicarum quam moralium*, superius enumeratarum (n. 222); ex quibus ostenditur aliquid esse supernaturale quoad modum quo fit, ita ut a nulla causa vel lege naturali tali modo fieri possit. Ex quibus circumstantiis ipsa etiam veritas praecedentium miraculorum ulterius confirmatur.

Quod attinet *circumstantias físicas*, in sanationibus a Christo operatis, verificantur omnes conditiones, a Benedicto XIV rationaliter assignatae ad indicandum de vero miraculo. Agitur nempe de morbo, curatu impossibili aut difficili, ut patet praecipue de paralyticis, quorum unus per 38 annos talis fuerat, de muliere inclinata per 18 annos, de leprosis, hydropico, hemorroissa laborante per 12 annos, filio reguli qui «incipiebat mori». Nulla medicamenta adhibita fuerunt: quidam, ut filius centurionis et filius reguli, in distans, alii, ut paralyticus et leprosus solo verbo, sanantur; alii, ut leprosi et hemorroissa, solo tactu; alii, ut surdomutus, solo tactu et sputo (ipse caecus natus solo luto ex sputo et lavatione aquae

sanatur). Sanatio in omnibus casibus fuit subita, imo fere instantané, necnon perfecta et definitiva, nec ullum signum habetur reditus infirmitatis, aut alicuius dubii de his dotibus sanationis, quod certe pharisaeis ansam dedisset non solum dubitationis sed et calumniae in Christum.

Huiusmodi circumstantiae valent, proportionem servata, etiam de miraculis circa *creaturas irrationales* (ut miraculosa piscatione, fici exsiccatione, didrachmae in ore piscis inventionem); haec enim pariter facta sunt absque consuetis mediis naturalibus, et immediatum ac perfectum effectum habuerunt.

Quod attinet *daemoniacos*, supposita evangeliorum veritate, eorum infirmitas (puta phrenesis) consideranda est ut vere connexa cum quadam possessione aut influxu diabolico, et non tantum ut mera infirmitas, per popularem exaggeratam persuasionem attributa diabolo et ope suggestionis aut ad tramitem ceterarum infirmitatum sanabilis (ut dicunt quidam Rationalistae). Unde illorum curatio fuit peculiare miraculum, mirabiliter ostendens interventum divinum et potestatem Christi qui venerat destruere regnum diaboli; propterea Christus post curationem daemoniaci dixit: «Si autem ego in spiritu Dei eicio daemones, igitur pervenit in vos regnum Dei» (Mat. 12. 28), quod ceteroquin confessus est ipse diabolus in curatione alius daemoniaci: «Quid nobis et tibi, Iesu filii Dei? Aⁿenisti huc ante tempus torquere nos?» (Mat. 8. 29)?

Circumstantiae morales idipsum demonstrant. Septem sunt circumstantiae quae actionem bonam vel malam reddunt et ex quibus proinde iudicari potest num adsit vel absit influxus divinus. Scilicet *quis*: Christus erat vir prudens et sanctus, nullum in miraculis quaerens quaestum, vel commodum, vel gloriam, vel ultionem; *quid*: in miraculis Christi nihil deprehenditur malum, nocivum, inhonestum, inutile, ridiculum, sed omnia consonant, decent ac prosunt; *ubi*, *quando*, *quibus auxiliis*, *quomodo*, hae quatuor circumstantiae nullam in opera Christi suspicionem ingerunt, cum facta sint loco ac tempore opportuno, modo decenti nec mediis vanis, indignis aut violentis: omnia in illis redolent prudentiam, humilitatem, dignitatem, caritatem proximi et confidentiam in Deum; *cur* seu finis, qui est potissima circumstantia, fuit iugiter ac eminenter religiosus, seu

1 Cf. F. M. Chaterinet, «Les démoniaques dans l'Evangile», *Satan* («Etudes Carmélitaines», Paris 1948) 315-327.—H. Laehr, *Die Dämonischen des N. T.*, Leipzig 1894.—I. Smit, *De daemoniacis in historia evangelica. Dissertatio exegetico-apologetica*, Romae 1913.—Tromp, *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 235-237.

regnum Dei inter homines, ad quod fovendum Christus profitebatur se missum esse, idque patet tum ex frequenti assertione qua provocat ad miracula ad confirmandam suam divinam missionem (cf. infra dicenda de veritate relativa), tum ex immediato salvifico motivo quod explicite vel implicite connectit cum unoquoque particulari miraculo (cf. v. g. miracula caeci nati, Lazari, decem leprosum, paralytici ad piscinam, filii centurionis, multiplicationis panis).

327. *Restat ut breviter respondeamus praecipuis obiectionibus rationalistarum.* Ut vidimus supra (n. 317-319), rationalistae insigniora miracula, quae sibi videntur omnino viribus naturae explicari non posse, ut mortui resuscitationem et sanationem caeci nati, simpliciter seponunt, tanquam fictiones vel exaggerationes; sed huiusmodi gratuita negatio, quae pariter gratis a nobis seponi posset, vana ostenditur ex dictis supra de historica veritate miraculorum, quae pariformiter valent de omnibus miraculis. Cetera vero miracula explicant vel ex mera generali hypothetica suppositione quarundam *naturalium virium nondum cognitarum*, vel ex notis viribus *mentalis suggestionis* aut *occultismi*.

Prima explicatio est mera gratuita suppositio, quae ceteroquin nullum influxum habere potest in praesenti quaestione. Nam, quamvis nesciamus positive et universaliter quid possit natura creata secundum omnes eius vires et in quibuslibet circumstantiis, possumus tamen certo scire negative quid ipsa absolute non possit, saltem hic et nunc in aliquo casu particulari, ut pro variis classibus miraculorum ex consideratione obiecti vel circumstantiarum ostensum est.

328. *Mentalis suggestio'* (vel, si placet, ea methodus medicinalis quae psychotherapeutica dicitur) non valet imprimis explicare ullo modo miracula circa creaturas irracionales, nec circa daemones (quatenus saltem, quidquid sit de phrenesi et excitatione nervosa, sunt sub influxu daemonum), nec circa morbos organicos (ut caecitatem, surditatem, defectum loquelae, auriculam amputatam), quibus assimilari possunt quaedam graviores infirmitates quae connectuntur cum aliqua organica laesione (ut paralysis, ariditas manus ex atrophia, lepra, hydropisis, fluxus sanguinis). Manent ergo solae *infirmitates mere functionales*, et quidem directius connexae cum nervosa excitatione, in quas psychologicus influxus suggestionis exerceri potest, ut patet ex ipsa praxi psychotherapeutica.

Iamvero, etiam huiusmodi influxus ad explicanda aliqua miracula Christi invocari nequit. Nam suggestio influit in subiectum aptum, praesens, praedispositum per actionem suggerentis, et quidem per actionem lentam ac patientem, atque effectum obtinet gradatim et partialiter; miracula vero Christi influunt in subiectum indifferens, etiam distans (ut patet de filio centurionis

¹ Quoad extraordinarios effectus tum suggestionis tum occultismi, et generatim quoad discrimen inter falsa prodigia et miracula christiana, confer bibliographiam allatam in n. 222. Fortasse ad easdem duas causas referri possunt aliqua pseudomiracula historiae rabbinicae vel paganae, de quibus supra (n. 324), si quid vere historicum in eis habetur.

et de filio reguli), nulla peculiari therapeutica actione praedispositum, et effectum habent immediatum ac totalem.

Nec valet opponere quod Christus quandoque *exigebat jidem* ab eis qui sanari volebant, quemadmodum medicus methodo psychotherapeutica exigit plenam patientis fiduciam. Nam fidem Christus exigebat non praecise ac formaliter in virtutem suam curativam sed in suam messianicam ac divinam dignitatem, seu ut motivum religiosum et conditionem divini sui doni; idque patet tum ex modo quo fidem postulat vel approbat (cf. Mat. 15. 28; Luc. 1. 9; Io. 9. 35), tum ex eo quod eam pariter postulat in sanatione morbi organici, imo et in resuscitatione mortui (Lazari et filiae lairi), in qua certe medicalis fiducia et suggestio non operantur, tum ex eo quod fidem postulat tantum post miraculum (ut in sanatione caeci nati), vel eam postulat non ab ipso patiente sed ab aliis miraculum petentibus (ut a matre puellae chana-naeae, a patre daemoniaci, a lairo patre et a Martha sorore mortui resuscitandi, a centurione rogante pro servi sanatione).

Ceterum, si Christus operaretur per quandam naturalem virtutem suggestionis sibi propriam, quam habuisset in quodam gradu eminenti, mirabile omnino esset quod potuerit eam tam libere ac facile communicare suis discipulis: «Et convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut eicerent eos et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem... Euntes autem praedicate dicentes quia appropinquavit regnum caelorum. Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones eicite» (Mat. 10. 1, 7, 8; cf. Mare. 6. 13; Luc. 10. 17-19).

329. *Occultismus* (spiritismus, hypnotismus, animalis magnetismus, animismus) est vis quaedam occulta qua miri effectus obtinentur, sive physici, ut telecinesis (motus rerum materialium in distans per solum influxum voluntatis), devitatio» (qua corpus elevatur, quasi suspensa gravitate) et teleplastica sive «materializatio» (seu efformatio alicuius novi corporis vel membri, puta faciei vel manus, per massam fluidam ex corpore «medii» emissam); sive psychici, ut telepathia (seu communicatio cognitionis ad personam distantem) et «clara visio» (cognitio rei, loco vel tempore vel conditione distantis, ut cognitio cogitationis sive secreti cordium). Per huiusmodi occultas vires, etiam in altiori gradu possessas, nequeunt miracula Christi ullatenus explicari, cum a praefatis effectibus toto caelo differant.

Et primo quidem differunt quoad ipsum *obiectum*, ut patet praecipue in miraculis quae vocavimus quoad subiectum, ut resuscitatione mortui, sanatione caeci nati, conversione aquae in vinum, multiplicatione panis, sedatione tempestatis, et similibus; nunquam enim aliquid huiusmodi obtentum est in sessionibus spiriticis, etiam celebrioribus; et nemo his miraculis assimilavit praefatam telecinesim, vel levitationem, vel teleplasticam. Secundo ac praecipue differunt quoad *circumstantias* physicas et morales. In spiriticis enim sessionibus res fiunt ab aliqua persona psychopatica sive anormali (vulgo «medium»), quae huic occultisticae arti incumbit et in anormali statu nervosae prostrationis vel excitationis (vulgo «trance») eam exercet; nihil autem huiusmodi in persona et actione Christi. In illis totales vel partiales fraudes non raro occurrunt ac deteguntur; actio modo indecenti aut frivolo aut ambiguo aut mysterioso, extinctis plerumque lucibus, persolvitur; effectus non est

immediatus, nec determinatus nec perfectus nec permanens; finis non est religiosus, sed superstitiosus, imo communiter a religione refugiens.

330. *Quoad veritatem relativam.*

Christum miracula patrasset eo praecipue fine ut suam messianicam legationem comprobaret, seu cum intentione comprobandi factum revelationis, patet tum ex explicita eius declaratione, sive quoad miracula in genere sive quoad plura miracula in particulari, tum ex *implicita* connexione, necessario resultante inter miracula et missionem Christi. Utroque enim modo, ut dictum est supra (n. 223), relativa veritas miraculi stabilitur.

Explicite ac generaliter Christus declaravit se perfecisse miracula ad confirmandam suam divinam missionem sive revelationem. Huiusmodi declaratio continuo ac veluti de industria refertur a Ioanne in suo evangelio; 5. 36: «Opera enim, quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me»; 15. 24: «Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo»; cf. 10. 25, 37, 38; 14. 12. Idem aequivalenter continetur in responsione Christi ad explicitam quaestionem Ioannis Baptistae, Mat. 11. 2-5: «Ioannes autem, cum audisset in vinculis opera Christi, mittens duos de discipulis suis ait illi: Tu es qui venturus es an alium expectamus? Et respondens Iesus ait illis: Euntes renuntiate Ioanni quae audistis et vidistis: caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur»; item in exprobratione civitatum Israel, Mat. 11. 20, 23: «Tunc coepit exprobrare civitatibus in quibus factae sunt plurimae virtutes eius, quia non egissent paenitentiam... Et tu, Capharnaum,... usque in infernum descendes; quia si in Sodomis factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hunc diem».

Explicite ac particulariter idipsum declaravit quoad aliqua insigniora miracula. Paralyticum sanat «ut sciatis, quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata» (Mat. 9. 6); caecum natum sanat «ut manifestentur opera Dei in illo» (Io. 9. 3; cf. 9. 36); Lazarum mori permittit «pro gloria Dei, ut glorificetur Filius Dei per eam [infirmi]» eumque resuscitat «propter populum, qui circumstant... ut credant quia tu me misisti» (Io. 11.4, 42).¹

¹ Ex quibus apparet falsitas supradictae affirmationis Modernistarum (ceteroquin

331. *Implicite* eadem connexio continetur ac proponitur in tribus. Primo, in ipsa natura rei; nam, si quis, munus praedicationis exercendo, miracula patrat, haec necessario redundant in eam et cum ea connectuntur, ac ideo, ut cum ea connexa, ponit ac vult. Secundo, in ipso modo quo Christus miraculis appendit totam suam doctrinam suamque disputationem cum pharisaeis, ut ostensum est supra (n. 324). Tertio, in ipsa messianica expectatione apud populum, cuius adimpletio miraculis ostendenda erat; quapropter Christus, incipiens suum ministerium in synagoga suae patriae nazarethanae, lectis verbis Isaiae «Evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem et caecis visum...», declaravit: «quia hodie impleta est haec Scriptura in auribus vestris» (Luc. 4. 18-21), et paulo post «Nicodemus... venit ad Iesum nocte et dixit ei: Rabbi, scimus quia a Deo venisti magister; nemo enim potest haec signa facere quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo» (Io. 3. 1 sq.).

Idipsum confirmatur ex eo quod Christus contulit apostolis eandem miraculorum potestatem, non ad alium finem quam ad confirmandam veritatem praedicationis eorum. Mat. 10. 7 sq.: «Euntes autem praedicate dicentes quia appropinquavit regnum caelorum. Infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones eicite»; Mare. 16. 20: «Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino coopérante et sermonem confirmante sequentibus signis» (cf. 16. 15, 18; 6. 7; Luc. 9. 1; Io. 14. 12).

Inepte autem contra relativam veritatem miraculorum *obiectio* peteretur ex eo quod Christus aliquando noluerit sua miracula a populo declarari, et praeterea reprehenderit phariseos quod miracula exquirere, necnon regulum atque Thomam apostolum quod propter miracula crederent (Mat. 12. 39; Io. 4. 48; 20. 29). Ratio enim prioris fuit mere prudentialis ac temporanea, ne scilicet inde ab initio et indebite plebs commoveretur, odium phariseorum concitaretur, de commercio diabolico Christus ipse incusaretur, ut dictum est supra (n. 248). Ratio vero alterius est mere increpatoria, quia scilicet, tum pharisaeis tum regulo tum Thomae, ample sufficere debuerant multa miracula iam antea a Christo patrata, ut ei sincere et ex toto corde adhaerere, absque morbosa curiositate ac ulteriorum miraculorum desiderio; quo sensu omnes fideles in eodem incredulo Thoma Christus monuit: «Beati qui non viderunt et crediderunt» (Io. 20. 29).

fundatae in negatione ipsius historicitatis evangelicarum litterarum), iuxta quam «Iesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant, ut id demonstraret» (supra, n. 319).

QUAESTIO IV. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER MAXIMUM MIRACULUM RESURRECTIONIS CHRISTI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

332. Momentum huius quaestionis nemo est qui non videat, cum agatur de maximo miraculo, patrato circa ipsam vitam Christi, operatoris omnium praecedentium miraculorum, imo ab ipso Christo, cum se dixerit Deus et ad hoc miraculum provocaverit ad confirmandam suam divinam dignitatem. Sub qua ratione, resurrectio Christi est etiam obiectum insignis prophetiae eius, ac pro tanto, sive ut miraculum sive ut adimpletio prophetiae, est corona omnium criteriorum revelationis et *culmen totius apologeticae*. Inde non mirum est tum ipsum Christum, tum apostolos, tum posteriores Patres,² ad hoc praecipue miraculum iugiter provocasse et in eo suam

¹ 3 p., q. 51 (de sepultura Christi); q. 53 (de resurrectione); q. 55 (de apparitionibus).

Capmany, J., *La resurrection del Senior. Ensayo de sintesis teológico*, Barcelona 1956.

Braun, F., *La sépulture de Jésus. A propos de trois livres récents*, Paris 1937.—«La résurrection de Jésus devant la critique moderne», *Vie spirituelle* LXIII (1940) 26-52.

Dhanis, E., «L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de S. Marc», *Gregorianum* XXXIX (1958) 367-410.

Dieckmann, H., *De revelatione christiana*, n. 641-887. Cf. alia eius scripta, infra, η. 332.

Grandmaison, L. de, *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves* (Paris 1928) II 369-446.

Guittou, J., *Le problème de Jésus. Divinité et résurrection*, Paris 1953.

Haes, P. de, *La résurrection de Jésus dans l'Apologétique des cinquante dernières années*, Romae 1953.

Heiler, J., *Unser Glaube an den Auferstandenen. Eine geschichts-methodische Darlegung*. Freiburg 1937.

Ladeuze, P., *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, éd. 2, Bruxelles 1908.

Lohmann, H., *Die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testament und ihre alien und neuen Gegner*, Berlin 1916.—«Die biblische Berichte für die Auferstehung Jesu» *Théologie und Glaube* XVIII (1926) 154-190.

Mangenot, E., *La résurrection de Jésus*, éd. 3, Paris 1910.

Marcozzi, V., «Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S.», *Gregorianum* XXXIX (1958) 440-462.

Nicolaus, M., *De revelatione christiana*, n. 540-571.

Schmitt, J., *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Etudes de théologie biblique*, Paris 1949.—«La résurrection», *Revue des sciences religieuses* XXIV (1950) 88-100.

Stakemeier, E., «Zur Apologie der Auferstehung Christi», *Théologie und Glaube* XXXV (1943) 93-103.

Tromp, S., *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 243-258.

² Confer inter alios Iustinum, *Dial. cum Tryphone* 108; Origenem, *Contra Celsum*, l. 2, n. 54-74; l. 5, n. 52-58; l. 7, n. 53; Cyprianum, *De idol. van.* 14; Arnobium, *Adv. nat.* l. 46; Lactantium, *Div. inst.* 4, 19 sq.; Eusebium Caes., *Theoph. Syr.* 3. 42-61;

praedicationem et fidem christianam fundasse, aiente Apostolo: «Si Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est fides vestra» (1 Cor. 15. 14).

Apologeticus valor istiusmodi criterii, seu ipsa eius ratio tanquam certum ac maximum critérium revelationis, consurgit, sicut pro ceteris miraculis, ex triplici eius *veritate historica, philosophica et relativa*. Porro veritas relativa, seu resurrectionem Christi factam esse eo fine ut messianica Christi legatio, ac ideo factum revelationis, comprobaretur, non difficile probatur atque continetur in explicita connexionem facta ante tempus ab ipso Christo in prophetia de sua resurrectione, de qua sermo erit in quaestione sequenti; pariter veritas philosophica, seu resurrectionem Christi non posse explicari, ex ulla causa naturali sed ex solo interventu divino, patet ex dictis in praecedenti quaestione de miraculis Christi in genere et peculiariter de resurrectione mortuorum, nec ceteroquin negatur ab ipsis Rationalistis. Unde *tota quaestio hic reducitur ad probandam ipsam historicam veritatem* resurrectionis Christi, seu factum tum verae mortis tum verae subsequentis vitae; ad cuius facti historicitatem evertendam, quammaxime sese exercuit conatus et ingenium Rationalistarum.

II. ERRORES.*

333. In quaestione praecedenti vidimus quot ingeniosis et arbitrariis modis Rationalistae conati sint evertere tum historicam tum ac praecipue philosophicam veritatem miraculorum Christi in communi; attamen ea ipsa fertilis ingeniositas exigua videri potest, si comparetur cum ea quam iidem explicant in evertenda sola ipsa historica veritate huius particularis miraculi resurrectionis Christi. Cum enim *duo elementa* in hac inveniantur, scilicet ipsa *vera mors* et subsequens *vera vita*, quidam antiquiores *subtrahunt ipsam veritatem mortis*, invocando quandam syncopem vel lethargiam; alii,

Athanasium. *De Ineam. Verbi* 21-23; Cyrillum Hier., *Catech.* 4. 12-14; Epiphanium, *Adv. haer.* 20. 3; 57. 2; Augustinum, *Enarr. in Psal.* 63. 15-18.

† Dieckmann, *De revelatione christiana*, n. 843-856.—«Die formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungsberichte», *Scholaslik* I (1926) 379-399.—«Die Auferstehungsberichte der vier Evangelien nach ihrer Verschiedenheit und Eigentart», *ibid.* III (1928) 321-340.—«De variis sententiis circa resurrectionem Christi», *Verbum Domini* IX (1929) 97-102.

Grandmaison, L. de, *Jésus Christ* (Paris 1928) II 369, 411, 428-434, 504 sq 510-532.

Haes, P. de, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Romae 1953) 1-11, 45-93, 125-130, 186-205.

recentiores ac numerosiores, concedunt veritatem mortis, sed *negant subsequentem vitam*, et contrariam evangelii et apostolorum assertionem triplici generali modo explicant, vel scilicet per fraudem qua cadaver subraheretur, vel per errorem, qua Christus iterum vivere revera putaretur, vel per fictionem, qua uno vel alio modo, puta mythice vel symbolice, nova vita Christo tribueretur. Ceterum, etiam prima opinio, quae negat veritatem mortis Christi, ad quamdam fraudem reduci potest, ita ut omnes rationalistarum explicationes ad *tres theorias* commode revocari queant, scilicet theoriā *fraudis*, theoriā *erroris* et theoriā *fictionis*.

334. *Theoria fraudis*, quae explicat originem assertionis de resurrectione Christi ex aliqua fraude circa corpus Christi, duplicem assumpsit formam. Una admittit Christum mortuum esse, sed docet eius *cadaver e sepulchro subtractum* fuisse, et quidem, vel ab ipsis discipulis, ut malitiose fingerent notitiam resurrectionis (Reimarus; cf. supra, n. 318),¹ vel a Iudaeis ne Christus ulterius veneraretur et sepulchrum gloriosum haberet (Réville, Le Roy), vel a Ioseph ab Arimathaea qui noluerit corpus Christi diutius in familiari sepulchro remanere illudque clam alibi sepelierit (O. Holtzmann),² in quo duplici casu agitur de fraude non discipulorum, sed aliorum, quae occasio fuit erroris et fictionis discipulorum.³ Altera forma docet Christum mortuum non esse, sed tantum cecidisse in mortale deliquium vel lethargiam (*theoria mortis apparentis*), subinde ad sensum reversum esse, vel naturali modo, ratione alleviationis quam ei attulerant effusio sanguinis in ictu lanceae, unctio aloë et frigiditas sepulchri (H. E. G. Paulus)/ vel modo supernaturali, seu per mira-

¹ Hanc fraudis theoriā iam suggesserant *Iudaei* immediate post resurrectionem (Mat. 28. 13) et propagarunt subinde «in totum orbem terrarum» (Justinus, *Dial. cum Tryphone* 108). Eam ex Iudaeis desumpsit et suam fecit philosophus paganus *Celsus* (saec. 2), qui praeterea addidit plures alias ex theoriis modernorum ipsorum rationalistarum, ut mortis apparentis, hallucinationis, corporis subtilis assumpti post mortem (cf. impugnationem Origenis, *Contra Celsum*, l. 2, n. 54-62; cf. l. 5, n. 52-58).

² Vix commemorari meretur *duplex alia hypothesis*, proposita ab uno vel altero

³ *Leben Iesu* (Tiibingen-Leipzig 1901) 392 sq.

auctore, quod scilicet corpus disparuerit in sinu terrae, ratione terraemotus qui tunc contigit (Mat. 27. 51), vel corpus non fuerit positum in sepulchro sed antea proiectum in communem fossam. Hanc alteram hypothesim proposuit A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques* I (Paris 1907) 223; II (Paris 1908) 701 sq.—*L'Evangile selon Marc* (Paris 1912) 484 sq.; «Supposons que la coutume ait été de ne pas laisser en place les corps des suppliciés, par égard pour les scrupules juifs à propos des cadavres, et que le corps de Jésus ait été déposé dans une espèce de fosse commune, avec les deux voleurs... Si la découverte [du tombeau vide] est une fiction apologétique, la sépulture n'est qu'un élément de cette légende intéressée».

⁴ *Loc. cit.* (supra, in n. 318).

culosam sanationem Dei (F. Spitta),¹ et egressum e sepulchro, quod aperuerat terraemotus, vestes hortulani induisse et ad suos se contulisse. subinde ab eis recedens ac iterum in variis occasionibus apparens, donec pro semper disparuerit et in loco ignoto mortuus fuerit.

335. *Theoria erroris*, supposita Christi morte reali, docet discipulos deceptos fuisse aliqua *illusionem vel visione*, qua putarunt se videre corpus Christi. Quadruplex affertur explicatio.¹

Visio pathologica, seu proprie dicta hallucinatio, causata ex vivo desiderio videndi Christum (E. Renan³ et praecipue A. Meyer).^{4*}

Visio mystica, sive pneumatika, sive charismatica, consistens non in cognitione rationali, sed in intima quadam experientia religiosa, qua apostoli viderunt, seu experti sunt, Christum esse vivum (R. Otto)?

Visio obiectiva, qua discipuli vere viderunt aliquod obiectivum corpus Christi, non tamen illud ipsum quod morte deposuerat, sed aliud pneumaticum seu spirituale corpus, quod post mortem assumpsit et in quo dici potest aliquo sensu resurrexisse (E. von. Dobschütz).⁶

Visio occultistica, sive spiritistica, qua discipuli viderunt pariter verum aliud obiectivum corpus, sed ad tempus a Christo efformatum per «materializationem», seu ex fluida materia extracta ex ipsis discipulis, ac iterum subinde per «dematerializationem» derelictum in die Ascensionis (R. A. Hofmann).⁷

336. *Theoria fictionis*, supposita iterum veritate mortis Christi, fidem vel assertionem de eius resurrectione explicat per quandam (legitimam quidem) fictionem diversi sensus vel originis. Quadruplex iterum affertur explicatio.

Fictio mythica, seu legenda qua solet a populo exornari vita fundatorum vel excellentium virorum quaeque quoad Christi resurrectionem efformata est praecipue sub influxu prophetiarum A. T., v. g. Psal. 15. 8-11; Os. 6. 2; 4 Reg. 20. 5 (F. Strauss,⁸ cui accesserunt A. Meyer⁹ et A. Loisy).

Fictio religiosa-synchretistica (theoria vel methodus *Religionsgeschichte*, seu historiae religionis),¹⁰ seu legenda «dei salvatoris» resurgentis a mortuis,

¹ *Die Auferstehung Christi*, Tübingen 1905.

² Confer expositionem huius theoriae apud J. Lilly, «The appearances of the risen» Christ: objective or subjective?», *Catholic biblical quarterly* IV (1942) 22-36.

³ *Op. cit.* (supra, in n. 318) 449 sq.

⁴ *Die Auferstehung Iesu*, Göttingen 1918.

* *Aufsätze das Numinose betreffend* (Göttingen 1923) 159-170.

⁶ *Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu I Kor. 15*, Leipzig 1903.

⁷ *Das Geheimnis der Auferstehung Iesu*, Leipzig 1921.

⁸ *Loc. cit.* (supra, in n. 318).

⁹ *Die Auferstehung Christi*, Tübingen 1905.

¹⁰ Cf. De Haes, *op. cit.* (supra, in n. 332) 125-130.

quae tunc temporis erat communis pluribus religionibus hellenisticis vel orientalibus, quamque religio christiana, per quendam syncretismum, sibi assimilavit (V Bousset et A. Loisy).¹

Fictio litteraria-popularis (theoria vel methodus *Formengeschichte*, seu historiae formarum),³ seu legenda paulatim efformata per additionem elementorum litteraturae popularis, seu traditionis, elementis historicis primitivis. In populari scilicet litteratura, ut distincta ab historica litteratura, vita heroum (puta Aeneae, Romuli) solet concludi duplici elemento sive motivo, scilicet aphanismo, seu disparitione corporis mortui, ratione cuius putatur heros esse assumptus inter deos, et theophania, seu iterata illius apparitione; haec duo momenta in fine vitae Christi, quatenus per traditionem christianam subinde intellecta est, repraesentant inventio supulchri vacui et subsequens multiplex apparitio, quibus integratur conceptus resurrectionis (M. Albrecht,⁴ L. Brun,⁵ E. Bieckermann).⁶

Fictio symbolica, seu mere symbolicus sensus, quem primi christiani attribuebant resurrectioni Christi, ita ut intelligerent non veram sive physicam resurrectionem secundum corpus quod antea habebat, sed tantum idealem sive spiritualem resurrectionem secundum eius spiritualem victoriam super mortem, sive vitam immortalem apud Deum; haec primitiva ac historica conceptio subinde mutata est in conceptum physicae resurrectionis, quae evasit obiectum fidei christianae (Harnack⁷ et Loisy⁸ cum aliis Modernistis).

Haec postrema *Modernistarum* sententia sic exponitur ac damnatur in Decreto «Lamentabili» a. 1907: «Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.—Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortalis apud Deum» (Denz. 3436 sq.). Cf. Encycl. «Pascendi» a. 1907, cit. supra n. 319).

III. DOCTRINA MAGISTERII.

337. Veritas resurrectionis proponitur ut de fide passim in maioribus *Symbolis*, signanter apostolico, nicaeno et constantinopo-

¹ *Kyrios Christos* (Gottingen 1913) 27 sqq.

² *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1919. Quem recenset ac refutat M. Lagrange, in *Revue biblique* XXIX (1920) 420-446.

³ Cf. De Haes, *ibid.* 186-197.—E. Florit, «La storia delle forme nei Vangeli», *Biblica* XIV (1933) 212-248.

⁴ «Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XXI (1922) 259-269.

⁵ *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Ueberlieferung*, Oslo 1925.

⁶ «Das leere Grab», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* XXIII (1924) 281-293. Ad eandem praecipue sententiam accedit M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, Paris 1933, quamvis conetur ad quandam synthesim redigere varias rationalistarum opiniones. Cf. De Haes, *op. cit.* 199-205.

⁷ *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1902.

⁸ *L'Evangile et l'Eglise* (éd. 5, Paris 1930) 109-123.—*Autour d'un petit livre* (éd. 2, Paris 1903) 120 sq., 169-171. Cf. M. Lepin *Christologie* (Paris 1908) 77-104.—De Haes, *op. cit.* 45-68.

litano (Denz. 5-76, 125, 150, 539, 681) et in reliquis fidei *professionibus*, ut Cone. Later, a. 649, contra Waldenses a. 1208, Cone. Later. IV a. 1215, Cone. Lugd. II, Cone. Flor., Professione Tridentina, Professione pro Orientalibus (Denz. 502, 791, 801, 852, 1338, 1862, 2529).

Innocentius III in professione fidei, Waldensibus praescripta, *veritatem* resurrectionis signanter premit: «Mortuus [est] vera sui corporis morte, et resurrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae ad corpus resumptione» (Denz. 791; Cone. Lugd. II repetit eandem expressionem: «resurrexisse a mortuis vera carnis resurrectione», Denz. 852). *Cone. Toletanum* a. 675 in suo fidei symbolo ulterius determinat: «Virtute propria sua suscitatus e sepulchro surrexit» (Denz. 539). Eadem historica veritas defenditur contra Modernistas in Decreto «*Lamentabili*» et Encycl. «*Pascendi*» a. 1907, nuper relatis.

Apologeticus valor huius miraculi, tanquam *certi criterii* revelationis, proponitur peculiariter ac distincte tum in sequenti propositione, quam sub *Gregorio XVI* subscribere debuit traditionalista Bautain: «Non habemus ius requirendi ab incredulo, ut admittat resurrectionem divini Salvatoris nostri, priusquam illi proposuerimus argumenta certa» (Denz. 2754), tum a *Pio IX* in Encycl. «*Qui pluribus*» a. 1846, qui inter certa nostrae fidei argumenta refert imprimis «Christi lesu nativitatem, vitam, mortem, resurrectionem, sapientiam, prodigia, vaticinationes» (Denz. 2779).

IV. ASSERTIO. Resurrectio Christi est per se solam sufficiens ac certum, imo maximum, critérium revelationis, utpote praecipuum inter miracula physica.

338. Nota theologica. *De fide* definita passim ac constanter in symbolis fidei, praecipue in his quae solemnius proferuntur a Conciliis supra relatis.

PROBATUR.

Ut notavimus supra (n. 332), ex triplici veritate, unde huiusmodi apologeticus valor resurrectionis consurgit, nonnisi una nobis probanda incumbit, scilicet *historica veritas facti*, cum aliae duae veritates, philosophica nempe et relativa, facile vel hypothetice ab ipsis Rationalistis concedantur, si semel historicitas ipsa stabiliatur quam totis viribus inficere conantur. Porro haec facti historicitas sta-

bilitur, si duo elementa probantur, ex quibus conceptus resurrectionis coalescit, scilicet *veritas mortis et veritas subsequentis corporalis vitae*.

339. 1. *Christus vere mortuus est.*

Testimonium evangelicum. Quatuor evangelistae veram mortem testantur (Mat. 27. 50: «Emisit spiritum»; Mare. 15. 37; Luc. 23. 46; Io. 19. 30: «Et, inclinato capite, tradidit spiritum»). Etiam si tot Christi anteriora tormenta, ut vexationes, spinarum coronatio, flagellatio, via ad crucem, crucifixio, tres horae agoniae, non suffecissent ad mortem naturalier inducendam, sed ad solam quandam syncopem, vel lethargiam, quod valde improbabile apparet, saltem mortem certam violenter procurassent tum ictus militis «lancea latus eius aperiens... [ita ut] continuo exierit sanguis et aqua» (Io. 19. 34), tum suffocatio, consequens corporis «alligationem linteis et aromatibus», seu «mixtura myrrhae et aloës, quasi libris centum» (Io. 19. 39 sq.) eiusque commorationem in clauso sepulchro.

Mortem Christi ut certam habuerunt tum milites, qui ideo eius crura non fregerunt (Io. 10. 32-24); tum centurio, qui ideo a custodia crucis recessit (Mare. 15. 39); tum Pilatus, iuridice inquirens a centurione «si iam mortuus esset» ac propterea «donans corpus Ioseph [ab Arimathaea]» (Mare. 15. 44 sq.); tum Maria mater eius aliique amici adstantes, qui ex amore, tum pharisaei, qui ex odio, nullum de morte dubium permisissent: propterea pharisaei, certi quidem de morte, sed incerti de futuro eventu ac timentes fraudem praedictae a Christo resurrectionis, petierunt a Pilato ut signaret sepulchrum et apponeret militum custodiam (Mat. 27. 62-66).

Testimonium extraevangelicum idem confirmat, peculiariter prima praedicatio apostolorum, iudaeis ipsis, qui mortis testes fuerant, exprobrantium: «Hunc... interemistis» (Act. 2. 23), «Auctorem vitae interfecistis» (Act. 3. 15), et continuata S. Pauli affirmatio ac doctrina de redemptiva morte Christi. Ceterum, utrumque testimonium ad modum unius includitur in ipso testimonio de vera resurrectione sive subsequent! vita, quae veram mortem supponit.

His excluditur theoria Pauli et Spitta de *fraude per mortem apparentem* (n. 334). Mira enim sunt quae in ea theoria asseruntur, scilicet Christum post tot tormenta et passiones potuisse in solam et continuatam syncopem incidere; sanguinis effusionem et unguentorum cum linteis oppressionem, eum sublevasse potiusquam occidisce aut suffocasse; ipsum subinde apostolos adi-

visse nec ab eis ut adhuc vivum agnosci potuisse aut eorum deceptionem fuisse et tandem ignoto modo ac loco mortuum esse.

Frustra autem opponitur *Pilatum miratum esse de Christi morte*, ac si eam ex inflicto supplicio non expectaret; nam Pilatus tantum de mortis tempore centurionem interrogavit, ut certitudinem haberet (Mare. 15. 44: «Mirabatur si iam obisset») et absque ulteriori inquisitione aut insistencia centurioni affirmanti illico acquievit, quod quidem, potiusquam admirationem aut dubitationem, ostendit mortis certitudinem. Pariter frustra obicitur Christum *non potuisse in cruce clamare voce magna* immediate antequam moreretur, adeoque id signum esse eius conditionem non fuisse extremam ac mortalem; nam oporteret saltem probare Christum non potuisse modo praeternaturali id facere, quemadmodum et plura alia praeternaturalia signa tunc contigerunt; ipse centurio ad pratematuralem causam eam vocem retulit: «Videns autem centurio, qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirasset, ait: Vere hic homo Filius Dei erat» (Mare. 15. 39).

Ceterum haec theoria, quam ipse rationalista Strauss ut fatuam et irrisoriam explosit, iam diu a ceteris rationalistis derelicta est.

340. 2. *Christus post mortem vere iterum vixit, ac ideo resurrexit.*

Id sequitur ex hoc quod ex una parte sepulchrum inventum est vacuum, quin corpus a nemine inde subtraheretur, et ex alia parte corpus Christi discipulis vivum apparuit.

Sepulchrum vacuum inventum esse (postquam ceteroquin corpus Christi vere in eo sepultum fuit, ut patet ex tota evangelica descriptione sepulchri et sepulturae), constat tum ex concordii attestatione evangelistarum (Mat. 27. 57-60; Marc. 15. 42-46; Luc. 23. 50-55; Io. 19. 38-42), tum ex ipsa confessione pharisaeorum, qui, oblata pecunia, suaserunt militibus ut dicerent «quia discipuli eius nocte venerunt et furati sunt eum, nobis dormientibus» (Mat. 28. 13). Corpus vero subtractum non fuit, ut patet sive ex hac ipsa pharisaeorum confessione, sive ex severa militum custodia;¹ quoad phariseos vero etiam ex eo quod, si ipsi subtraxissent corpus, facile eis fuisset, adducto iterum corpore, refutare discipulorum affirmationem de resurrectione.²

¹ Huius custodiae tum factum tum severitas illustrari fortasse potest ex quodam edicto, lato eo tempore a Caesare Augusto vel Tiberio (sub quo Christus passus est) contra violatores sepulchrorum, recenter edito a Cumont, «Un reserit impérial sur la violation de sépulture», *Revue historique* CLXIII (1930) 241-266. Illud refert J. Lebreton, *Jésus Christ* (éd. 2, Paris 1947) II 439 sq. et commentantur Abel et Lagrange in *Revue biblique* (1930) 567-571, necnon J. Zeiller, in *Recherches de science religieuse* (1931) 570-576.

² Dicere autem quod corpus disparuerit in sinu terrae, ratione terraemotus (cf. supra, n. 334), ridiculum est, tum quia secus etiam lintheamina cum corpore disparuissent,

Hinc concidit *theoria fraudis per subtractionem corporis*, quae pariter tanquam arbitraria ab ipsis rationalistis mature seposita fuit.

Corpus Christi vivum discipulis apparuit.

Ipsam factum apparitionis, quomodolibet denique explicetur, certum est, nisi iterum arbitrarie recurratur ad meram fraudem sive mendacium discipulorum, quod ex veracitate evangeliorum necnon ex multiplicitate et simplicitate narrationum tam clare excluditur ut ipsi Rationalistae huiusmodi Reimari opinioni simpliciter valedixerint. In evangelis novem distinguere possunt apparitiones: Magdalenae (Mare. 16. 9; Io. 20. 11-17), piis mulieribus (Mat. 28. 9), Petro (Luc. 24. 34), duobus discipulis Emmaus (Marc. 16. 12; Luc. 24. 13-33), discipulis in caenaculo, absente Thoma (Marc. 16. 14; Luc. 24. 36-43; Io. 20. 19-23), iisdem discipulis, praesente Thoma (Io. 20. 24-29), discipulis ad mare Tiberiadis (Io. 21. 1-14), apostolis in monte Galilaeae (Mat. 28. 16 sq.; Mare. 16. 15), apostolis immediate ante Ascensionem (Mare. 16. 19; Luc. 24. 44-52; cf. Act. 1. 4-9); praeterea S. Paulus addit tres apparitiones, scilicet plusquam 500 discipulis, Iacobo et sibi metipso (1 Cor. 15. 6-8; ibid. 5. 5-7, testimonium etiam fert de aliquibus ex ceteris praefatis apparitionibus). Inde *duodecim saltem distinctae apparitiones*, et quidem octo collectivae, numerari possunt.*

Veritas autem ipsius facti apparitionis constat ex auctoritate testium, scilicet discipulorum, quibus nec veracitas defuit, cum nihil in eorum vita ac indole occurrit quod mendacium sive fictionem suadere probetur, nec scientia, sive rei cognitio, difficilis fuit, cum agatur de facto externo et omnibus sensibus subiecto. Ceterum, omnes supradictae causae, sive erroris sive fictionis, a Rationalistis cum praeiudicata solertia necnon fertili ingeniositate adductae ac vix non exhaustae, critico examini non resistunt, et unicum eis, ipsius textus evangelici reiciendi vel pro libito reformandi, refugium manere videtur.

341. *Visio pathologica* sive discipulorum hallucinatio, nequit sustineri, tum quia illi, ob mentale aequilibrium et corporalem sanitatem, ad halluci-

tum quia, si observata fuerit aliqua magna scissura in petra sepulchri, huiusmodi cogitatio iam menti oculatorum phariseorum, antequam incredulorum Rationalistarum, occurrisset.

† Quoad exegeticam difficultatem discrepantiae de loco apparitionum, inter evangelistas ad invicem et cum epistola prima ad Corinthios, ex qua quidam Rationalistae arguunt contra historicitatem apparitionum hierosolymitanarum, confer E.-B. Allô, «Le lieu des apparitions du Christ ressuscité: Galilée ou Judée?», *Mélanges E. Podechard* (Lyon 1945) 1-9.

nationem dispositi non erant, imo nec amplius cogitabant de praeannuntiata a Christo resurrectione, ut patet ex ipsa eorum incredulitate, quam ter saltem Christus reprehendere debuit (Mare. 16. 13; Luc. 24. 11, 21-26, 37-41; Io. 20. 29-29), tum quia hallucinationes non contingunt multis simul testibus, omnibus simul sensibus (ita ut, quod apparet, videatur, audiat, palpetur; cf. Luc. 24. 39), nec durant (ita ut, quod apparet, maneat per aliquod tempus conversans, instruens, r̄anducans, bibens), nec frequenter iterantur.¹

Visio mystica eisdem et in maiori gradu patitur difficultatibus, eo quod sit irrationalis seu soli intimae experientiae innixa. Ceterum, si dicatur huiusmodi visionem fuisse non naturalem sed supernaturalem, seu a Deo productam, tunc ex una parte adstruitur novum miraculum, ut alterum removeatur, et ex alia parte inducitur Deus ad producendum errorem seu deceptionem discipulorum, et quidem in re gravi ac religiosa, quae de facto evasit fundamentum fidei et vitae novae religionis. Ceterum, cum huiusmodi mysticae seu supernaturales ac intimae visiones, aliunde nullatenus irrationales, revera apostolis subinde non defuerint, ipsi conscii etiam fuerunt de earum discrimine a corporali visione qua Christum resuscitatum viderunt, illudque satis clare ipsi indicant, ut patet de Petro aliter loquente de interiori quadam visione habita circa conversionem gentilis centurionis Cornelii (Act. 10. 10 sq.) et de apparitione Christi «nobis qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis» (Act. 10. 41).

Visio obiectiva alterius pneumatici corporis, quod anima Christi assumpsit post mortem, ex una parte iterum induceret miraculum huiusmodi assumptionis, a Deo operatum, quo error et deceptio discipulorum provocaretur, et ex alia parte contradicit verbis ipsius Christi apparentis: «Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum; palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. Et cum hoc dixisset, ostendit eis manus et pedes» (Luc. 24. 39 sq.; cf. Io. 20. 20, 25, 27). Ceterum, inde non explicatur ubi verum Christi corpus inveniretur, vacuo sepulchro; unde non unum sed duplex mysterium sive corpus explicandum esset.

Visio occultistica sive spiritistica non tenet. Deest imprimis sic dictum «medium»; nunquam enim anima separata est «medium», nec ipsi discipuli in unum «medium» convenerunt ut ex suo corpore extraherent fluidum corpus Christi, quod ceteroquin ipsis non oboedit, sed ad libitum apparet et evanescit; praeterea, constantia apparitionum, determinatio corporis apparentis, aliaeque circumstantiae temporis, loci, modi et finis, huiusmodi phantasticam hypothesim explodunt.

342. *Fictio mythica*, ut patet ex fabulis de Aenea, Romulo aliisque quae adduci solent, est aliquid quod non durat sed tempore desciscit, nec nisi popularem phantasiam, non vero prudentes, et multo minus sapientes, decipit; ipsa valet ad fundandam historiam sive potius litteraturam, non vero intimam persuasionem, ardentem fidem, ipsius vitae praxim et regulam, et multo minus abnegationem et martyrium. Quod autem dicitur de influxu prophe-

¹ De indole hallucinationis in genere, confer J. Lhermitte, «Origine et mécanismes des hallucinations», *Eludes carmélitaines* XVIII (1933) 109-132.

tiarum A. T., in ortum huiusmodi mythi de resurrectione Christi, fundamento caret, quia, quamvis reapse resurrectio Christi praenuntiata fuerit, tamen de facto plebs iudaica tempore Christi de ea non cogitabat, cum expectaret Mes-
siam gloriosum, non passum ac mortuum, ut etiam patet ex incredulitate ipsorum discipulorum, quibus tamen Christus claris verbis resurrectionem praedixerat.

Fictio religiosa-synchretistica, seu derivatio resurrectionis Christi ex le-
gendis aliarum religionum orientalium, nullo gaudet fundamento, nisi invo-
cata apparenti similitudine cum deo a mortuis resurgente. Imprimis non appa-
ret qua ratione ac modo christiana religio derivaverit aliquam fundamentalem
suam veritatem ex religionibus quas tanquam abominabiles idololatrias consi-
derabat. Praeterea, vix possibile est tam brevi tempore huiusmodi assimila-
tionem fieri potuisse, cum, ut deducitur ex epistola prima ad Corinthios (15.
3-11), scripta a. 55, vix post quatuor annos a conversione illius civitatis per
Apostolum, resurrectio Christi crederetur tam universaliter et tam determi-
nate in Ecclesia circa a. 50, paulo post mortem ipsius Salvatoris (ibid. vers. 11
Paulus, tradita veritate resurrectionis, ait: «Sive enim ego sive illi [seu ceteri
apostoli] sic praedicamus, et sic credidistis»).

Tandem, praefata similitudo est tantum apparens ac superficialis, cum
non agatur de eadem re; in nulla enim alia religione habetur conceptus proprie
dictae resurrectionis «dei salvatoris», seu restitutionis vitae corporalis post
mortem, et multo minus idem genus resurrectionis futurae in ceteris homi-
nibus (imo ut constat ex Act. 17. 32; 16. 23 sqq., hanc gentiles admittere
renuebant). In praefatis religionibus, sive «deus salvator», sive eius resurrec-
tio, sive opus salvificum, concipiebantur modo mythologico et valde indeter-
minato; generatim agitur de aliquo numine vegetali ac masculino (nomine
Attis, Osiris, Tammuz, Adonis), copulato ac dependenti a principio aliquo
feminino et habente aliquam virtutem naturalem vel medicinalem, quod, si-
cut ipsa natura tempore hiemali veluti moritur et ineunte vere iterum resur-
git, ita dicebatur mori et post tres dies absentiae ac luctus iterum resurgere.¹

Fictio litteralis-popularis, seu legenda resurrectionis paulatim efformata
per traditionem et litteraturam popularem, pariter gratis asseritur. Nullum
enim signum habetur huiusmodi evolutionis. Nec sufficiens tempus adfuit,
quo huiusmodi traditio evolveretur ac factum historicum mutaretur, cum,
paulo post mortem Christi, eius resurrectio universaliter ac determinate cre-
deretur in Ecclesia, ut nuper dictum est; imo S. Paulus eam resurrectionis
doctrinam, quam refert in prima epistola ad Corinthios, acceperat a Petro et
Iacobo in Ierusalem post triennium a sua conversione, adeoque circa a. 39,
vix nempe novem annis post mortem Christi.

Fictio symbolica, seu acceptio resurrectionis Christi in sensu mere ideali
ac spirituali, non concordat cum toto textu evangelico de reali morte et reali
apparitione. Nec dici potest sensum realem, consignatum in evangelic, sub-
secutum esse per evolutionem et mutationem primitivi sensus idealis; nam,

¹ Cf. L. De Grandmaison, «Dieux morts et ressuscités». *Recherches de science reli-
gieuse* XVII (1927) 97-126 (denuo editum in opere *Jésus Christ* II [Paris 1928], nota
P.—K. Pr ü mm, «I cosiddetti 'dei morti e risorti' nell'Ellenismo», *Gregorianum* XXXIX
(1958) 411-439.

ut dictum est, non fuit sufficiens tempus pro huiusmodi evolutione et ipsa antiqua praedicatio paulina apprime concordat cum evangelio in eodem sensu reali.

Inepte autem obiciuntur aliqui textus in quibus ipse Apostolus loquitur de praemio immortalitatis (1 Cor. 15. 19, 32, 58), de «corpore spiritali» (ibid. v. 44), de Christo, secundo Adamo, «facto in spiritum vivificantem» et «homine de caelo caelesti» (ibid. v. 45-48); nam, ut patet ex contextu, Apostolus loquitur de immortalitate assequenda per corporalem resurrectionem, in similitudinem ipsius resurrectionis Christi, et de supernaturalibus dotibus quibus ipsum corpus naturale exornabitur in resurrectione, pariter in similitudinem corporis Christi physici ac glorificari; unde ibidem addit: «Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem. et mortale hoc induere immortalitatem» (v. 53).

343. Ceterum, argumentum pro vera Christi resurrectione, deductum ex ipsis evangeliis, confirmatur ex universalis persuasionis Ecclesiae primaevae, prout apparet etiam ex *fontibus extraevangelicis*, qui repraesentant primam ipsam praedicationem apostolorum et discipulorum Christi, seu ex Actibus Apostolorum et Epistolis, praesertim paulinis, et peculiariter prima epistola ad Corinthios.¹ In Act. 2. 22-36, exhibetur praedicatio Petri de Christi morte et resurrectione, in ipso die Pentecostes (cf. etiam 3. 15; 4. 2, 10, 33; 5. 30; 10. 40 sq.); 13. 29-32, exhibetur eadem praedicatio Pauli in suis itineribus apostolicis (cf. etiam 17. 3, 18, 31; 25. 19; 26. 23); in 1 Cor. 15. 1-11, idem Paulus sic suam aliorumque apostolorum doctrinam compendiat: «Notum autem vobis facio, fratres, evangelium, quod praedicavi vobis... Tradidi enim vobis imprimis quod et accepi, quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris, secundum Scripturas, et quia sepultus est et quia resurrexit tertia die, secundum Scripturas, et quia visus est Cephae et post hoc undecim; deinde visus est plus quam quingentis fratribus simul, ex quibus multi manent usque adhuc, quidam autem dormierunt; deinde visus est Iacobo, deinde apostolis omnibus; novissime autem om-

¹ Approximativa chronologia initii Ecclesiae, prout ad rem nostram facit, sic exhiberi potest: Christus mortuus est a. 30. Conversio Pauli a. 36; eius iter Ierusalem, ubi videt Petrum et Iacobum et ab eis instruitur, a. 39 (Gal. 1. 18-20 coll. cum 1 Cor. 15. 3 sqq.); partem habet in Cone. Hierosolymitano a. 50; fundat et instruit ecclesiam Corinthiorum a. 51; scribit primam epistolam ad illos a. 55; moritur a. 67.

Chronologia scriptionis evangeliorum et Actuum Ap.; ev. Matthaei aramaicum ac deperditum, a. 40-50; ev. Matthaei graecum a. 62-70; ev. Marci a. 64-70; ev. Lucae a. 65-70; ev. Iohannis a. 90-100; Actus Ap. a. 62-63.

Ut patet, epistola prima ad Corinthios exarata est antequam scriberentur evangelia et Actus. Praedicatio igitur de resurrectione Christi in omnibus his locis est omnino coaetanea et parallela.

nium, tanquam abortivo, visus est et mihi... Sive... ego sive illi sic praedicamus, et sic credidistis».¹

Negare igitur historicam veritatem resurrectionis Christi est idem ac suppressere aut pervertere totum evangelium totamque Scripturam, et primam ipsam apostolorum Christi praedicationem inter errores aut fictiones relegare. Qua re nihil magis antihistoricum et anticriticum esse comprobatur.

Ut notatum est supra (n. 323, 338), *philosophica veritas* resurrectionis Christi non indiget peculiariter probari post ea quae de miraculis in genere dicta sunt in quaestione praecedenti (n. 325 sq.); *relativa veritas* autem facile patebit ex dicendis in quaestione sequenti de prophetiis Christi, quarum praecipua est praecise vaticinium de sua ipsius resurrectione.

QUAESTIO VII DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER PROPHETIAS A CHRISTO PROLATAS²³
L SENSUS QUAESTIONIS.

344. Praeter miracula physica, de quibus actum est in duabus praecedentibus quaestionibus, ad idem genus criteriorum obiectivorum pertinent prophetiae, quibus, ut dictum est supra (n. 226), competit idem apologeticus valor tanquam certum critérium revelationis, quia, quamvis sint miraculum quoddam intellectuale, externam tamen facilemque cognoscibilitatem habent, ratione tum praedictionis tum adimpletionis.¹

Agitur autem hic de prophetiis *ab ipso Christo prolatis*; nam de vaticiniis messianicis, circa futurum Christum a prophetis A. T. exhibitis, agetur seiunctim in sequenti quaestione; etiam illae pro-

¹ De sensu et valore huius insignis testimonii confer E.-B. Allô, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (éd. 2, Paris 1956) 394-398.

² Praeter bibliographiam de prophetia in abstracto, allatam in n. 225, confer:

Dorsch, Aem., *De religione revelata*, ed. 2-3, p. 718-731.

Gils, F., *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain 1957.

Grandmaison, L. de, «Jésus Christ», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1924) II 1417-1446.—*Jésus Christ* (Paris 1928) II 256-312.—«Jésus prophète», *Revue pratique d'Apologétique* XVII (1914) 801-816; XVIII (1914) 5-18, 161-172.

Nicolaï, M., *De revelatione Christiana*, n. 500-539.

Schmid, F., *Christus als Prophet nach den Evangelien dargestellt*, Brixen 1892.

Touzard, J., *Comment utiliser l'argument prophétique*, Paris 1911.

³ Propterea ipsi *Patres* ad prophetias, non minus quam ad miracula Christi, provocant: Iustinus, *Apol.* I. 12; *Dial.* cum *Tryph.* 35; Origenes, *C. Celsum* 2. 13-15, 17-19; Cyprianus, *De idol. vanit.* 14; Lactantius, *Div. instit.* 4. 21; Eusebius Caes., *Hist. eccles.* 3. 7. 6; Chrysostomus, *Hom. contra Ind.* 5. 2.

phetiae quae sunt communes tum Christo tum antiquis prophetis¹ ut de Christi passione et resurrectione necnon de universali extensione regni messianici, hic considerantur tantum tanquam prolatae ab ipso Christo cum peculiari determinatione et novis atque amplioribus circumstantiis. Item agitur de prophetiis *iam impletis*, non vero de his quorum impletio est adhuc futura, ut de perennitate Ecclesiae (ut distincta ab ipsa iam concreta longaevitate ac stabilitate) et de eventibus in fine mundi; nam hae non habent valorem apologeticum, qui ab ipsa impletione dependet. Tandem agitur de prophetia *strictissime accepta*, seu quae respicit futurum, iuxta definitionem superius allatam (n. 231: Certa praevisio ac praedictio futuri contingentis); nam praedictio rei mere occultae, praesentis aut praeteritae, quam Christus non minus frequenter protulit,² quamvis contineat etiam verum atque eximium miraculum, tamen non est tam facile discernibilis tanquam miraculum seu ut excedens omnes vires naturae, ac ideo minorem apologeticum valorem habet, quo quidem legitime uti possemus sed de facto non indigemus.

II. ERRORES.

345. *Rationalistae*, positivi vel agnostici, sicut ex praeiudicato principio de impossibilitate vel saltem non discernibilitate miraculorum Christi, negant istorum veritatem (cf. in n. 317), ita ex eodem generali principio sese gerunt tum erga prophetias in genere (cf. in n. 227) tum ac peculiariter erga prophetias Christi.

Quidam radicaliores inter illos, ut H. E. G. Paulus, D. F. Strauss, R. Bultmann,³ W. Wrede⁴ et A. A. Jülicher,⁴ negant ipsam *historicam veritatem* praedictionum, has repetentes ex posteriori inventione si-

¹ Christus ostendit se cognoscere *secreta cordium*, ut bonam dispositionem Nathanael (Io. 1. 47). peccata Samaritanae (Io. 4. 18 sq., 29. 39), internam suspicionem cuiusdam pharisaei de omissa a Christo ablutione ante prandium (Luc. 11. 38 sq.), internum despectum Simonis pharisaei erga mulierem peccatricem lavantem pedes eius (Luc. 7. 39 sq.), inimicas cogitationes pharisaeorum in sanatione paralytici (Mat. 9. 4), in eiectioe daemonum (Mat. 12. 25) et in curatione die sabbato (Luc. 6. 8), cogitationem discipulorum de fermento pharisaeorum (Mat. 16. 5-8), internum iudae consilium de prodicione (Io. 13. 18). Haec et similia tam frequenter contingebant, ut in evangelio iohannis generaliter dicatur: «Ipse autem Iesus non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes, et quia opus non erat ut quis testimonium perhiberet de homine; ipse enim sciebat quid esset in homine» (Io. 2. 24 sq.; cf. 6. 65).

Item, cognoscebat *res distantes et occultas*, ut Nathanaëlem cum esset sub arbore ficus (Io. 1. 48), Samaritanam habentem iam quintum maritum (Io. 4. 16-18), stateram in ore piscis (Mat. 17. 27), mortem Lazari distantis (Io. 11. 4), asinam alligatam eiusque pullum (Mat. 21. 2).

² *Locis cit.*, supra, n. 318.

³ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gottingen 1901) 88.

⁴ *Einleitung in das N. T.* (ed. 5-6, Tübingen 1906) 328.

ve fictione, introducta vel interpolata in evangelia post ipsum rerum eventum, ad exprimendam fidem in Messiam et extollendam eius dignitatem. His accesserunt *Modernistae*, dicentes prophetias Christi pertinere non ad scientiam et historiam sed ad fidem, casque processisse posterius ex doctrina, minime evangelica sed mere paulina, de morte Christi piaculari, quae iuxta desiderium fidelium debuit a Christo praevideri ac praedici (cf. Decretum «Lamentabili», Denz. 3438; Encycl. «Pascendi», Denz. 3485, cit. in n. 319; Commissionem Biblicam, Denz. 3563);¹ praeterea, sustinent Christum, ideis eschatologicis deceptum, errasse, praedicendo imminentem finem mundi.²*

Mitiores vero rationalistae, concessa vel supposita historica veritate praedictionum, negant *philosophicam earum veritatem*, eas explicantes per naturalem quandam vim praevisionis sive divinationis, eventum autem ipsum, sive adimpletionem, referentes ad felicem quendam casum.³

III. DOCTRINA MAGISTERII.

346. Quaecumque dicta sunt superius (n. 228) de doctrina Ecclesiae circa prophetias in genere, iuxta *Cone. Vaticanum I, Syllabum et duramentum antimodernisticum*, valent precipue de ipsius Christi prophetiis. Ceterum, in ipso cap. 3 *Cone. Vaticani I*, propositis quatuor elementis prophetiae in genere, scilicet notione, possibilitate, cognoscibilitate et probativo valore, immediate subditur explicita indicatio prophetiarum Christi: «Quare tum Moyses et Prophetiae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt» (Denz. 3009). Notavimus tamen ibidem, explicitam mentionem prophetiae, etiam in genere, in correspondente can. 4 desiderari, imo de industria omissam esse, tanquam non stricte necessariam.

¹Cf. A. Loisy, *Les évangiles synoptiques* (Ceffonds 1908) II 16, 60, 233.

²Utrumque Modernistarum errorem sic exponit, Encycl. «Pascendi»: «Concedunt praeterea [Modernistae], in sacris libris eas subinde ratiocinationes occurrere ad doctrinam quampiam probandam, quae nullo rationali fundamento regantur: cuiusmodi sunt, quae in prophetiis nituntur. Verum has quoque defendunt, quasi artificia quaedam praedicationis, quae a vita legitima fiunt. Quid amplius? Permittunt, imo vero asserunt, Christum ipsum in iudicando tempore adventus regni Dei manifeste errasse: neque id mirum, inquiunt, videri debet; nam et ipse vitae legibus tenebatur». Cf. Decretum «Lamentabili», Denz. 3433, 3452.

³Utrumque Rationalistarum errorem breviter indigitavit *Leo XIII* in Encycl. «Providentissimus» a. 1893: «[Ea quae in Scriptura narrantur] non vaticinia et oracula [esse], sed aut confictas post eventus praedictiones aut ex naturali vi praesensiones» (*Enchiridion biblicum*, n. 100; cf. n. 119).

Explicita quoque mentio prophetiarum Christi fit transeunter tum in Encycl. «*Qui pluribus*» Pii IX (cit. in n. 337; ubi ex contextu suadetur agi de vaticiniis non messianicis sed ipsius Christi) tum in Decreto «*Lamentabili*» et Encycl. «*Pascendi*» Pii X (cit. in n. 319: «Vere futura praesenserit»; cf. etiam verba nuper cit., in nota, ubi fit allusio ad prophetiam eschatologicam).

IV. ASSERTIO. Prophetiae, a Christo prolatae, sunt sufficiens ac certum revelationis critérium; imo una cum prophetiis messianicis, inferius considerandis, et cum miraculis physicis, de quibus supra, sunt primarium ac unicum certum critérium, a quo cetera suum valorem emendicant.

347. Nota theologica. Quod huiusmodi prophetiae sint sufficiens ac certum critérium revelationis, est doctrina catholica, *theologice certa*, ex solo ipso Cone. Vaticano I. sess. 3, cap. 3 (quod si hoc caput conferatur cum correspondentibus cann. 3 et 4, id dici potest proximum fidei et fortasse de fide aequivalenter definita); ceterum, idipsum dici potest certo *de fide* definita a Magisterio ordinario. Quod vero prophetiae sint motivum primarium, seu, una cum miraculis physicis, excellentius ceteris motivis, est doctrina catholica, *theologice certa*, ex eodem cap. 3.

PROBATUR.

Prophetiae Christi sunt sufficiens ac certum motivum credibilitatis, si certo constat de *triplici earum veritate historica, philosophica et relativa*, ut dictum est supra de miraculis Christi (n. 321); nam, probata ea triplici veritate, sequitur necessario factum revelationis esse verum, secus Deus esset testis falsitatis, cum prophetia sit effectus interventus divini. Iamvero, de triplici illa veritate certo constat, praecipue in quibusdam excellentioribus prophetiis.

348. *Quoad veritatem historicam.*

Secundum hanc veritatem, duo in prophetia, prout est critérium revelationis sive motivum credibilitatis, attendenda sunt, scilicet tum ipsa futuri eventus *praedictio* tum eiusdem *adimpletio*; si enim res praedicta nondum evenerit, prophetia apologeticum valorem non habet, cum ex ipso eventu philosophica eius veritas comprobetur. Unde utrumque elementum in qualibet Christi prophetia attendendum est, scilicet ipsum hoc dixisse, et hoc reapse evenisse.

Porro, sicut miraculorum, ita prophetiarum Christi, magna mes-

sis in evangeliis sparsa invenitur, quae ad triplex caput commode revocari potest.

349. *Primo* nempe habentur prophetiae *respicientes ipsum Christum*, et peculiariter eius passionem et resurrectionem.

Passio praedicitur tum modo generali ac indeterminato (Mat. 9. 15; 17. 12; 20. 22, 28; 21. 33-45; 26. 29; Io. 2. 19; 3. 14; 8. 28; 10. 17; 12. 24, 32), tum modo determinato, adiectis ipsis circumstantiis, seu *proditione iudae, negatione Petri, traditione principibus, condemnatione ad mortem per eosdem, traditione gentilibus, eorumden irrisione, conspuendi despectu, flagellatione, crucifixione*. Quarum circumstantiarum praecipuae colliguntur in Mare. 19. 32-34: «Et adsumens iterum duodecim, coepit illis dicere quae essent ei eventura: Quia ecce ascendimus Ierosolymam, et Filius hominis tradetur principibus sacerdotum et scribis et senioribus, et damnabunt eum morte et tradent eum gentilibus et illudent ei et conspuent eum et flagellabunt eum et interficient eum, et tertia die resurget». Concordant fere Mat. 20. 18 sq., qui addit circumstantiam crucifixionis («Et crucifigendum») et Luc. 18. 31-33, qui addit haec omnia ideo esse futura ut adimplerentur ipsae *messianicae prophetiae* («Et consummabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de Filio hominis») (idem breviori sententia iterato repetitur in Mat. 16. 21-23; 17. 21 sq.: 20, 18; 26. 2; Mare. 8. 31; 9. 30; Luc. 9. 22, 44; 18. 31 sq.). Praeterea a quatuor evangelistis refertur praedictio tum proditionis iudae (Mat. 26. 20; Marc. 14. 18; Luc. 22. 21; Io. 6. 64, 71; 13. 18) tum negationis Petri (Mat. 26. 34; Marc. 14. 30; Luc. 22. 34; Io. 13. 38).

Haec autem omnia ad litteram contigerunt, ut patet ex ultimis capitibus evangeliorum.

Resurrectio pariter praedicitur tum modo generali et indeterminato (Io. 11. 25: «Ego sum resurrectio et vita»; 10. 17: «Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam»; 12. 24; 14. 19; 16. 16), tum modo explicito ac determinato, Christo pluries ac instanter effirmante se *resurrecturum* et quidem «*tertia die*» et ut adimple-

¹ Evangelistae varias expressiones adhibent: «tertia die» (Mat. 16. 21; Luc. 9. 22); «usque in diem tertium» (Mat. 27. 63); «intribus diebus» (Mat. 27. 40; Marc. 15. 29); «per tres dies» (Mat. 26. 61; Marc. 14. 58); «post tres dies» (Mat. 27. 63; Marc. 8. 31); «tres dies et tres noctes» (Mat. 12. 40). Ubi nulla contradictio habetur, sed varietas provenit ex eo quod etiam pars diei tanquam dies computari solebat; propterea idem Matthaeus omnes praefatas expressiones indifferenter adhibet, imo in uno et eodem textu utitur duplici maxime diversa expressione: «usque in diem tertium» et «post tres dies» (27. 63 sq.).

rentur *messianicae prophetiae* (in iisdem textibus supra relatis de passione). Signanter idipsum exprimitur sub figura destructi templi et lonae prophetae in ventre ceti: «Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud... Dicebat de templo corporis sui» (Io. 2. 19, 21; quae verba a Iudaeis in eius accusationem relata sunt in tribunali Caiphae: Mat. 26. 61; Marc. 14. 58; cf. Mat. 27. 40); «Generatio mala et adultera signum quaerit, et signum non dabitur ei, nisi signum lonae prophetae; sicut enim fuit lonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus» (Mat. 12. 39 sq.; Luc. 11. 29 sq.). Quam praedictionem tam clare ipsi Pharisei intellexerunt ut propterea post eius mortem «convenerunt... ad Pilatum dicentes: Domine, recordati sumus quia seductor ille dixit adhuc vivens: Post tres dies resurgam. lube ergo custodiri sepulcrum usque in diem tertium» (Mat. 27. 63 sq.). Praeterea, ipsae subséquentes *apparitiones* a Christo praedicuntur: «Postquam autem resurrexero, praecedam vos in Galileam» (Mat. 26. 32; cf. Mare. 14. 28).

Pariter haec ad litteram contigerunt, ut patet ex dictis in quaestione praecedenti (n. 338-340).

350. *Secundo*, plures habentur generales vel particulares prophetiae *circa discipulos*. Generaliter circa *Ecclesiam*, seu de reiectione Iudaeorum, conversione gentium, extensione et invicta stabilitate Ecclesiae (Mat. 8. 11; 16; 18 sq.; 24. 14; 26. 13; Mare. 13. 10; 14. 9; Luc. 13. 29; 24. 46 sq.; Io. 10. 16; 12. 32); item circa *apostolos in communi*, et quidem de fuga durante passione (Mat. 26. 31); de adventu Spiritus S. in eos (Io. 7. 39; 14. 16 sq., 26; Luc. 24. 49; Act. 18), qui accidit die Pentecostes; de futuris persecutionibus (Mat. 10. 17-22), quae per totum mundum de facto acciderunt; de virtute miraculorum (Mare. 16. 17). *In particulari*, circa Petri negationem (cf. supra), primatum (Mat. 16. 18 sq.), martyrium (Io. 21. 18 sq.); circa *Iudae* prodicionem (cf. supra); circa filiorum Zebedaei. seu *Iacobi et Ioannis*, martyrium (Mat. 20. 23; Marc. 10. 39) quod accidit quoad Iacobum cruento (Act. 12. 2), quoad Ioannem vero incruento (Io. 21. 18-23; Act. 4. 13; 5. 18, 40; Apoc. 1. 9); circa *Mariam Magdalenam* (Mat. 26. 12 sq.; Mare. 14. 9).

351. *Tertio*, plures prophetiae respiciunt *populum iudaicum*.

Annuntiatur imprimis *spiritualis ruina Israel*, seu *eiectio Iudaeorum a regno Dei*, quod transferetur gentibus: «Auferetur a vo-

bis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius» (Mat. 21. 43; cf. ibidem totam parabolam de perfidis vinitoribus; Mat. 8. 10-12; 24. 14; Marc. 13. 10; Luc. 21. 24); «Ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram» (Mat. 23. 35), cui maledictioni obviam venit protervia iudaeorum clamantium coram Pilato: «Sanguis eius super nos et super filios nostros» (Mat. 27. 25). Huius prophetiae adimpletio fuit tum ipsa propagatio Ecclesiae in toto mundo, tum continuata misera sors populi iudaici, in mundo per saecula peregrinantis, sine templo, sine altari, sine sacrificio, sine sacerdotio, imo sine patria; et haec misera ac misteriosa sors, ratione suae durationis, non obstantibus tot naturalibus dotibus illius gentis, assumi potest, etiam secundum se, tanquam probabile apologeticum motivum veritatis contrariae religionis christianae.¹

Praeterea ac praecipue praedicitur *temporalis ruina Israel sive destructio iherusalem eiusque templi*, et quidem cum determinatis circumstantiis signorum praecedentium, quae erunt adventus pseudoprophetarum (Mat. 24. 5, 12), «pestilentiae et fames et terrae-motus per loca» (Mat. 24. 7), obsidio exercitus gentilis, destructio templi et civitatis, excidium populi et captivitas reliquiarum in omnes gentes: «Cum autem videritis circumdari ab exercitu iherusalem, tunc scitote quia appropinquavit desolatio eius» (Luc. 21. 20); «Et circumdabunt te inimici tui vallo et circumdabunt te et coangustabunt te undique et ad terram prosternent te et filios tuos, qui in te sunt, et non relinquent in te lapidem super lapidem» (Luc. 19. 43 sq.; cf. Mat. 24. 2); «Et cadent in ore gladii et captivi ducentur in omnes gentes, et iherusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum» (Luc. 21. 24).

Hanc prophetiam impletam esse a. 70, circa quadragesimum nempe annum a morte Christi, historia testatur. Urbs subiit duplicem exercitus romani obsidionem a. 66 et a. 67-70; capta est a Tito, subinde imperatore, qui eventum in arcu triumphali Romae sculpsit. Praefatas quoque secundarias circumstantias adimpletas esse, constat praecipue ex ipsa narratione iudaici historiographi Iosephi Flavii in suo opere *De bello iudaico*, scilicet de adventu pseudoprophetarum, sive ante sive durante obsidione (6. 5. 2 sq.), de pestilentia

¹ Cf. Nicolau, *De revelatione christiana*, n. 535-539. Aptius tamen videtur in huiusmodi argumento non insistere; de qua re confer A. Colunga, «El reino de Israel en los planes divinos», *Cientia toniista* LXXVI (1949) 353-366.

et fame' (6. 9. 3), de destructione templi et totius fere civitatis, cuius nonnisi eminentiores turres, in signum victoriae, et pars muri, in utilitatem romani praesidii, remanserunt (7. 1. I),¹ de excidio populi, sive 1.100.000 personarum (6. 9. 2 sq.), de captivitate reliquiarum populi (97.000), cuius pars minoris aetatis vendita est, pars ad metalla in Aegyptum missa, pars per provincias in theatriis ferro et bestiis destinata, pars praestantior ad romanum ipsius Caesaris triumphum servata (ibid. 6. 9. 2 sq.). In prooemio sui operis Iosephus Flavius observat: «Ex omnibus civitatibus, quae romanorum iugum subierunt, nostrae sane contigit ad summum felicitatis pervenisse, ac deinde in extremam calamitatem incidisse; namque omnium ab omnis aevi memoria res adversae, si cum iis conferantur, quae iudaeis acciderunt, longe ab illis superari mihi videntur».

Arbitrarie autem quis diceret cum Rationalistis hanc prophetiam *interpolatam esse post eventum*; nam ex una parte evangelia synoptica scripta sunt ante a. 70 (cf. supra, n. 343) nec de hoc a quopiam nunc serio dubitatur, et ex alia parte textus evangelicus est genuinus nec per posteriorem interpolationem adulteratus, ut ostendunt exegetae. Ceterum utrumque excludit ipsum internum examen sermonis eschatologici; nam. si fuisset post eventum scriptus aut interpolatus, non esset tam vagus, confusus et permixtus, ut ipsi exegetae tantopere insudent ac discrepent in eius interpretatione, nescientes quid praecise referatur ad Ierusalem. quid ad finem mundi, quid ad utrumque, et quis sit sensus illius difficilis versus: «Arnen dico vobis, non praeteribit generatio haec, donec haec omnia fiant» (cf. supra, n. 270).

Quod autem Modernistae aiunt, *Christum in eo eschatologico sermone errasse*, praedicendo proximum finem mundi una cum fine Ierusalem (n. 345), pariter arbitrarium est. Nam id supponit praefatum versum («Non praeteribit

¹ De pestilentia, fame, terraemotibus aliisque naturalibus prodigiis et perturbationibus quae occurrerunt in variis provinciis imperii romani circa idem tempus, loquuntur auctores profani, ut Tacitus, *Annal.* 12. 43; 16. 13; *Hist.* 1. 2: Suetonius, *Vita Claudii* 18; *Vita Neronis* 45: Plinius, *Hist. nat.* 2. 48. Romae duplex dira fames occurrit sub Claudio a. 42-44 et a. 51: urbs incendio destructa est a. 64. Plures terraemotus occurrerunt in Asia Minori, Achaia, Macedonia, Creta. Italia inter 30 et 70. Anno 63 occurrit notus terraemotus et eruptio Vesuvii quae Pompeios et Herculaneum destruxerunt.

² Ipsa determinatio Lucae: «Non relinquent in te lapidem super lapidem» accipi potest ac debet ut mera rethorica expressio, qua significatur amplitudo destructionis potiusquam eius materialis extensio. De facto enim sola inferior pars urbis et templum incendio totaliter destructa fuere, pars vero muri et pars urbis superior, sive turres, permanserunt usque ad tempus Hadriani imperatoris (post a. 117), quando, ob rebellionem pseudoprophetae Bar Chochba, et ipsae eversae sunt. Ulterior ac omnino completa destructio accidit a. 363, cum, suadente imperatore Iudiano apostata, iudaei ipsa templi fundamenta eruere coeperunt eo fine ut novum templum extruerent; quod quidem perficere non potuerunt ob praeternaturales globos flammarum, circa fundamenta erumpentes; ita Christi prophetia ulterius complementum et confirmationem obtinuit. De quo miraculo confer Ammianum Marcellinum, ipsius Iuliani comitem. *Hist.* 23. 1, necnon Gregorium Nazianzenum, *Orat. in Iulianum* 2. 4: Socratem. *Hist. eccles.* 3. 20: Sozomenum, *Hist. eccles.* 5. 22.

generatio haec...») accipiendum esse de sola praesenti ac physica generatione et ipsum in hoc sensu referri etiam ad finem mundi: quorum utrumque est in quaestione et in difficili exegetarum disputatione, ut supra ostensum est (n. 270). Ceterum, abstrahendo a praedictione de fine mundi,¹ certum est Christum in eo sermone praedixisse etiam finem Ierusalem et quidem cum determinatis circumstantiis, eamque de facto contigisse; et hoc sufficit ad scopum nostrum in praesenti.

352. *Quoad veritatem philosophicam.*

Praefatas Christi praedictiones esse veras prophetias, seu importare divinum interventum per quem solum potest ab homine cognosci futurum contingens, patet *ex exclusione causae naturalis, nominatim vis divinationis copulatae cum felici exitu*, quae invocatur a Rationalistis (supra, n. 345).

Et quoad *praedictionem resurrectionis*, quae est praecipua, causa naturalis excluditur ab ipso obiecto, quod sola Dei actione fieri potest; idem proportionaliter valet de *apparitionibus Christi* post resurrectionem et de *descensu Spiritus S.* in die Pentecostes.

Quoad ceteras vero praedictiones, causa naturalis, seu divinatio copulata cum mero casu, excluditur sive ex consideratione *obiecti*, quatenus est aliquid dependens a libera hominis, imo quandoque plurium hominum, voluntate atque vestitur pluribus determinatis circumstantiis, nec fovetur favorabilibus loci et temporis humanis conditionibus; sive ex consideratione *subiecti*, quatenus eventum praedicat firmiter ac determinate, plus minusve longe ante factum, et cum minutis aut determinatis circumstantiis.

Impossibile enim est naturaliter ac mere divinando praedicere, firmiter ac determinate et cum determinatis circumstantiis, aliquem eventum, tempore remotum, dependentem a libera voluntate hominum et cui nullae vel vix ullae favent temporis et loci conditiones; et pariter, supposita aliqua huiusmodi arbitrarie ac temerarie, ne dicatur insane, prolata coniectura, impossibile est ut eventus de facto et mero casu contingat, praecipue cum agitur de pluralitate et varietate huiusmodi praedictionum: nam casu res nec determinate nec constanter eveniunt. Iamvero, Christi praedictiones praefatum complexum simul ac determinatum characterem prae se ferunt, ut constat percurrando aliquas saltem inter eas.

¹ Eschatologica theoria Modernistarum refutatur a L. de Grandmaison, *Jésus Christ* (Paris 1928) II 292-312; E.-B. Allo, *L'évolution de l'Évangile de Paul* (Paris 1941) 169-184; F.-M. Braun, «Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament», *Revue biblique* XLIX (1940) 33-54.

Passio Christi praedicitur cum praefatis determinatis circumstantiis, tum condemnationis, cui videbatur obstare magnus populi favor, peculiariter ostensus in triumphali ingressu in Ierusalem paulo antea; tum condemnationis ad ipsam mortem, non vero ad exilium, ut possibile erat; tum crucifixionis, non vero lapidationis; tum traditionis gentilibus, cum tamen Christus poterat iudicari a Iudaeis, fatente ipso Pilato: «Accipite eum vos et secundum legem vestram iudicate eum» (Io. 18. 31); tum irrisionis, sputi, flagellationis, quae sunt minutae ac omnino contingentes circumstantiae; tum triduae commorationis in sepulchro, quamvis haec circumstantia etiam ad miraculum resurrectionis reduci possit. Nec obici potest Christum cognovisse passionem et mortem Messiae ex vaticiniis A. T.; nam imprimis praefatae particulares omnino circumstantiae non continentur in illis vaticiniis ac ideo praedictio Christi sub hoc respectu continet ex seipsa distinctam prophetiam; praeterea, id quod in illis vaticiniis annuntiabatur de morte Messiae, Christus ad suam individuum personam applicavit, et hoc est etiam distincte propheticum; quapropter haec Christi prophetia adimplet ac complet ipsa messianica vaticinia.

Proditio Iudae, quamvis Christus paulatim cognoscere potuerit huius discipuli improbitatem, et peculiariter avaritiam, non potuit naturaliter praevideri determinate ut proditio, et longe ante tempus, necnon quoad determinatum tempus eventus. Iudas enim consilium suum tam bene ac diu occultavit, ut de eo ceteri apostoli nullam suspicionem habuerint (Mat. 26. 22) et ipse potuerit usque ad ultimum cum eis et cum Christo familiariter conversari.

Negatio Petri prae ceteris apostolis, attenta ipsius peculiari devotione erga Christum, ostensa in ipsa eius protestatione fidelitatis cum Christus illam praedixit, non poterat naturaliter praevideri et multo minus cum ea particulari temporis circumstantia, expressa per galli cantum.

Expansio et stabilitas Ecclesiae non poterat naturaliter praevideri, consideratis exiguis mediis expansionis et magnis eius obstaculis, ut explicatum est supra (n. 305-310).

Destructio Ierusalem eiusque templi, centri tam celebris ac florentis populi ac religionis iudaicae, naturaliter expectari ac praevideri non poterat, nec a fortiori cum determinatis circumstantiis praedici. Nam, non obstante romano iugo, politicae relationes inter Iudaeos et Romanos tales non erant quae imminens aliquod bellum

suggererent, eo vel magis quod subsidia bellica quae Iudaeis praesto esse potuissent, aut exterius fortasse aliarum nationum auxilium, tam exigua erant in comparatione romanae potentiae, ut vix quisquam cogitare potuerit de felici successu alicuius belli aut rebellionis. Praeterea, Romani devictarum gentium templa et peculiaria monumenta servare solebant, etsi urbes ipsas delerent et moenia everterent; Hierosolymitanum vero templum militum furore eversum est, et quidem contra ipsius Titi voluntatem, qui subinde, desertam urbem ingressus, eminentiores saltem turres a destructione salvare sategit, ut suae fortunae monumentum relinqueret (cf. Iosephum Flavium, *De bello iud.* 6. 45; 6. 9. 1). Ut fatetur Iosephus Flavius (supra, n. 351), nulli unquam civitati a Romanis subversae, tanta calamitas contigerat.

353. *Quoad veritatem relativam.*

Veritas relativa, ex qua prophetiae Christi immediate accipiunt propriam rationem criterii revelationis, seu Christum suas prophetias edixisse cum intentione comprobandi se loqui nomine Dei, constat tum *implicite et exercite*, ex hoc ipso quod eas protulerit dum exerceret suam praedicationem tanquam Dei legatum, nam inde ex natura rei huiusmodi praedictio confirmationem accipit (cf. dicta de miraculis in genere, in n. 223), tum etiam ex *explicita declaratione* occasionaliter prolata. Ita, praedicens Iudae proditionem, Christus addit: «Amodo dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis quia ego sum» (Io. 13. 19); praedicens apostolis suum reditum ad eos, ait: «Et nunc dixi vobis priusquam fiat, ut, cum factum fuerit, credatis» (Io. 14. 29); praedicens eisdem futuras persecutiones, ait: «Sed haec locutus sum vobis, ut, cum venerit hora eorum, reminiscamini quia ego dixi vobis» (Io. 16. 4); praedicens finem Ierusalem, ait: «Ecce praedixi vobis... Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt».

QUAESTIO VIII. DE DEMONSTRATIONE CREDIBILITATIS REVELATIONIS PER PROPHETIAS DE CHRISTO PROLATAS IN A. T.¹

I. SENSUS QUAECTIONIS.

354. Haec quaestio de messianicis prophetiis est naturale

¹ Praeter bibliographiam de prophetia in genere, relatam in n. 225, confer: *Attente (Lf) du Messie* (éd. L. Cerfaux, J. Coppens, et alii), Paris 1954.

apologeticum complementum praecedentis, cum per quamlibet prophetiam. sive antecederet sive subsequenter ad factum revelationis prolatam et ad illud relatam, Deus idem miraculosum ac certum sigillum apponere potest.¹ Nihilominus, ex hoc ipso quod prophetia illud factum praecedat illudque tanquam directum obiectum habeat, peculiaris apologetica vis ei accedere videtur; nam, dum Christus, prophetando aliud (puta suam resurrectionem), veluti ab extrinseco factum revelationis confirmavit, antiqui vates, prophetando ipsum Christum tanquam revelatorem sive Dei legatum, ipsam hanc divinam legationem directe ac veluti ab intrinseco manifestant. Propterea S. Thomas ait quod, etiam «si Christus visibilia miracula [inter quae et prophetiae numerantur] non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur; tenebantur enim homines credere auctoritati legis et Prophetarum» (*Quodl.* 2, a. 6).

355. Inde intelligitur ratio quare *hoc argumentum tam constans et tam solemne fuerit in christiana apologetica inde ab initio*, sub varia quidem forma ac methodo, quam ipse apologeticus finis, iuxta varietatem temporum et adversariorum, illi praefixit. *Ipsae Christus*, ad messianicas prophetias, tanquam in seipso impletas, tum in sui defensionem adversus Iudaeos tum ad instruendos discipulos et Ecclesiam, instanter provocavit, et quidem instantius

Ceuppens, F., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Romae 1935.

Chaîne, J., *Introduction à l'étude des prophètes*, Paris 1932.

Coppens, J., «L'argument des prophéties messianiques selon 'Les Pensées' de Pascal», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXII (1946) 337-361.—«Le messianisme Israélite selon Alfred Loisy», *ibid.* XXVII (1951) 53-69.—«Où en est le problème du messianisme?» *ibid.* 81-91.—«Les origines du messianisme. Le dernier essai de synthèse historique», *L'attente du Messie* (Paris 1954) 31-38.

Dennefeld, L., *Le messianisme*, Paris 1929.

Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909.

Murillo, L., «El cumplimiento de los vaticinios proféticos», *Biblica* V (1924) 113-139, 259-295.

Nicolaï, M., *De revelatione christiana*, n. 574-646.

Tobac, J., *Les prophètes d'Israël*, (éd. 2, J. Coppens) Malines 1932.

Touzard, J., «Les prophéties de l'Ancien Testament», *Revue du clergé français* LVI (1908) 513-548.—«L'argument prophétique», *Revue pratique d'apologétique* VI (1908) 84-116, 731-750.—*Comment utiliser l'argument prophétique*, Paris 1911.

Tromp, S., *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 270-283.

Vitti, A., «La conoscenza dei vero messianismo dei vaticini presso i profeti», *Gregorianum* XVIII (1937) 30-51.

¹ Solas *messianicas* prophetias in antiquo testamento consideramus. Ceterae enim particulares, etiam adimpletae, prophetiae de ipsis eventibus israeliticis, ut de casu Samariae (praedicto ab Arnos et Osea), Damasci (apud Isaiam) et Ierusalem (apud Ieremiam et Ezechielem), de rebellionem Absalonis et morte adulterini filii Davidis (praedicta a Nathan, 2 Reg. 12. 11, 14), de siccitate ventura et de ruina Achab (praedicta ab Elia, 3 Reg. 17. 1; 21. 19-29), et aliae id genus (cf. prophetias Ieremiae, c. 20 et 21; Ezechielis, 12. 13), non habent apologeticum valorem, nisi quoad revelationem antiqui testamenti.

•quam ad ipsa sua miracula et prophetias, inquires ad Iudaeos: «Scrutamini Scripturas..., illae sunt quae testimonium perhibent de me» (Io. 5. 39) et ad discipulos: «Haec sunt verba quae locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi et prophetis et psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas. Et dixit eis: Quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati et resurgere tertia die et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes» (Luc. 24. 44-47). Inde ab initio sui ministerii, lecto messianico Isaiae vaticinio in synagoga Nazareth, publice declaravit: «Quia hodie impleta est haec Scriptura in auribus vestris» (Luc. 4. 21)?

Pariter in eodem argumento insistent *evangelistae*, signanter Matthaeus et Iohannes (Mat. 1. 22; 2. 5 sq.; 15. 17 sq., 23; 4. 14 sq.; 8. 17; Io. 1. 41, 45; 2. 22; 4. 25 sq.; 19. 28); *apostoli* in sua praedicatione et doctrina (Act. 2. 25-32; 3. 18; 7. 52; 8. 35; 10. 43; 28. 23; 1 Petr. 1. 19); *Patres* communissime, praecipue contra Iudaeos (*Epist. Barnabae* 7. 16; Iustinus, *Dial. contra Eryph.*; Irenaeus, *Adv. haer.* 4. 10-36; Origenes, *C. Celsus*, 1. 44-57; 4. 1 sq.; 6. 75 sq.; Augustinus, *Serm.* 116. 6; 238. 3; 242. 12; *Enarr. in Psal.* 45. 12; Chrysostomus, *In illud: Eilius ex se nihil facit* 2;2 *documenta Ecclesiae* (de quibus infra) et *theologi apologetae* usque ad hodiernum diem.

Quidam tamen moderni cultores exegesis vel biblicae theologiae, morem gerentes criticismo ipsorum acatholicorum, vaticinia impugnantium, et aliunde eo fine ut contra illos propheticum ipsum messianismum defendant, vim apologetici huius argumenti videntur *non leviter attenuare*, tum minuentes numerum prophetiarum messianicarum, tum emollientes earundem certitudinis vel probabilitatis gradum, tum restringentes ipsum illarum obiectum, ita ut, potiusquam ad varias determinatas circumstantias vitae et attributorum Messiae, attendant modo generali ad eius globalem figuram, et, potiusquam singulae prophetiae, considerent earum indeterminatum complexum, prout ostendit originem et progressum ideae ac spei messianicae, in figura et opere Christi adimpietae. Ceterum, per quendam conversum processum, aliqui ex praefatis doctoribus, dum ex una parte minuunt numerum et vim illarum prophetiarum secundum sensum litteralem, per aliam viam eundem numerum ac vim fere redintegrant per recursum ad duplicem alium sensum, scilicet typicum et plenarium.³

¹ Confer alias Christi messianicas declarationes in Mat. 11. 3 sq.; Luc. 18. 31; 24. 25-32; Io. 8. 56, necnon ea quae diximus supra, n. 244, agentes de testimonio Christi circa suam messianicam dignitatem.

² Ubi summa prophetiarum A. T. sic overstringitur: «Si lectio sufficiebat, quomodo Iudaei, dum Vetus Testamentum legunt, ea quae de Christi natalibus, de signis, de miraculis, de loco, de tempore, de cruce, de sepultura, de resurrectione, de assumptione, de sessione a dextris, de Spiritus sancti descensu, de apostolorum exitu per universam terram, de eiectione synagogae, de Ecclesiae nobilitate dicuntur, nondum hodie credidere?».

Hoc Patrum argumentum ex vaticiniis A. T. diffuse evolvit Tromp, *op. cit.* (supra, n. 353) 271-274, qui etiam provocat ad opus A. Lukyn Williams, *Adversus Iudaeos: Christian «Apologiae» until the Renaissance*, Cambridge 1935.

³ *Sensus typicus* dicitur ille, qui non cognoscitur nec intenditur ab ipso propheta, sed tamen revera adest et intenditur a Deo, in re significata per sensum litteralem, et qua talis cognoscitur a nobis per revelationem seu per Scripturam et traditionem. *Sensus*

356. Ad quorum modernorum methodum et distinctiones oportet ut et nos dogmatici attendamus, ob apologeticam saltem necessitatem, considerantes nempe criticam positionem modernorum Rationalistarum, evacuantium ipsam substantiam prophetiarum messianicarum, non ita tamen excedentes ut inde conficiamus mere aereum quoddam ac confusum messianicum argumentum, sine colore, sine sapore et sine consistentia, quod ad nihil inserviat nisi ad aspectabilem decorem cuiusdam apologetici musei, quod, sicut criticis regulis construitur, ita vento eiusdem criticismi dissolvitur.

Distinguentes igitur *triplicem sensum* in textibus Scripturae, scilicet *accommodatitium*, *typicum* et *litteralem* (nam sensus, quem vocant plenarium, non eodem modo a variis auctoribus inrelligitur et ceteroquin ad litteralem reduci debet), praetermittimus tum textus quibus accessit sensus messianicus mere accommodatitius, cum hic non sit vere sensus Scripturae intentus a Deo, quamvis legitime cum moderamine ad aedificationem adhiberi possit et a sanctis adhibeatur, ratione alicuius analogiae cum his quae in Scriptura dicuntur,¹ tum etiam textus qui sunt messianici in solo sensu typico (sive mystico, sive spiritali), cum hic sensus, etsi vere biblicus atque a Deo intentus, tamen nonnisi ex revelatione cognoscatur nec ideo valorem apologeticum, seu argumenti rationis, sibi vindicare queat. Quaestionem igitur limitamus ad textus qui, cum maiori vel minori certitudine, sunt messianici in sensu litterali, attento ipso critico iudicio modernorum catholicorum exegetarum, inter quos ceteroquin omnimoda concordantia minime expectanda est.

II. ERRORES.

357. Agentes de prophetia in genere (n. 227), vidimus quomodo *Rationalistae aliique critici*, ex praeiudicio de impossibilitate verae prophetiae, biblicas prophetias explicant generaliter ex ipsorum prophetarum impostura, vel illusionem, vel religiosa exaltatione. Ut diximus in quaestione praecedenti (n. 345), prophetiae N. T. ab iisdem explicantur per fictionem post factum, vel per naturalem vim praevisionis. Non alia ceteroquin esse potest fundamentalis explicatio vaticiniorum A. T., seu *aut mera fictio, aut naturalis divinatio, aut utraque simul copulata*.

Nihilominus in explicanda origine huiusmodi fictionis aut divinationis apud prophetas, *duplex peculiaris theoria* a quibusdam cri-

vero plenarius sive plenior dicitur ille qui pariter non cognoscitur a propheta, sed tamen a nobis eruitur ex his ipsis quae propheta dicit, tanquam aliquid in ipso sensu litterali involutum. Eruitur autem sive ope convergendae traditionum a quibus ipse propheta dependet, sive per unionem variorum elementorum eiusdem continuatae revelationis divinae, ita ut propheta nobis praebet veluti anulos, nos vero ex anulis componamus catenam. Hoc modo sensus plenarius dici potest esse sensus ipse litteralis, non simpliciter, sed interpretatus et explicatus secundum plenitudinem suae virtualitatis. Cf. infra, n. 381.

¹ Ita messianicum sensum non habent, sed inter accommodationes referuntur: Is. 1. 6: «A planta pedis usque ad verticem capitis non est in eo sanitas»; Is. 11. 10: «Et erit sepulchrum eius gloriosum»; Zach. 13. 6: «Quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum?».

ticis, praecipue recentioribus, prolata est, cuius analogam applicationem deprehendimus supra (n. 336) quoad miraculum resurrectionis Christi.¹ *Quidam* radicaliores, e schola historico-litterali,² ut J. Wellhausen et signanter P. Volz,³ fere ad nihil reduxerunt historicam veritatem illorum vaticiniorum, dicentes, ante exilium saltem, *nihil inveniri sive messianicum sive eschatologicum*, et generaliter textus V. T. habere characterem mere artificialem et litterarium. *Alii*, ut H. Gunkel,⁴ H. Gressmann⁵ et recentius S. Mowinckel qui rem proposuit sub magis elaborata et ingeniosa forma,⁶ originem israeliticorum vaticiniorum explicant, iuxta methodum «Religionsgeschichte» sive historiae religionis, per *derivationem ex aliis orientalibus religionibus*, apud quas aliquis messianismus vel eschatologismus vigeat (aut quomodolibet ea vaticinia collocant in generali quadro historiae religionum); messianismus scilicet est pars amplioris cuiusdam conceptus indefiniti eschatologismi, qui invenitur inde a primis temporibus in omnibus religionibus orientalibus, ac ideo etiam in religione israelitica; prophetae Israel huiusmodi conceptui, quem iam praeformatum invenerunt, suam propriam formam, interpretationem et expressionem addiderunt, ita ut per successivos gressus efformatus sit triplex conceptus messiae politici (tempore ante exilium), messiae prophetici seu proprie dicti messiae (post exilium) et messiae apocalyptici (per subsequentem evolutionem ac determinationem simplicis messianismi), sub triplici correspondent! titulo Regis, Servi Iahveh et Filii hominis.

Quod attinet adimpletionem illorum vaticiniorum in N. T., iam supra (n. 242) exposuimus quid dicant hi alique critici, scilicet Christum messianicam dignitatem sibi non reclamasse, vel nonnisi partialiter aut progressive, vel nonnisi in sensu pure eschatologico.

III. DOCTRINA MAGISTERII.

358. Etiam ad vaticinia messianica referuntur quae generali-

¹ Quoad varias has theorias earumque evolutionem confer B. Rigaux, «L'étude du messianisme. Problèmes et méthodes», *L'attente du Messie* (Paris 1954) 15-30.—*L'Ante-Christ et l'opposition au royaume messianique* (Paris 1932) 1-18).

² De qua schola confer J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (éd. 3, Paris 1942) 37-54

³ *Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias*, Gottingen 1897.

⁴ *Schdpjung und Chaos*, Gottingen 1895.

⁵ *Ursprung der israelitischen Eschatologie*, Gottingen 1905, iterum editum ac funditus reformatum sub titulo *Der Messias*, Gottingen 1929.

⁶ *Jesaja-disiplene. Profetien jra Jesaja til Jeremia*, Kristiana 1926. Eius sententiam exponit J. Coppens, «Les origines du Messianisme. Le dernier essai de synthèse historique», *L'attente du Messie* (Paris 1954) 31-38.

ter docentur de possibilitate, cognoscibilitate et probativo valore prophetiarum in *Cone. Vaticano I* et *Iuramento antimodernistico*, supra relatis.

Praeterea ad ea directe et explicite referuntur sequentia documenta. *Cone. Florentinum*-. «Quem aliquando venturum omnia Veteris Testamenti sacra, sacrificia, sacramenta, caeremoniae praesignarunt» (Denz. 1347; hic indicantur generaliter etiam prophetiae mere typicae). *Cone. Trid.*: «Quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit» (Denz. 1501). *Syllabus*, damnata prop. 7 Rationalistarum: «Prophetiae et miracula in sacris Litteris exposita et narrata sunt poetarum commenta... et utriusque Testamenti libris mythica continentur inventa» (Denz. 2907). *Cone. Vatic. I*: «Moses et Prophetae... prophetias ediderunt» (Denz. 3009). *Cone. Vatic. II*: «Veteris Testamenti oeconomia ad hoc potissimum disposita erat, ut Christi universorum redemptoris Regnique Messianici adventum praepararet, prophetice nuntiaret... et variis typis significaret» (Constit. «De divina revelatione», n. 15).

Praeterea, *Commissio Biblica* plura emisit responsa de hac re.

Responsum a. 1908: «Utrum doceri possit, vaticinia, quae leguntur in libro Isaiae —et passim in Scripturis—, non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel. si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his, quae iam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, coniciendo praenuntiasse?—*Resp.*-. *Negative*» (Denz. 3505; cf. 3506 sq.).

Responsum a. 1909 de «nonnullorum locorum... [trium priorum Genesis] capitum interpretatione allegorica et prophetica» (Denz. 3517).

Responsum a. 1910: «Utrum ex multiplici sacrorum Librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam iudaicae gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri Liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sint; ac proinde reicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi electi praenuntiandam coarctant?—*Resp.*: Affirmative ad utramque partem» (Denz. 3528).

Confer etiam Responsa a. 1911, de usu vaticiniorum in evangelio Matthaei (Denz. 3566), et a. 1934, de reprobatione operis *Fr. Schmidtke*, qui, «placita criticae rationalisticae sequens..., in historia Veteris Testamenti... genus quoddam litterarium adstruit traditionum popularium falsa veris admixta referentium» (*Enchiridion biblicum* 515 sq.); necnon 5. *Officii* a. 1923 reprobationem *Brassac*, qui in suo «Manuel biblique» «vaticiniis messianicis non raro omnem fere vim probandi adimit» (*ibid.* 503).

IV. ASSERTIO. Vaticinia messianica <le Christo, in A. T. relata, constituunt sufficiens ac certum critérium revelationis, non minus quam prophetiae ab ipso Christo prolatae.

359. Nota theologica. Idem dicendum ac de prophetiis Christi (supra, n. 347); scilicet agitur saltem de doctrina catholica, *theologice certa*, attento Cone. Vatic. I; *de fide* vero definita, attento Magisterio ordinario.

PROBATUR.

Vaticinia messianica sunt sufficiens ac certum motivum revelationis, si certo constat de *triplici eorum veritate historica, philosophica et relativa*; nam exinde necessario sequitur factum revelationis christianae esse verum, secus Deus esset testis falsitatis. Iamvero de ea triplici veritate certo constat.

360. *Quoad veritatem historicam.*

Haec implicat historicitatem tum *prolationis* tum *adimpletionis*.

Quoad faetum prolationis, iuverit prius chronologice referre singulas ex praecipuis prophetiis, quibus sensus litteralis certius vindicari potest, iuxta communius iudicium exaetarum, ac subinde earum complexum et unitatem considerare, ex qua singulae ampliore vim consequuntur.

361. *In periodo patriarcharum* quinque occurrunt praecipuae prophetiae, scilicet in *paradiso, ad Abraham, Iacobi, Balaami, Moysis*.

Gen. 3. 13: «*Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius*») Vox «ipsa» vertenda est per «ipsum», vel «ipse», iuxta textum sive hebraicum masoreticum sive graecum (versionem LXX), ac ideo refertur ad semen sive filium mulieris.

Praedicitur igitur semen mulieris aliquando plenam victoriam consecuturum esse super semen serpentis sive diaboli, adeoque super malum. Tum pronomen masculinum tum ac praecipue analogia cum subsequentibus prophetiis messianicis, ostendit semen mulieris, cuius victoria praedicitur, non accipi generaliter pro toto genere humano sed pro particulari persona, ac ideo iam idea et *promissio Messiae*, et quidem ut *salvatoris*, valde suggestive praesentari in eo antiquissimo testimonio, ipsius Dei ore prolato, quod propterea «protoevangelium» vocari solet.

Gen. 22. 17 sq.: «Benedicam tibi et multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli et velut harenam, quae est in litore maris; possidebit semen

¹ Cf. J. Coppens, «Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXVI (1950) 5-36.

tuum portas inimicorum suorum, et *benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae*».

In hac promissione benedictionis omnium gentium in semine Abraham, quae in multiplici alia occasione a Deo repetitur (17. 5-8; 16. 19; 18. 18), tota traditio videt messianicam prophetiam ac ideo primam concretam determinationem initialis supradictae genesiacaе promissionis Messiae salvatoris. Idque critice suadet, tum connexio cum ea prophetia et cum sequenti vaticinio Iacobi, tum ipsa amplitudo verborum: «Multiplicabo semen tuum sicut stellas caeli» et «Benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae». Nihilominus, absolute loquendo et secundum se solam considerata, ea promissio intelligi posset de solo numero et fortuna populi israelitici oriundi ex Isaac, semine Abraham, eo vel magis quod verbum «benedicere» in ea expressione «Benedicentur in semine tuo omnes gentes», quod in versione LXX et in N. T. (Act. 3. 25; Gal. 3. 8) accipitur in sensu passivo, posset accipi etiam in sensu activo: «Sese benedicent in semine tuo [vel in te] omnes gentes», ac si gentes invicem sibi dicant: «Sis tu benedictus, sicut Abraham benedictus fuit» (quam acceptionem, tanquam magis grammaticalem praefert *Bible de Jérusalem*, vertens: «Par toi se béniront toutes les nations de la terre»).

*Gen. 49. 8-12, vaticinium Iacob, sive benedictio ad filium Iudam:*¹2 «Iuda, te laudabunt fratres tui, manus tua in cervicibus inimicorum tuorum, adorabunt te filii patris tui. Catulus leonis Iuda. Ad praedam, filii mi, ascendisti, requiescens accubuisti ut leo et quasi leaena: quis suscitabit eum? *Now auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est;*¹ *et ipse erit expectatio gentium.* Ligans ad vineam pullum suum et ad vitem, o filii mi, asinam suam. Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae pallium suum. Pulchriores sunt oculi eius vino et dentes eius lacte candidiores».

Manifeste hic agitur de aliquo individuo *rege* venturo, oriundo de tribu Iuda, quem populi expectabunt ut ab eo regantur. *Textus est certe messianicus*. Disceptant quidam, utrum sit tantum typice messianicus, seu referatur immediate ad David ut typum Messiae (in quo casu non haberet pro nobis valorem apologeticum), an *litteraliter messianicus*, seu referatur immediate ad Messiam. Hanc alteram sententiam tenendam esse, ostendunt tum amplitudo expressionum (de «gentibus» universaliter, de abundantia fructuum erae messianicae), tum postdavidica commemoratio Ezechielis: «Et hoc non factum est, donec veniret cuius est iudicium, et tradam ei» (21. 27), tum concors interpretatio sive populi israelitici sive posterioris traditionis christianae (cf. Hebr. 7. 14; Apoc. 5. 5).

¹ Cf. E. Burrows, *The Oracles of Jacob and Balaam*. London 1938.

² *Bible de Jerusalem* vertit: «Jusqu'à la venue de celui à qui il est» (i. e. donec veniat ille ad quem sceptrum pertinet). Item sequentia verba: «Et ipse erit expectatio gentium» vertit: «A qui obéiront les peuples» (i. e. cui populi oboedient). Eodem modo utrumque incisum vertit *La Sainte Bible-Pirot*. Ut patet, sensus idem substantialiter manet. Ceterum, sensus praelatus ab his auctoribus certus non est, ob aliquam lacunam in textu hebraico, quae difficilem reddit versionem. Probabilis sensus est quod sceptrum regale servabitur apud Iudam, donec veniat ille pro quo servatum est quique debet regere populos.

*Num. 24. 17-19, oraculum Balaam.*¹ «*Orietur stella ex Iacob et consurget virga de Israel;*² et percutiet duces Moab, vastabitque omnes filios Seth. Et erit Idumaea possessio eius, hereditas Seir cedet inimicis suis; Israel vero fortiter aget. *De Iacob erit qui dominet, et perdat reliquias civitatis*».

Haec prophetia est valde affinis praecedenti. Agitur de determinata persona, sive *rege*, nam tum stella tum sceptrum (virga) sunt symbola regis; in Oriente, sive in Mesopotamia sive in Aegypto, rex assimilabatur stellae (quasi persona divina), unde Isaias appellat regem Babylonis stellam matutinam (14. 12: «Lucifer, qui mane oriebaris») idemque nomen Ioannes tribuit Christo in Apocalypsi (22. 16: «Stella splendida et matutina»). Textus est certe messianicus; sed iterum disputari potest utrum sit talis typice, seu litteraliter de Davide ut typo Messiae (ac ideo sine valore apologetico), ut suggerunt aliqui (v. g. Cazelles in *Bible de Jérusalem*), an *litteraliter*, ut longe probabilius iudicant alii (v. g. Clamer in *La Sainte Bible-Pirot*), ob easdem fere rationes adductas quoad praecedentem prophetiam, necnon ob ipsam analogiam sive concordantiam cum illa.

Deut. 18. 18, vaticinium Moysis, referentis verba Dei: «*Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui et ponam verba mea in ore eius, loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi*».

Hic textus, attenta sola interna critica, *difficilior videtur*, cum nihil aliud in eo messianitatem suggerat nisi forma vocis in singulari («propheta»), ac ideo quidam (ut Cales et praefatus Clamer) putant ibi agi non de persona aliqua singulari, sed de propheta in genere sive de collectione prophetarum, quos Deus suscitabit post Moysen. Nihilominus sensum messianicum litteralem ibi intelligit tota traditio tum iudaica, tum christiana, incipiendo ab ipsa Scriptura (Luc. 24. 44; Io. 1. 45; 5. 46; Act. 3. 20-22; 7. 37).

362. *Ex periodo Davidica plures messianici psalmi* afferri possunt, psal. 2, 15, 21, 44, 68, 71, 108 et 109, quorum praecipui ac certiores sunt primus, secundus et ultimus.

Psal. 2. 6-9: «Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius. Dominus dixit ad me: Eilius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me, et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. Reges eos in virga ferrea et tanquam vas figuli confringes eos».

Psalmus est certe davidicus, iuxta traditionem (cf. Act. 4. 25; Commissio Biblica, Denz. 3525, declaravit non posse negari davidicam originem psalmorum 2, 15, 17, 31, 68 et 109); est parallelus psalmo 109 et fortasse ab eo dependet. Sensus *litteraliter messianicus* ab omnibus exegetis catholicis admittitur, concorditer tum cum examine interno, eo quod nulla persona et circumstantia historiae hebraicae correspondet sensui dictorum, tum cum con-

¹ Cf. Burrows, *loc. nuper cit.*

² *Bible de Jérusalem* vertit: «Un astre issu de Jacob devient chef, un sceptre se lève issu d'Israël».

³ Quoad ceteros confer exegetas.

tinuata traditione sive iudaica sive Christiana (cf. Mat. 3. 17; Act. 4. 24-28; 13. 32 sq.; Hebr. 1. 5; 5. 5; Apoc. 2. 26-28). Agitur de Messia, ut *rege*, qui praeterea vocatur *Filius Dei*. Cum hic non possit agi de ipso Davide, tanquam typo Messiae, ex analogia idem mere typicus sensus excluditur a praecedentibus prophetiis Gen. 49. 8-12 et Num. 24. 17-19.

Psal. 15. 9-11: «Propter hoc laetatum est cor meum, et exukavit lingua mea, insuper et caro mea requiescet in spe. Quoniam *non derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*. Notas mihi fecisti vias vitae, adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem».

Psalmus est davidicus. Ipsum esse *messianicum*, et quidem *litteraliter* nec mere typice in Davide, constat tum ex examine interno, cum liberatio a corruptione sive a sepulchro, adeoque *resurrectio*, nequeat Davidi applicari, tum ex constanti traditione christiana inde ab ipsa Scriptura (Act. 2. 24-33; 13. 35-37). Propterea olim Theodorus Mopsuestenus reprehensus est a Cone. Constant. II quod dixerit hanc prophetiam non esse de resurrectione Christi sed de sorte Israel, et recenter Commissio Biblica a. 1933 (*Enchiridion biblicum* 513; cf. 351) declaravit eandem sententiam non posse ab exegeta catholico amplecti.

Psal. 109,¹ per totum. Praecipue v. 1, 2 et 4: «Dixit Dominus Domino meo: *Sede a dextris meis*, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. *Virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion*: dominare in medio inimicorum tuorum... Iuravit Dominus et non poenitebit eum: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech**.

Psalmus est certe davidicus. Ipsum esse *messianicum litteraliter* constat tum ex examine interno, cum nulli israelitico regi huiusmodi universalis ac sublimis regalitas et sacerdotium competat (non certe Davidi, qui loquitur de tertia persona et sacerdos non fuit, nec filio eius Salomoni quem David Dominum non vocaret et pariter sacerdos non fuit; ceterum, neuter dici posset sedere a dextris Dei), tum ex constanti traditione incoepta ab ipso Christo (Mat. 22. 41-46) et apostolis (Act. 2. 34 sq.; Cor. 15. 25; Coi. 3. 1; Eph. 1. 20; Hebr. 1. 3, 13; 5. 6, 10; 6. 20; 7. 17 sq.; 10. 12 sq.; Apoc. 3. 21). *Haec est una ex praecipuis prophetiis messianicis*, ex qua praecedentes lumen et complementum accipiunt et in qua Messias exhibetur ut *rex* et *sacerdos*, et vocatur iterum *Filius Dei*, sicut in *Psal. 2*, in quo tamen sacerdotalis dignitas non exhibetur.

363. Ex *periodo prophetarum*² multae messianicae prophetiae afferri possunt, quarum praecipuarum auctores sunt *Isaias*, *Ieremias*, *Ezechiel*, *Daniel*, *Michaeas*, *Zacharias* et *Malachias*.

¹ Cf. J. Coppens, «Les parallèles du Psautier avec les textes de Ras Shamra-Ougarit», *Le Muséon* LIX (1946) 113-142.

² Haec periodus currit per annos circiter 300, seu ab a. 760 circiter, cum primus prophetavit Amos, ad a. 445 circiter, cum ultimus prophetavit Malachias. Ex prophetis, quos mox citabimus, aliqui prophetarunt tempore regum (Isaias, Michaeas et Ieremias), alii tempore exilii post captam Ierusalem a Nabuchodonosor a. 587 (Ezechiel et Daniel),

Isaias, qui est maximus inter prophetas messianicos, plura protulit vaticinia, quibus figura Messiae multipliciter describitur (2. 1-4; 4. 2-6; 7. 14 sq.; 9. 1-7; 11. 1-10; 28. 16; 35. 1-10; 40. 1 sqq.; 42. 1 sqq.; 49. 1 sqq.; 50. 4-11; 52. 13 sqq.; 53. 1 sqq.; 54-63). Praecipua sunt quatuor: 7. 14, de Emmanuele; 9. 1-7, de nato rege; 11. 1-5, de radice lesse; 53. 1 sqq., de servo lahveh, viro dolorum.

Is. 7. 14, de Emmanuele «Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum. Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel. butyrum et mei comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum».

Messianica litteralis vis huius textus residet in duobus nominibus «virgo» et «Emmanuel». Quoad primum nomen, quamvis in textu hebraico ponatur non betûlâh, seu virgo, sed generalior vox 'almâh, seu adulescentula, tamen iure versio tum graeca tum latina adhibet «virgo», quia haec conceptio exhibetur ut signum a Deo datum regi Achaz seu ut aliquid omnino peculiare ac ideo miraculosum, nec aliunde sub ea voce designari potest uxor ipsius Achaz, quae concepit subinde regem Ezechiam, aut uxor ipsius Isaiae, utpote quae nec virgines nec adulescentulae erant. Nomen autem «Emmanuel» (quod inferius 8. 10 sub paraphrasi iterum indicatur: «Nobiscum Deus») sonat aliquid peculiare ac transcendens nec convenit Ezechiae aut filio Isaiae. Quapropter constans christiana traditio inde a Mat. 1. 23 in sensu messianico litterali hunc textum intellexit,² cui consentiunt etiam plures moderni exegetae (inter alios J. Coppens, et L. Dennefeld in *La Sainte Bible-Pirot*).³ Haec prophetia convenit cum praecedentibus quoad titulum «Emmanuel», qui est similis titulo «Filius Dei», et eas complet per miraculosam sive *virginalem* ■*conceptionem* Messiae.

Quod attinet Ecclesiae Magisterium, verus sensus messianicus, saltem typicus, a catholico exegeta negari non potest.⁴ Hinc quidam exegetae (ut R. Simon, B. Lamy, Le Hir, Corluy, E. Burrows, J. Steinmann, P. Auvray-J. Steinmann in *Bible de Jérusalem*), contenti sunt solo sensu typico, dicentes in eo textu litteraliter agi de Ezechia, filio Achaz, tanquam typo Messiae. Ut patet, huiusmodi typicus sensus valorem apologeticum in re nostra non haberet.

Is. 9. 1-2, 6-7, de nato rege: «Primo tempore alleviata est terra Zabulon

alii post exilium, tempore restorationis nationis et templi, adeoque post edictum liberationis, a Cyro emissum a. 538 (Zacharias el Malachias).

¹ Cf. L. Dennefeld, «Le 'signe' dans la prophétie d'Emmanuel», *Revue des sciences religieuses* (1927) 69-86.—J. Coppens, «La prophétie de la Almah», *Ephemerides theologiae Lovanienses* XXVIII (1952) 648-678.—«La prophétie d'Emmanuel», *L'attente du Messie* (Paris 1954) 39-50, ubi ampla affertur bibliographia.

² G. Danieli, in *Divus Thomas* (Piacenza) (1964) 335-347, putat hanc aliasque prophetias in evangelic Matthaei non accipi in sensu stricto, sed potius in sensu accommodatitio ac didactico.

³ «Le sens de cette prophétie ne peut être que celui qui, depuis saint Matthieu, 1. 23, est consacré par la tradition chrétienne».

⁴ Pius VI a. 1779 damnavit I. L. Isenbiehl negantem verba Isaiae «ad verum Emmanuel, Christum Dominum, ullo sensu sive litterali sive typico pertinere» (*Enchiridion biblicum* 74) et *Commissio Biblica* a. 1908 respondit doceri non posse «vaticinia, quae leguntur in libro Isaiae [inter quae illud de Emmanuele ut unum ex praecipuis semper habitum est]... non esse veri nominis vaticinia» (cf. supra, n. 358).

et terra Nephtali, et novissimo aggravata est via maris trans Iordanem Galileae gentium. Populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis... *Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater future saeculi, princeps pacis*. Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis; super solium David et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia amodo et usque in sempiternum».

Haec prophetia, expressa in forma praeteriti (praeteriti, ut aiunt, prophetici), est manifeste complementum praecedentis, cum exhibeat nativitatem eiusdem Emmanuelis, antea praedictam, ac ideo eodem modo iudicanda est quod attinet sensum messianicum. Attributa nempe, quibus vestitur parvulus rex (signanter «Deus fortis», quod convenit cum «Emmanuele»), excedunt humanum regem, et peculiariter ipsum Ezechiam, filium Achaz. Unde sensus *messianicus litteralis* ibi legendus est, concorditer cum prophetia praecedenti et cum communi ac traditional! sententia cui originem dedit ipsa Scriptura (Mat. 4. 14-16; Luc. 1. 32 sq.; 2. 11). Quidam tamen exegetae contenti sunt sensu typico, sicut quoad praecedentem prophetiam.

Is. 11. 1-5, de radice lesse (sive Davidis): «Et egredietur virga de radice lesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini: Spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini. Non secundum visionem oculorum iudicabit neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes et arguet in aequitate pro mansuetis terrae et percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium,, et erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renum eius».

Haec etiam prophetia ad eandem Emmanuelis personam refertur, adeoque ad Messiam, quem describit peculiariter sub ratione *prophetae*, seu regis spiritu prophetico repleti; attributum septiformis spiritus correspondet attributo «consiliarius» praecedentis prophetiae illudque explicat, imo «*Spiritus Domini*» aequivalet «Deus fortis». Omnia attributa, simul sumpta et tam solemniter prolata, nequeunt ulli humano regi convenire ac ideo indicant *litteralem sensum messianicum* (nec tantum typicum), concorditer cum antiqua christiana traditione, incoepa ab ipso Christo sibi explicite attribuyente verba Is. 61. 1 quae complent illud oraculum (Luc. 4. 21: «Hodie impleta est haec scriptura in auribus vestris»).

*Is. 53 per totum: de servo lahveh «viro dolorum»:*¹ «Et ascendet sicut virgultum coram eo et sicut radix de terra sitiendi. Non est species ei neque

¹ Ipsi Auray-Steinmann. qui duas praecedentes prophetias interpretantur litteraliter de Ezechia, hic notant: «Très célèbre poème messianique, qui précise certains traits essentiels du messie à venir», nec ullam mentionem Ezechiae inducunt, ita ut videantur vaticinium non typice sed litteraliter ad Messiam referre.

² Hoc est ultimum ex quatuor Isaiae canticis de servo lahveh, de quo diffuse agitur in c. 42-53 (imo in c. 40-55). Ex toto hoc contextu ipsum oraculum c. 53 ulterius completur ac determinatur. Cf. R. T. Tournai, «Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe», *Revue biblique* LIX (1952) 355-384, 481-512.

Jecor, et vidimus eum et non erat aspectus, et desideravimus eum; *despectum* ■ *et novissimum virorum, virum dolorum... Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit... Vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra, disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus... Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum, sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet et non aperiet os suum... Abscissus est de terra viventium, propter scelus populi mei percussus eum... Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum... Ideo disperitiam ei plurimos, et fortium dividet spolia, pro eo quod tradidit in mortem animam suam et cum sceleratis reputatus est, et ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit».*

Haec prophetia, sub forma praeteriti (prophetici nempe praeteriti), addit praecedentibus peculiarem aspectum Messiae, seu eius salvificam missionem per *passionem et mortem*, ac ita determinat et complet primam ipsam prophetiam Gen. 3. 15 de semine mulieris salvatore hominum. Quod sit accipienda in sensu *messianico*, et quidem *litterali*, sequitur ex eo quod ex una parte agitur de aliqua persona determinata, non vero de populo Israel (ut volebant plures acatholici, inde ab initio saeculi elapsi), cum vir dolorum personaliter ac determinate describatur atque opponatur populo tanquam eius salvator, suscipiens eius peccata et moriens pro eo, et ex alia parte ea quae dicuntur nulli determinatae israeliticae personae, puta alicui regi aut prophetae conveniunt: non scilicet Moysi, Iob, Sedeciae, Oziae, Iosiae, Iechonias, Ieremiae, secundo Isaiae, Zorobabel, ut recentiores critici acatholici cum magna inconstantia proponunt, quibus consentiunt vel consentiri posse dicunt aliqui catholici, iterum hic assumentes vel suggerentes sensum messianicum typicum, cum aliquem verum sensum messianicum denegare vetentur. Accedit iterum tota christiana traditio inde ab ipso Christo, qui manifeste, etsi implicite, hanc ipsam prophetiam in sua passione declarat impletam (Luc. 18. 31-33; cf. supra, p. 837; Mat. 8. 17; 1 Petr. 2. 22-24)¹

364. *Ieremias* plura sparsim praedicat de Messia, quae praecedentibus prophetiis omnino copulantur et eundem messianicum litteralem sensum ferunt. 23. 5 sq.: «Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et *suscitabo David germen iustum; et regnabit rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra. In diebus illis salvabitur Iuda, et Israel habitabit confidenter et hoc* est nomen quod vocabunt eum. Dominus iustus noster*». Cf. 30. 9; 31. 22; 33. 14-16.

Ezechiel pariter eandem futuri Messiae prophetiam profert, sub pecu-

¹ Ad rem L. Dennefeld: «Peu de textes prophétiques ont une valeur aussi grande que ces quatre chants [du Serviteur de Iahweh]. Us ont valu souvent à Isaïe d'être appelé l'Evangéliste de la Passion... L'interprétation messianique... s'impose à quiconque ne confonds pas les deux Serviteurs. Car de la sainteté extraordinaire du Serviteur décrit dans les quatre chants, de la tâche sublime qu'il doit accomplir au sein de son peuple et dans le monde entier il ressort qu'il est, de toute évidence, celui sur lequel les prophètes ont concentré les espérances eschatologiques, savoir le Messie» (in h. 1., *La Sainte Bible-Pirot*, p. 193 sq.).

liari ac nova forma *pastoris* qui congregabit et pascet omnes gentes. 34. 25¹ sq.: «Et suscitabo super eas *pastorem unum qui pascat eas, servum meum David*; ipse pascet eas et ipse erit eis in pastorem; ego autem Dominus ero eis in Deum, et *servus meus David princeps in medio eorum*». 37. 24 sq.: «Et servus meus David rex super eos, et pastor unus erit omnium eorum... Et David servus meus *princeps eorum* in perpetuum». Christus ipse aequivalenter hanc prophetiam sibi applicuit (Io. 10. 7-16; cf. 1 Petr. 5. 2, 4).

Daniel 9. 24-27, vaticinium de 70 hebdomadibus: «24. Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur sanctus sanctorum.—25. Scito ergo et animadvertite: Ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Jerusalem usque ad Christum ducem, hebdomades, septem et hebdomades sexaginta duae erunt, et rursum aedificabitur platea et muri in angustia temporum.—26. Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus qui eum negaturus est; et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo, et finis eius, vastitas, et post finem belli statuta desolatio.—27. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una, et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio».

Hoc celebre vaticinium *nimiae difficultati subest*, attenta ipsorum catholicorum multiplici interpretatione,¹ ut iuverit illud hic contra criticos invocare in sensu messianico litterali in tota sua integritate. Praetermissa autem interpretatione ipsarum 70 hebdomadum (de qua ceteroquin praecipue disputatur).² *sensus messianicus litteralis agnoscendus est saltem quoad v. 24*, ut patet tum ex interno examine, nam periodus plenitudinis spiritualis, ibidem descripta, non convenit-simplici cuicumque reditui ad pacem, tum etiam ex externo criterio constantis christianae interpretationis.

Quod vero attinet v. 25-27, probabile quidem est ibi agi de solo sensu typico messianico, litteraliter vero de rege Cyro, de liberatione Iudaeorum a captivitate et occisione summi sacerdotis Oniae et dissipatione templi a rege Antiocho (ut volunt aliqui exegetae, v. g. Lagrange et Ceuppens), sed probabilius videtur etiam ibi, adeoque in tota pericopa, sensum esse litteraliter messianicum, ut indicavit constantior traditio (quam retinent plures exegetae moderni, ut Hontheim et Closen), incipiens ab ipso Christo, qui in suo sermone eschatologico provocat explicite ad praedictionem Danielis et quidem ad ipsa verba v. 27: «Et erit in templo abominatio desolationis» (Mat. 24. 15: «Cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto...»). Hoc modo prophetia Danielis coniun-

¹ Hieronymus iam suo tempore cognoverat novem distinctas interpretationes. Haeceleriter excreverunt in medio aevo. Hodie numerari possunt ex omni choro plus quam centum peculiares explicationes.

² I. P. Caballero Sanchez, *La proyección de las semanas de Daniel y los destinos del pueblo judío*, Madrid 1946.—F. Borgongini Duca, *Le LXX Settimane di Daniele e le date messianiche*, Padova 1951.

;gitur cum prophetia ipsius Messiae de destructione Jerusalem et de fine mundi.¹

*Michaeas 5. 2: «Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Iuda. Ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio, diebus aeternitatis».*²

Litteralis sensus messianicus ostenditur tum ex magnitudine privilegii quod praedicatur de hac parva civitate, tum ex eo quod nulli alio individuo dominatori sive duci convenit bethlehemitica origo (Michaeas enim est posterior Davide et loquitur in futuro), tum ex congruentia cum vaticiniis Isaiae (cf. 9 et 11), cui Michaeas fuit coetaneus, tum ex constanti sive iudaica sive christiana interpretatione, consignata in ipsa Scriptura (Mat. 2. 5 sq.; Io. 7. 42)?

Zacharias 9. 9 sq.: «Exulta satis, filia Sion, iubila, filia Jerusalem: ecce rex tuus veniet tibi iustus et salvator; ipse pauper et ascendens super asinam et super pullum filium asinae. Et dispergam quadrigam ex Ephraim et equum de Jerusalem et dissipabitur arcus belli, et loquetur pacem gentibus, et potestas eius a mari usque ad mare et a flumine usque ad fines terrae»?

Litteralis messianicus sensus ostenditur tum ex eo quod nulli alii praeterquam Messiae convenit ratio regis, salvatoris, inauguratoris regni universalis et pacifici, tum ex constanti christiana interpretatione, incoepa in ipsa Scriptura (Mat. 21. 4 sq.).

Malachias 3. 1-3: «Ecce ego mitto angelum meum, et praeparabit viam ante faciem meam; et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quaeritis, et angelus testamenti quem vos vultis. Et quis poterit cogitare diem adventus eius? et quis stabit ad videndum eum? Ipse enim quasi conflans et quasi herba fullonum, et sedebit conflans et emundans argentum et purgabit filios Levi et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia». Appendix 5: «Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et terribilis».

Quae dicuntur de Dominatore et angelo testamenti, eiusque effectibus, nequeunt litteraliter convenire alii quam Messiae. Praeterea, ibi in eodem

¹ Alia celebris prophetia Danielis, 7. 13-14, de «filio hominis» veniente in nubibus coeli, respicit ultimum adventum Christi (cf. Mat. 24. 30), ac ideo valorem apologeticum non habet, cum nondum sit impleta.

² Haec ultima verba probabilius significant tantum antiquitatem domus regnantis davidicae.

³ A. George in *Bible de Jérusalem* observat: «Les évangélistes (Mat. 2. 6; Io. 7. 42) donneront à ce texte une précision que le prophète n'avait pas envisagée». Nulla tamen legenti apparet discrepantia, nisi negetur sensus messianicus litteralis et retineatur solus sensus typicus.

⁴ Cf. A. Skrinjar, «Messias rex pacificus (Zach. 9. 9-10)», *Verbum Domini* XII (1932) 248-253.

⁵ Hic est chronologice ultimus propheta, scribens tempore Esdrae et Nehemiae post absolutam aedificationem templi a. 515 (probabiliter scripsit circa a. 458-445). Apud Malachiam invenitur etiam celebre vaticinium de *sacrificio novi testamenti*, quod hic praetermittimus quia non pertinet directe ad ipsum Messiam sed ad regnum messianicum, cuius prophetiarum peculiari consideratione hic non indigemus.

litterali sensu indicatur etiam praecursor Messiae, in primo textu sub nomine angeli, in altero sub figura Eliae. In hoc sensu utrumque textum interpretatur ipse Christus (Mat. 11. 10; 17. 10-13) et cum eo tota traditio.

365. *Harum prophetiarum generalis et complexivus conspectus sequentia manifestat.* Abstrahendo tum a peculiari vi aliquorum textuum, *signanter Psal. 2, Psal. 109 et Is. 33, quorum litteralis messianicus sensus nonnisi arbitrarie negaretur*, quique proinde ex se solis certum argumentum constituerent pro historica veritate messianici vaticinii, tum a discutibili valore aliorum textuum, qui fortasse in solo sensu typico accipi possent, omnes tamen simul convergunt in quandam symmetricam ac continuatam unitatem, quae historicam veritatem messianicae praedictionis manifeste ostendit. Huiusmodi unitas resultat ex ipsa unitate tum librorum, tum populi, tum ac praesertim ipsius obiecti.

Agitur enim de una organica collectione librorum, paulatim a variis diversae indolis auctoribus et in diversis adiunctis conscriptorum et iam saltem saeculo tertio ante Christum absolutorum (nam illorum graeca versio LXX facta est tempore Ptolomaei Philadelphi circa a. 260 a. C.). Item agitur de uno et eodem populo iudaico et eadem continuata istius populi historia, cum qua praefati libri eorumque contentum intime colligantur. Agitur de unico generali ac nunquam mutato obiecto cuiusdam spei messianicae, sive futurae alicuius periodi gloriae, pacis et salutis. Huiusmodi spes est iugiter alligata uni cuidam determinatae personae, cuius characteres et attributa, prius generaliter sub duplici conceptu salvatoris et regis delineata, subinde magis ac magis per successivas prophetias determinantur, ita ut illa persona distincte dicatur rex, propheta, sacerdos, Filius Dei, oriundus ex tribu Iuda, ex stirpe David, ex matre virgine, ex civitate Bethlehem, passurus ac resurrecturus; dissonantia quoque attributa, candide et absque ulla reluctantia, de eo praedicantur, ut quod erit simul filius mulieris et Filius Dei, filius Davidis et eius Dominus, humilis et gloriosus, patiens et triumphans, moriens et resurgens.

Unde *inepte a quibusdam criticis obicitur* sive obscuritas et impraecisa indoles singulorum textuum, sive allegorica et hyperbolica ratio styli prophetici,¹ sive diversa vaticiniorum interpretatio in men-

¹ De quo confer J. Copfens, «Les particularités du style prophétique», *Nouvelle revue théologique* LIX (1932) 673-693.—M. Garcia Cordero, «Hipérbole, paradoja y realidad en las profecias mesianicas», *Ciencia tonrista* XXXVI (1959) 353-382.

ce Judaeorum, puta de gloria et regno temporali, et alia id genus. Apte respondet Tromp «inscientifice agere eos, qui lineas singulas earumque expletionem crisi volunt subicere, nulla ratione habita totius imaginis; inscientifice agere eos, qui impletionem singulorum ex eo tantum diiudicare volunt, quod coaevi prophetarum putabant; inscientifice agere eos, qui nonnulla attributa messianica in populo Judaico vel in ipsa humanitate impleta volunt, non attendentes ad tenorem personalem cycli totius».† Et haec sufficiunt de ipsa historica veritate facti prolationis vaticiniorum.

366. *Quoad eorundem autem adimpletionem* in persona et vita Christi, ea manifeste patet ex ipsis evangeliis, imo ipse Christus •explicite sese exhibet ut praenuntiatum Messiam, in se adimplentem. quidquid de eo antiqua vaticinia exhibuerunt.

Evangelia produnt *genealogiam Christi*, ascendentem ad Davidem, Iudam, Iacob, Abraham, Adam; in quo adimpletur quod dicitur in prioribus prophetiis de semine mulieris, venturo ad salvandum humanum genus, de semine Abraham in quo omnes gentes benedicentur, de stella orienti ex Iacob, de duce ex femore Iudae (Apoc. 5. 5: «Ecce vicit leo de tribu Iuda, radix David»; cf. Hebr. 7. 14), de filio et herede Davidis (passim in evangeliis).

Christus praecursorem, praedictum a Malachia, habuit in Joanne Baptista. Natus est in Bethlehem, civitate Davidis, ut de Messia praedixerat Michaeas, atque de matre virgine, quod de Messia praedixerat Isaias.

Christus dixit se esse *Messiam* et ut talis ab aliis agnitus est (cf. supra, n. 244-248). In sua vita exercuit triplex praecipuum Messiae munus, scilicet tum propheticum sive magisteriale (cf. in n. 260); tum sacerdotale, moriendo in cruce in redemptionem aliorum, instituendo sacrificium eucharisticum, generaliter substituendo novum cultum veteri ritui; tum etiam regale, ingrediens triumphaliter Jerusalem in die palmarum, iuxta vaticinium Zachariae, et declarans coram Pilato se esse regem, etsi non regni temporalis.

Filium Dei sese dixit, iuxta davidici psalmi prophetiam, et ut talis ab aliis agnitus est (cf. in n. 252-257).

Vitam suam absolvit, concorditer cum Isaias praedictionibus, per passionem, tanquam vir dolorum, abiectus, despectus, condem-

† *De revelatione christiana*, ed. 5, p. 276 sq.

natus, flagellatus, crucifixus; non cognovit tamen sepulchri corruptionem sed resurrexit, iuxta davidicum vaticinium in psal. 15.

367. *Quoad veritatem philosophicam.*

Praefatas A. T. praedictiones de futuro Messia esse veras prophetias, seu importare divinum interventum, per quem solum potest ab homine cognosci futurum contingens, patet *ex exclusione catissae naturalis*, nominatim *divinationis* et *fictionis*, copulatae cum *felici casu*, undecumque ea fictio derivetur iuxta Rationalistarum placita.

Impossibile enim est ex causis naturalibus explicare tantam vaticiniorum (pro Rationalism, fictionum) constantiam, non obstante tot saeculorum decursu, et tantam eorundem concordandam, non obstante varietate prophetarum, quoad indolem, tempus aliasque circumstantias, in praedicendo longe ante tempus (ad minimum 260 annis ante Christum, cum facta est graeca versio A. T.), aliquod factum coalescens ex multis elementis (attributis et fatis Messiae), imo ex pluribus determinatis adiunctis (ut de loco nativitatis, de praecursore, de virginali conceptu), dependentibus a libera voluntate hominum, imo ipsius ac solius Dei (conceptu virginali, resurrectione), quorum praeterea aliqua sunt vel indifferentia vel parum desiderabilia, attenta prophetarum et populi dispositione^ ut nativitas ex parva civitate Bethlehem, humilitas Messiae, ignominiosa eius passio et occisio, universalitas regni eius (quae peculiariter opponebatur nationalisticis Judaeorum ideis ac desideriis).

Ceterum, data nec concessa huiusmodi arbitraria ac temeraria prophetarum per tot saecula continuata fictione et coniectura, impossibile est quod subinde plene ac determinate *ex mero casu* adimpleri contigerit, maxime si attendatur pluralitas ac varietas praedictorum et praedictorum: a casu enim res nec plene nec determinate contingunt.

368. *Quoad veritatem relativam.*

Haec relativa veritas, seu illorum vaticiniorum cum ipsa doctrina Christi connexio, ex qua ea vaticinia accipiunt propriam vim et rationem criterii christianae revelationis, continetur proprie et immediate in ipsa adimplerione prophetiarum in Christo, ac pro tanto *implicite in ipsa intentione prophetarum*. Nam, cum antiqui vates praedixerint futurum Messiam tanquam prophetam et legatum Dei, sive annuntiatorem divinae veritatis, eo ipso quod probatur messianicas prophetias adimpletas esse in Christo, seu hunc esse

praenuntiatum prophetam, .sequitur id quod ipse docet esse verum ac continere factum divinae revelationis. Et in hoc sensu ipse Christus provocavit ad antiqua vaticinia in confirmationem suae missionis et veritatis suae doctrinae, inquiens: «Scrutamini Scripturas..., illae sunt quae testimonium perhibent de me» (Io. 5. 39). Ceterum, Christus per sua ipsius miracula et vaticinia probavit se esse illum Messiam, Dei legatum et prophetam veritatis, quem antiqui vates prophetarunt.

369. CONCLUSIO TRACTATUS DE REVELATIONE: *De obligatione credendi revelationem et de genesi actus fidei per iudicium tum credibilitatis tum credenditatis*)

Ut ostensum est supra (n. 85), formale obiectum apologeticae est ostendere evidentem credibilitatem revelationis ac ideo modum quo homo pervenire potest ad certum iudicium credibilitatis; finis autem extrinsecus est, mediante ostensione huiusmodi credibilitatis, ducere ad ipsum actum fidei, cum, sine certo iudicio credibilitatis, supernaturalis actus fidei gigni non possit (cf. supra, n. 161-164).

Ceterum transitus a certo iudicio credibilitatis ad ipsum actum fidei non est necessarius nec immediatus, sed debet in eo intercedere tum actus impellentis liberaeque voluntatis, tum consequens iudicium practicum credenditatis, veluti pons inter rationem et fidem. Integer autem conversionis processus ad sequentes gressus reducitur.

Supposita, ex lege naturali, obligatione suscipiendi a Deo quamlibet veritatem, etiam supernaturalem, quam ipse auctoritative proponat, quo primo aliquis concipit fundatum aliquod dubium de priori sua religiosa convictione et de probabilitate veritatis christianae, ac ideo emittit probabile aliquod iudicium tum credibilitatis tum credenditatis revelationis, quamvis nondum teneatur ad credendum, quia lex dubia non obligat, tenetur tamen illico ad inquirendum, ut dubium expellat et certum iudicium sibi efformet. Facta huiusmodi inquisitione per considerationem variorum criteriorum revelationis, quae, ut supra ostendimus, sunt obiective certa et omnium intelligentiae accommodata, homo pervenit ad speculativum *certum iudi-*

1 Cf. dicta in n. 154-176, ubi de necessitate et demonstrabilitate credibilitatis in genere.—SANTICENSES, *De fide*, disp. 1, dub. 5, § 6, n. 200-204.—ANDRÉ GARDEIL, «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907) 2204-2210.—GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 538-541.—MICHAEL LEO GUERARD DES LAURIERS, *Dimensions de la foi* (Paris 1952) I 263-297.

cium credibilitatis («Revelatio est evidenter credibilis»), nec ad id per se indiget auxilio gratiae, etsi gratia facile comitetur (cf. supra, n. 175).

Tunc, animadversa supradicta obligatione pariendi Deo revelanti, ex eo speculativo iudicio transit, sub influxu voluntatis, in certum practicum iudicium credenditatis, et quidem prius in *iudicium credenditatis speculativo-practicum*, quo certo iudicat de obligatione credendi modo generali et secundum se («Revelatio est credenda generaliter ab hominibus»), subinde, cum efficaci influxu voluntatis et sub auxilio ipsius gratiae, transit in *iudicium credenditatis practico-practicum*, quo certo iudicat de obligatione credendi modo particulari ac personali («Revelatio est credenda a me hic et nunc») quodque iam est aliquid substantialiter supernaturale ac proximum praeludium fidei, cum ab eo reguletur subsequens actus electionis voluntatis, qui est pius ac supernaturalis credulitatis affectus.

Tandem, sub influxu huius electionis voluntatis, emittit in intellectu *actum imperii* («Crede»), qui est porta fidei, et, sub ulteriori pia ac supernatural! motione voluntatis, elicit ipsum *actum fidei* («Credo»).

Neque certum iudicium credibilitatis, neque subsequens speculativo-practicum iudicium credenditatis, necessario secum trahit actum fidei, sed, utroque non obstante, homo potest fidei renuere et revelationi obsistere, iuxta illud: «Video meliora proboque, deteriora sequor» (Ovidius, *Metamorph.* 7. 20). E converso practico-practicum iudicium credenditatis necessario coniungitur cum fide ac ducit ad fidem, quia, fecundatum a gratia supernaturali, ipsum evadit principium ipsius electionis voluntatis quae efficaciter eligit credere.

Ex huiusmodi actuum processu et ex dictis superius (n. 162 sq.), patet quod, quamvis iudicium credibilitatis necessario praerequiratur ad assensum fidei, non tamen in illud hic assensus resolvitur. Ratio enim et fides, utut intime copulatae, sua iura et obiecta disiuncta reservant, nec ad aliud ratio concurrit nisi ut Deo revelanti «rationabile obsequium» praebeat. Et hoc praecise facit iudicium certum credibilitatis, prius sternens viam fidei et subinde manens in intellectu sub ipsa fide, tanquam rationale et extrinsecum eius fundamentum.

DE LOCIS THEOLOGICIS

(*Theologia fundamentalis dogmatica*)

INTRODUCTIO

1. RATIO TRACTATUS.

370. Ut notavimus supra (n. 75, 93), hic tractatus, non minus quam praecedens, pertinet ad theologiam fundamentalem sive generalem, cum respiciat revelationem modo quodam generali, tanquam principium ex quo scientia theologica procedit. Non est tamen tractatus apologeticus, sicut praecedens, sed *dogmaticus*, quia non defendit revelationem, sed, supposita iam vindicata revelatione, sub lumine illius ulterius procedit ad ostendendos fontes in quibus ipsa invenitur, vel locos ex quibus argumenta desumuntur ad ulteriorem illius inquisitionem, quae fit in variis tractatibus theologiae formalis sive specialis. Unde, sicut praecedens tractatus posuit extrinsecum fundamentum totius theologiae, tanquam quaedam theologica criteriologia, ita hic tractatus ponit veluti intrinsecum eius fundamentum et sub hoc respectu dici potest *dialectica theologica* (vel, ut alii vocant, logica theologica, aut topologia theologica, aut methodologia theologica).¹

2. DEFINITIO TRACTATUS.

371. *Scientifica inquisitio de probativo valore locorum, ex quibus theologiae argumentationes desumuntur.* In qua definitione, loci sunt *obiectum materiale*, eorum vero probativus valor est *obiectum formale*. Scopus igitur huius tractatus est prius determinare quinam sint loci sive fontes, ex quibus theologus argumentari potest ac debet, puta Scriptura, Traditio, Magisterium Ecclesiae, ac subinde determinare eorum vim sive probativum valorem ad illustrandum proprium obiectum theologiae, seu principia revelata et conclusiones ex illis deducibiles.

¹ Proinde, si hic tractatus ad minimos terminos abbreviaretur, collocari posset in ipsa introductione ad theologiam, ubi de istius muneribus et methodo (supra, n. 61-66), et ita faciunt aliqui moderni, ut *Stolz* et *Xiberta*. Secundum ampliorem vero expositionem, quam reapse meretur, excedit omnino terminos merae introductionis, comparative ad ceteras quaestiones introductorias, ac ideo sibi necessario vindicat nomen et dignitatem alicuius veri theologici tractatus. Ceterum, si quis absolute vellet hunc tractatum refundere in introductionem ad theologiam, posset erigere ampliorem quendam tractatum prope-deuticae theologiae eumque dividere ex aequo in duas partes, quarum prima agat de natura theologiae, altera de eius locis.

Proprius igitur conceptus loci theologici, ad mentem *Melchioris Cano*, immediati fundatoris huius tractatus, ita intelligendus est, ut locus dicatur esse sedes argumentorum ad quam theologi recurrunt, sive fons argumentationis theologicae, accepta tamen sede vel fonte non mere materialiter sed sub formali ratione modi vel medii argumentandi, ut si dicamus Scripturam vel Traditionem esse locum theologicum quatenus nobis praebet modum vel medium argumentandi ex auctoritate, ita ut Scriptura vel Traditio, ut locus theologicus, idem fere sonet ac argumentum ex auctoritate prout nobis exhibetur in Scriptura vel Traditione.

Ceterum generalis conceptus loci dialectici, sive sedis argumentorum, adaptatus a *M. Cano* ad scientiam theologiam, non est aliquid novum sed ascendit ad ipsum *Aristotelem*, qui in suis *Topicis* (τὸ~ο;=locus) et nomen et conceptum praebuit;¹ eoque subinde, cum diversa determinatione, iuxta proprium scopum, usi sunt tum *Cicero* inter rethores,² tum *S. Thomas*, qui primus hunc conceptum in theologiam invexisse videtur, assignans formaliorem theologicum conceptum medii argumentationis necnon fundamentalem locorum divisionem in locum ex auctoritate et locum ex ratione,³ tum celebrer humanista *Rudolphus Agricola* (t 1485), a quo ipse *Cano* immediate dependet quique locos accipit potius ut quasdam rerum classificationes vel generales aspectus (puta causam, effectum, substantiam) unde quis statim arguere potest,⁴ tum theologus protestans *Philippus Melanchthonius* (t 1560), qui locos accipit pro fundamentalioribus veritatibus fidei/ tum tandem ipse *Melchior Cano* (t 1560), qui in unum coniunxit conceptum Agricolae cum conceptu *S. Thomae*, sub ipso nomine «locorum theologicorum», hos intelligens ut classificationem quandam decem fontium theologicae argumentationis, repraesentantium tot modos vel media argumentandi, quorum naturam et vim explicat per peculiare ac diffusum suum opus.⁶

¹ *Topica*, l. 1, c. 2, § 5; l. 8, c. 12, § 2. *Aristoteles* sua principia exponit in libris *Analyticorum*, tum *priorum* tum *posteriorum*. In *Rethorica*, l. 1, c. 2, sic locos definit: «Ei, qui communiter de rebus, quae ad mores et ad naturam et ad scientiam civilem multaque alia ad invicem differentia spectant, *argumenta continent*». Pro *Aristotele* loci significant quaedam generalia principia communiter admissa, ex quibus dialecticus potest secure argumentari in scientiis (necnon in artibus, sicut in *Rethorica*) absque ulteriori probatione, ubi strictior argumentatio praesto non sit.

² *Topica*, c. 2: «Sic enim appellatae ab *Aristotele* sunt hae quasi sedes quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse *argumenti sedem*».

³ l p., q. 1, a. 8, ad 2: «Licet *locus ab auctoritate*, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana (*seu loco a ratione*)».

⁴ *De inventione dialectica*, l. 2, c. 19 (cf. *Cano*, *De locis theologicis*, l. 12, c. 11).

⁵ De his notum opus edidit *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae* a. 1521.

⁶ *De locis theologicis libri duodecim* (opus posthumum, primo editum Salmanticae a. 1563; ed. novissima in *Melchioris Cani opera theologica*, 3 voll., Roma 1900). Opus, quod auctor morte praeventus absolvere non potuit, constat duodecim libris, sequenti

372. Huiusmodi tractatus de locis theologicis, a Cano generatus, suam constantem fortunam habuit, ac retinet apud theologos ad hodiernum diem, non sine aliqua tamen evolutiva vicissitudine, quae apud modernos praecipue auctores *originalem illius faciem non leviter adulteravit*. Primo enim, inde ab initio saec. 18, in hunc tractatum coepit irruere theologia positiva; subinde loci theologici coeperunt considerari potius quoad eorum naturam quam quoad eorum probativum valorem; tandem utrumque id effecit ut numerus locorum ita abbreviaretur ut nonnisi Scriptura et Traditio adaequate saltem considerarentur (amandato loco «De Ecclesia» ceterisque cum eo connexis ad illum tractatum, apologetice confectum ac praemisum), ita ut ipse titulus tractatus non amplius «De locis theologicis» sed «De fontibus revelationis» nuncuparetur, quamvis aliqui auctores ex quodam theologico scrupulo etiam priorem titulum, subtracta eius veritate, adhibere pergant. Unde apud plures auctores modernos, tractatus, quem vocant de locis theologicis vel fontibus revelationis, non est amplius vera topologia, vel dialectica, vel methodologia theologica, sed tantum vel praecipue agit de natura, auctoritate et vi Scripturae et Traditionis, positive potius consideratis et pluribus alienis quaestionibus oneratis, ut de Scripturae integritate, veritate, inspiratione et sensibus, ex manibus exegetarum indebite et ultra modum usurpatis.

Inter auctores enumeratos in sequenti bibliographia, propriorem locorum conceptum exponere videntur: Razzi, Gotti, Schaezler, Didiot, Berthier, De Groot, Lang, Gardeil.

S. R a z z i, *De locis theologicis praescriptiones*, Perusiae 1603.

P. A n n a t u s, *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*, Parisiis 1700.

J. V. Z a m b a l d i, *De locis theologicis*, Patavii 1722.

L. G o t t i, *Theologia scholastico-dogmatica*, tomus I, Bononiae 1727 (integer hic tomus agit de prolegomenis et locis theologicis).

ordine distributis: I. 1, de locorum notione et divisione; l. 2-11 de singulis decem locis; l. 12, de locorum usu in scholastica disputatione. Ut ipse praemitti in l. 1, c. 1, mens eius erat complere hanc eandem quaestionem de usu per duos libros 13-14 circa usum in Scripturae expositione et in disputationibus cum haeticis et paganis.

In l. 1, c. 3, sic locos theolicos definit: «Quemadmodum Aristoteles in *Topicis* proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam theologiae locos proponimus, tanquam *domicilia omnium argumentorum theologicorum*, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum sive ad refellendum, inveniunt». Ibid., c. 1, ait se intendere «fusus et accuratius docere, *quam vim unusquisque locorum contineat, hoc est, unde argumenta certa, unde vero probabilia solum eruantur*» (ed. romana, I 3 et 5).

J. Opstraet, *De locis theologicis dissertationes*, Insulis 1737.
S. Egger, *De praecipuis locis theologicis*, Augustae Vind. 1762.
F. Kranz, *De locis theologicis ad usum augustinianae inventutis*, 1770-
A. Mayr, *De locis theologicis, vera religione et Ecclesia*, Augustae
Vind. 1771.

S. Schaaf, *De locis theologicis*, Francofurti 1774.

B. Stättler, *De locis theologicis*, Eustadii et Günzburgii 1781. Opus
in Indicem relatum.

P. Tamburini, *De fontibus sacrae theologiae deque constitutione et in-
dole Ecclesiae christianae eiusque regimine*, 3 voll., Ticini 1789-1790. Primum
volumen, quod est de locis, relatum est in Indicem.

L Perrone, *Tractatus de locis theologicis* Est integrum quartum volu-
men *Praelectionum theologicarum* (in ed. Romana a. 1845 et Parisiensi 1874,
ex 9 ad 5 volumina abbreviatarum), in quo tamen inaugurat novam, ut fate-
tur, methodum, in tractatu De locis theologicis incorporando integrum tracta-
tum De Ecclesia.

C. Schaezler *Introductio in sacram theologiam dogmaticam ad men-
tem S. Thomae Aquinatis*, Ratisbonae 1882.

J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, Paris 1894.

I. J. Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, Augustae Taurinorum
1888'

I. V. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia Catholica* (ed. 3, Ratis-
bonae 1906) 32-35, 646-894.

A. Humbert, «Le problème des sources théologiques au xvie siècle»,
Revue des sciences philosophiques et théologiques I (1907) 66-93, 474-498;
II (1908) 704-742; IV (1910) 283-305.

A. Gardeil. «La notion du lieu théologique», *Revue des sciences philo-
sophiques et théologiques* II (1908) 51-73, 246-276, 484-505.—[Recensio
operis Lang] *ibid.* XV (1926) 585-591.—«Lieux théologiques», *Dictionnaire
de théologie catholique* IX-1 (Paris 1926) 712-747.

R. Hourcade, «De Melchior Cano au Père Gardeil», *Bulletin de litté-
rature ecclésiastique*, 4e série, II (1910) 239-244.

R. Martin, «Principes de la théologie et lieux théologiques», *Revue
Thomiste* (1912) 499-501.

J. Muncunill, *De locis theologicis*, Barcinone 1916.

A. Spaldack, «Question de méthode en théologie», *Recherches de scien-
ce religieuse* (1917) 137-160.

M. Jacquin, «Melchior Cano et la théologie moderne», *Revue des scien-
ces philosophiques et théologiques* IX (1920) 121-141.

F. Marin-Sola, «Melchior Cano et la conclusion théologique», *Revue
thomiste* III (1920) 1-14, 101-115.

A. Lang, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des
dogmatischen Beweises*, München 1925. Opus excellens, a pluribus laudatum,
peculiariter a Gardeil.

D. Chenu, «Authentica et magistralia. Deux lieux théologiques au 12e-
13e siècles», *Divus Thomas* (Piacenza) (1925) 257 sqq.—«Maître Thomas,
est-il une 'autorité'?», *Revue thomiste* (1925) 187 sqq.

A. Stolz, *Introductio in sacram theologiam* (Friburgi Br. 1941) 98-117.

E. Marcotte, *La nature de la théologie d'après Melchior Cano* (Ottawa 1949) 110-162.

J. Beumer, «Positive und spekulative Théologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci Theologici des Melchior Cano», *Scholastik* XXXIX (1954) 53-72.

Tn. Tshibangu, «Melchior Cano et la théologie positive», *Ephemerides theologiae Lovanienses* XL (1964) 300-339.

3. DIVISIO TRACTATUS.

373. Cum omnis dialecticae duo sint fundamentalia munera, inventio scilicet et iudicium, ad hunc theologiae dialecticae tractatum pertinet tum *invenire sive determinare locos theologicos* necnon -quaestiones et argumenta exinde deducibilia, tum *iudicare de valore locorum* et argumentorum, determinatas quasdam regulas assignando. Utrumque officium persolvemus per duo sequentia capita, in quae tractatum dividimus: cap. 1 de theologicorum locorum *determinatione et valore*; cap. 2 de theologicorum locorum *obieto, sive theologicis quaestionibus*.

CAPUT I. DE THEOLOGICORUM LOCORUM DETERMINATIONE ET VALORE

QUAESTIO I. DE LOCIS THEOLOGICIS IN GENERE

374. Omnis scientifica argumentatio ex duplici principio procedit, seu vel ex ratione vel ex auctoritate, ac ideo nonnisi duplex generalis locus dialecticus datur, scilicet ille in quo inveniuntur argumenta procedentia ex ratione et ille in quo inveniuntur argumenta procedentia ex auctoritate. Scientia autem theologica talis est, ut procedat ex revelatione, tanquam ex suo proprio principio, et consistit in rationis investigatione circa revelationem. Unde duplex est, generaliter loquendo, supremus fons theologicae argumentationis, scilicet *revelatio et ratio*, ac ideo duplex generalis locus theologicus, seu unus in quo inveniuntur veritates revelatae et ex quo proinde arguitur ex sola auctoritate divina, et alter in quo inveniuntur principia rationalia et ex quo proinde argui potest tum ex ratione tum ex naturali auctoritate doctorum in ratione fundata. Horum autem duorum generalium locorum primus est *proprius* theologiae, quippe quae procedit ex revelatione seu ex auctoritate Dei, alter vero *extraneus*, seu adventitius ac veluti ex alieno emendicatus, quatenus ratio vocatur ad subserviendum revelationi. Uterque autem locus ulterius determinatur ac dividitur, iuxta numerum rerum in quibus veritates revelatae aut rationales inveniri possunt et modum quo in eis inveniuntur.

Et ita cum Cano distinguere possunt, enumeratione tamen non tam stricta et absoluta,¹ *decem loci theologici*, natura et efficacia diversi: septem nempe ex parte revelationis, ex quibus arguitur ex auctoritate, et tres ex parte rationis, ex quibus arguitur ex ratione vel ex rationali auctoritate. Ex prioribus autem septem, duo priores ac principaliores se habent ut continentes revelationem ac ideo vim apodicticam sibi vindicant, scilicet *Scriptura* et *Traditio*, reliqui vero quinque non continent sed tantum proponunt sive interpretantur revelationem, tres quidem authentice et infallibiliter, qui proinde vim apodicticam et ipsi habent, scilicet *Ecclesia credens*, Magisterium *Romani Pontificis* et Magisterium *Concilii oecumenici*, duo

¹ Ipse Cano fatetur: «Locorum ergo theologorum elenchum denario nos quidem numero complectimur, non ignari, futuros aliquos, qui eosdem hos locos in minorem numerum redigant, alios, qui velint etiam esse maiorem. Sed de enumerationis figura nihil morandum est, modo nullus omnino locus vel superfluous numeretur, vel praetermittatur necessarius» (l. 1, c. 3).

vere non stricte authentice nec infallibiliter, qui proinde vim non apodicticam sed probabilem tantum merentur, scilicet *Patres* et *theologi*, ut privati doctores. Ultimi tres loci, qui ex parte naturalisationis accipiuntur, nullo modo se habent ut continentes aut proponentes revelationem, sed tantum ab extrinseco advocantur, ut ei multipliciter auxiliantur ob necessitatem subiecti theologiae, praecipue cum argumenta ex prioribus locis praesto non sint; ac dividi possunt et ipsi, in propria sua provincia, in habentes vim apodicticam, qui reducuntur ad ipsam *humanam rationem* secundum sua naturalia et scientifica principia, praecipue philosophica, et habentes solam vim probabilem, scilicet *auctoritatem philosophorum* et *historiam humanam* intellectam in ampliori sensu.

375. *S. Thomas*, quamvis non ita particulariter locos theologicos dividat, clare tamen assignat generales lineas huius divisionis, distinguens inter argumenta propria (ex revelatione) et argumenta extranea (ex ratione), imo inter argumenta efficacia et argumenta probabilia (quam distinctionem Cano explicite non affert). Ad rem ipse: «Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae; nam licet *locus ab auctoritate*, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam *ratione humana*, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei, sed ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis voluntatis inclinatio obsequitur caritati... Et inde est quod etiam *auctoritatibus philosophorum* sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt... Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi *extraneis argumentis et probabilibus*. Auctoritatibus autem canonicae *Scripturae* utitur *proprie, ex necessitate argumentando*. Auctoritatibus autem *aliorum doctorum* Ecclesiae, quasi arguendo *ex propriis, sed probabiliter*. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros conscripserunt, non autem revelationi, si qua fuerit aliis doctoribus facta» (1 p., q. 1, a. 8, ad 2).

Schema locorum theologicorum, secundum eorum respectum ad revelationem eorumque efficaciam.

Loci proprii theologiae (seu ad ipsam revelationem pertinentes)

Apodictici (efficaces, necessarii, primarii)

Continentes revelationem (fontes revelationis;| remota regula fidei; loci constitutivi, fundamentales)

1 Quibusdam recentioribus nomen «*fons revelationis*», dictum de Scriptura et Traditione, displicet cui substituere volunt nomina «depositum, organum, canale, medium

1. *Scriptura*
2. *Traditio*
- Proponentes revelationem (exhibentes, testificantes, interpretantes; loci directive)
3. *Ecclesia credens* (sensus fidelium)
4. *Romanus Pontifex* (Ecclesia docens, Magisterium; proxima regula fidei)
5. *Concilium oecumenicum* (idem ac de R. Pontifice)
- Probabiles (secundarii, explicantes, testificantes revelationem)
6. *Patres*
7. *Theologi*
- Loci extranei* (alieni, communes, annexi, auxiliares; seu ad naturalem rationem proprie pertinentes)
- Apodicticus
8. *Ratio humana* (seu potius scientia ex ratione procedens, praecipue philosophia)
- Probabiles
9. *Auctoritas philosophorum*
10. *Historia humana*

De singulis locis iamiam tractaturi, iterum animadvertimus, in hoc tractatu non agi tantum de illis materialiter et secundum eorum naturam consideratis (puta de Scripturae inspiratione, inerrantia et interpretatione), sed etiam ac praecipue de illis *formaliter ut locis theologicis*, seu ut sedibus theologicorum argumentorum, adeoque de immediato eorum theologico valore, prout sunt media argumentationis theologicae et instrumenta laboris theologici (puta, utrum possimus arguere ex ipsa ac sola Scriptura, utrum ex solo sensu litterali an etiam ex sensu typico vel spirituali, et quid valeat hoc alterum argumentum). Unde de singulorum locorum natura, aliquid quidem, pro utilitate atque ad modum introductionis, praemitemus, sed non integre

transmissionis» et alia id genus. Quaestio quidem est de voce, non de re. Si enim fons dicatur ipsa revelatio, haec vel sumitur active, et ita alium exhibet conceptum, seu causae ex qua provenit nobis verbum Dei, vel sumitur passive, et ita non est proprie fons verbi Dei sed est ipsum verbum Dei. Si vero fons dicatur ipsum Evangelium, eadem ambiguitas recurrit. Cum autem ipsum verbum Dei, sive evangelium, sive revelatio, nobis proponatur duplici modo vel medio, scilicet Scriptura et Traditione, perinde est si huiusmodi medium dicatur revelationem continere (adeoque esse eiusdem fontem aut depositum) vel nobis eam transmittere (adeoque esse organum vel canale). Sed, cum adsit tertium aliud medium quo revelatio nobis proponitur, scilicet Magisterium Ecclesiae, cui quidem magis convenit nomen organi, ideo prior vox seu «fons» aptius reservatur duobus prioribus, seu Scripturae et Traditioni, eo vel magis quod ipsa evaserit communis in theologia, ac ideo nulla sit ratio terminologiam frustranee immutandi, saltem in scientia theologica.

Quod attinet Magisterii documenta, *Pius XII* in Encycl. «Humani generis» utitur ipsa voce «fons» («Uterque doctrinae divinitus revelatae fons», «Ab Ecclesia definita doctrina continetur in fontibus», Denz. 3886), *Cone, vero Vaticanum II* in Constit. De divina revelatione, c. 2, n. 7 et 10, utitur voce «depositum», appellans «fontem» ipsum Evangelium («Evangelium... fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae»; «Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt»).

‡ Hic locus nonnisi materialiter loquendo dicitur apodicticus; formaliter enim, ut locus, est mere probabilis, sicut ceteri duo (cfr. infra, n. 438).

ci resolute agemus, nisi velimus hunc tractatum convertere in quandam introductoriā pantologiam, illum divertentes a suo formali obiecto ac scopo, et indebite nobis appropriantes ac frustranee duplicantes ea quae diffuse ac competenter aguntur in aliis scientiis, praecipue auxiliaribus, ut in introductione ad studium Sacrae Scripturae et exegesis, in Patristica, in specifico tractatu De Ecclesia, in historia dogmatum et theologiae.

Ex indebita autem huiusmodi appropriatione, contigit ut apud plures auctores modernos proprium et formale obiectum huius tractatus magna ex parte evanuerit, eiusque ipsum materiale obiectum ad solam fere Scripturam et Traditionem coarctatum fuerit, quamvis pergat adhuc sub mentito nomine «De locis theologicis» circumferri, cui aliqui tandem, logice ac sincere, novum titulum «De fontibus revelationis» substituerunt.

QUAESTIO II DE SCRIPTURA ¹

I DE NATURA HUIUS LOCI.

Quinque quaestiones delibandae sunt, ex his quae fuse ac determinate resolvuntur ab auctoribus biblicis in introductione ad S. Scripturam, scilicet de eius inspiratione, canonicitate, authenticitate, inerrantia et interpretatione.

376. 1. *De inspiratione*,² Ecclesiae doctrina determinate proponitur praecipue in tribus successivis documentis sese invicem determinantibus, scilicet Cone. Trid., Cone. Vatic. I et Encycl. «Providentissimus» Leonis XIII.

Existentia inspirationis definita est tanquam de fide ab utroque Concilio: «Haec veritas [a Christo revelata]... continetur in libris scriptis... Spiritu Sancto dictante... Omnes libri tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... [sancta Synodus] suscipit ac veneratur» (Cone. Trid., Denz. 1501); «Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit aut eos inspiratos esse negaverit: an. s.» (Cone. Vaticanum I, Denz. 3029).

Natura inspirationis, consistens in hoc quod Deus sit vere auctor librorum, proponitur ut doctrina catholica a Cone. Vaticano I: «Eos vero [libros]

¹ Dum bibliographia de natura Scripturae (praecipue de inspiratione et connexis quaestionibus) abundantissima est, ea quae refertur ad nostram quaestionem de Scriptura formaliter ut loco theologico, seu sub aspectu valoris pro argumentatione dogmatica, pauperrima manet. Nam, ut dictum est, haec dogmatica quaestio evaporata est in extraneam quaestionem biblicam de natura huius loci, in qua quaestione sparsim prociuntur aliqua elementa, quae possunt nobis inservire quaeque apud varios auctores colligere non vacat nec facile est.

Ceterum, conferantur classici loci S. Thomae, 1 p., q. 1, a. 9-10; *Quodl.* 7, a. 14, et M. Cano, *De locis theologicis*, l. 2: «De auctoritate Sacrae Scripturae».

Utiliter etiam conferuntur A. Bea, «II progresso nell'interpretazione della S. Scrittura», *Gregorianum* XXXIII (1952) 85-105, et articuli editi in *Sacra pagina* a Levie, Descamps, Peinador, quos retulimus in introductione ad theologiam (supra, n. 74) quique aggreduuntur generaliore quaestione de theologia biblica.

² Quoad modernum statum quaestionis de inspiratione et connexis quaestionibus confer *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 171-229: II 65-87, ubi etiam pertinentem bibliographiam invenies.

Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (Denz. 3006). Leo XIII in Encycl. «Providentissimus» ulterius naturam determinat, iuxta ipsum conceptum veri auctoris alicuius libri: «Supernatural! ipse [Spiritus S.] virtute ita eos [hagiographos] ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor sacrae Scripturae universae» (Denz. 3293)?

Extensio inspirationis ad «integros libros cum omnibus suis partibus», adeoque saltem ad res «tum ad fidem tum ad mores pertinentes», est de fide definita ab utroque Concilio (nuper cit.). Ulterior vero extensio ad alia, praeter res fidei et morum, est saltem doctrina catholica ex Encycl. «Providentissimus» Leonis XIII: «Nefas omnino fuerit aut inspirationem ad aliquas tantum Sacrae Scripturae partes coangustare aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex... difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere» (Denz. 3291). Tandem generalis ac determinata extensio ad omnia quae in Scriptura dicuntur, etiam obiter dicta vel insinuata, est theologice certa, cum logice sequatur ex praecedentibus documentis, imo Commissio Biblica loquitur «de dogmate catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum, quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuat a Spiritu sancto» (Denz. 3629).

377. 2. *De canonicitate* librorum sacrorum, seu de determinato *canone* et elencho librorum sive V. sive N. T., qui ut inspirati habendi sunt, extat directa propositio ac definitio Cone. Tridentini (Denz. 1501), confirmata in canone Cone. Vaticani I (Denz. 3029, supra cit.).

378. 3. *De authenticitate* eorundem, sive de authentico *textu*, extat explicita declaratio Cone. Tridentini (confirmata in capite Cone. Vaticani I, Denz. 3006), iuxta quam «vetus et *Vulgata* editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur» (Denz. 1506). Haec est disciplinaria quaedam declaratio, cui tamen subest dogmaticum fundamentum, explicite etiam, etsi sub forma indirecta, declaratum in praecedenti decreto dogmatico: «Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non suscepit: an. s.» (Denz. 1504). Huiusmodi declaratio respicit, ut patet, non authenticam originalis, cum agatur de mera versione, sed authenticam conformitatis cum ipso originali. Ex eadem declaratione duo consectaria sequuntur: alterum nempe litterarium, seu textum

¹ De discrimine inter inspirationem, revelationem et assistendam Spiritus S., dictum «est in praecedenti tractatu *De Revelatione* (supra, n. 103).

Vulgatae esse substantialiter conformem cum textu originali (ita nempe ut in Vulgata contineantur soli et omnes libri inspirati, et omnes textus dogmatici originales, in sua nempe summa ac totalitate, nisi, ut patet, de audientia alicuius textus Vulgatae apud ipsos catholicos disputatum fuerit, aut agatur de moduli aliqua discrepantia cum textu originali critice statuto); alterum dogmaticum, seu a textu Vulgatae excludi omnem errorem in rebus fidei et morum ipsumque tuto ac sine errandi periculo adhiberi.

379. 4. *De inerrantia*, quae est mera sequela inspirationis, valent eadem supra citata documenta Cone. Vatic. I, Leonis XIII Encycl. «Providentissimus» et Commissionis Biblicae. Implicite (in ipsa inspiratione explicite definita) dici debet de fide definita a Cone. Vaticano (Denz. 3029, supra cit.); idque saltem quoad res fidei et morum. Quoad cetera vero, vel potius generaliter quoad exclusionem omnis erroris, dici debet directe definita ut de fide, saltem a Magisterio ordinario, ut fatetur Leo XIII in Encycl. «Providentissimus», aiens: «Tantum vero abest, ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per seipsa non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat ac respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse. Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae, solemni etiam sententia in Conciliis definita Florentino et Tridentino, confirmata denique atque expressius declarata in Concilio Vaticano, a quo absolute edictum: 'Veteris et Novi Testamenti libri... Deum habent auctorem'» (Denz. 3292 sq.).

380. 5. *Quoad interpretationem* sive hermeneuticam textuum Scripturae, distinguunt doctores biblici *quadruplicem sensum*, scilicet litteralem, typicum, pleniorum et accommodativum.¹

Sensus *accommodativus* non est ullo modo sensus Scripturae, intentus a Deo, quamvis legitime, cum moderamine tamen et ad aedificationem, adhiberi possit et a sanctis adhibeatur, ratione alicuius similitudinis sive analogiae cum his quae in Scriptura dicuntur ac significantur.²

Sensus litteralis (grammaticalis, historicus, logicus) est ille quem ipsa littera sive *verba* immediate vehunt atque a scribente qua tali intelligitur et intenditur.³ Hunc sensum adesse in verbis Scripturae, imo ipsum esse primum ac fundamentalem, clarum est ex ipsa ratione loquela et scriptionis, cum nemo sanae mentis verba proferat aut scribat ad nihil significandum. Nec

¹ De his agunt omnes auctores biblici in sua introductione generali in S. Scripturam, ubi invenies etiam relativam bibliographiam. Praeterea confer recentes quasdam élucubrations in *Problemi scelti di teologia contemporanea* (Romae 1954) 231-317.

² Quoad indolem, rectum usum et abusum huiusmodi sensus, confer praefatos auctores biblicos in eodem loco. Praeterea, U. Holzmeister, «De accommodatione textuum biblicorum», *Verbum Domini* XVIII (1938) 272-278, et J. V. Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs*, Paris 1895; éd. 3, 1924.

³ Sensus litteralis potest esse duplex, scilicet proprius et metaphoricus (ut cum dicitur: Christus est leo). Sensus vero metaphoricus, si respicit non unum tantum verbum sed integrum sermonem, dicitur allegoricus, et, sub peculiari sermonis forma, parabolicus (cf. S. Thoman, 1 p., q. 1, a. 10, ad 3). Praeterea, sensus litteralis dividitur ex parte obiecti in historicum (de eventu), moralem (de re morum), propheticum (de futuro) et anagogicum (de aeterna vita).

valet dicere quod sufficit sensus typicus ad iustificanda verba Scripturae ac ideo in ea omnia typice significari; nam sensus typicus, cum affigatur non verbis ipsis sed rebus per verba significatis, ut infra dicitur, existere non potest nisi aliqua res per verba significetur, ac ideo fundatur necessario in ipso sensu litterali.

De hoc sensu disputatum est ab auctoribus utrum verba Scripturae habeant semper *unicum sensum litteralem*, an quandoque habeant plures litterales sensus; communior modernorum sententia affirmat unitatem sensus litteralis, secus videretur tribui Deo fallacia aut aequivocatio, qualis habebatur v. g. in oraculis paganarum religionum (ita sacerdos Apollinis regem Pyrrhum delusit dicens: «Aio te Aiacida Romanos vincere posse»).

Sensus typicus (realis, spiritualis, mysticus, allegoricus in altiori sed impropria acceptione) est ille qui non affigitur ipsis verbis, sed rebus per verba significatis, quique proinde non intelligitur nec intenditur ab hagiographo sed a solo Deo; sic in quibusdam textibus Scripturae Adam et Melchisedch sunt typus Christi.² Existentia huiusmodi sensus est certa ex ipsa Scriptura, Traditione et Magisterio Ecclesiae (Benedictus XV, Encycl. «Spiritus Paraclitus», et Pius XII, Encycl. «Divino afflante», infra cit., n. 387). Eum autem inesse huic vel illi textui, nequit certo cognosci nisi ex ipsa revelatione, adeoque ex Scriptura vel Traditione et sensu Ecclesiae, nam hagiographi, sub inspiratione divina, et Ecclesia, sub assistentia Spiritus S., infallibiliter textus Scripturae interpretantur. Ut certus habetur sensus typicus propositus ab ipsis hagiographis, sive explicite (Gal. 4. 22-31; 1 Cor. 10. 1-11; Mat. 2. 15; 19.

¹ Haec tamen ratio non certo probat impossibilitatem duplicis sensus litteralis in eodem textu Scripturae. Propterea, tum Augustinus (*Confess.* 12. 31; *De Gen. ad lift.* 1. 19. 38) tum S. Thomas (in uno saltem loco: *De pol.*, q. 4, a. 1), possibilitatem, sin minus probabilitatem illius admiserunt; in praecipuis tamen locis ubi de sensu Scripturae directe agit (*Quodl.* 7, q. 6, a. 14, ad 1; 1 p., 1, a. 10, ad 1), S. Thomas videtur excludere ipsum factum sive existentiam duplicis sensus litteralis, duplicem sensum Scripturae intelligens litteralem et typicum: eius tamen mens manet ambigua, ob verbalem oppositionem inter ea quae dicit in corp, illius a. 10 et resp ad 1.

De mente duorum doctorum in variam sententiam plures scripserunt, ut, quoad Augustinum, F. Talon (in *Recherches de science religieuse* [1921] 1-28; A. Fernandez (in *Verbum Domini* [1927] 278-284); et, quoad S. Thomam, A. Blanche (in *Revue thomiste* [1906] 192-212); S.-M. Zarb (in *Divus Thomas* [1930] 237-359; et in *Problemi scelti di teologia contemporanea* [Romae 1954] 251-273).

2S. Thomas apte utrumque sensum distinguit: «Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut *non solum voces* ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed *etiam res ipsas*. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia [intellige: Scriptura, ad modum unius cum scientia theologica quae ab ea sua principia petit], quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit» (1 p., q., a. 10; cf. *Quodl.* 7, a. 16). Ex quibus apparet S. Doctorem sensum Scripturae adaequate distinguere in duos tantum sensus, litteralem et typicum (iuxta adaequatam distinctionem ipsius obiecti, seu verbi et rei), nec alium tertium sensum agnoscere.

Sensus typicus (fere sicut sensus litteralis) dividitur, ratione obiecti, in dogmaticum (qui improprie dicitur etiam analogicus vel allegoricus), moralem sive tropologicum (de re morali), propheticum (de re futura; si est de Messia, dicitur messianicus) et anagogicum (de superiori vita sive beatitude).

36) sive implicite (Mat. 5. 5; 26. 28; Col. 2. 11 sq.; Hebr. 12. 22; Apoc. 2. 7); alii etiam probabiles sensus typici detegi possunt, et a Patribus libenter deteguntur; de cetero sensus typicus non est ultra limites exaggerandus nec a quolibet facile fingendus.

381. *Sensus plenior* (altior, superlitteralis, evangelicus) est quartus quidam sensus, medius inter litteralem et typicum, noviter a pluribus modernis exegetis introductus et emphatice propositus,¹ quem alii timide tacent, alii vero decisive reiciunt.²

Ipsa eius definitio minime clara est. Dicitur enim esse ille quem Deus in ipsis verbis intendit (qua ratione est litteralis), ultra id quod hagiographus ipse intelligit et intendit (sub qua limitata ratione non esset litteralis in stricto sensu intento ab hagiographo, quem quidam sensum historicum vocant); *esi ergo simul litteralis et non litteralis*, vel, ut vitetur contradictio, litteralis ex parte Dei et non litteralis ex parte hagiographi. Ratio, quae affertur pro existentia huiusmodi sensus plenioris (cui nullum Magisterii documentum suffragatur), est quia Deus potest per verba inspirata velle revelare abundantioram veritatem quam ipse hagiographus intellexit et expressit, quae quidem subinde nobis innotescit in favorabilibus circumstantiis; et pro exemplo adducuntur prophetiae messianicae, cuius obiectum hagiographi nonnisi modo diminuto expresserunt et intellexerunt.

Attamen, praefata apparens contradictio non videtur dissipari. Nam locutio est essentialiter expressio cogitationis; unde loqui, non intendendo nec intelligendo quod dicitur, loqui non est; et interpretari aliquod dictum in sensu quem non intendit nec intellexit loquens (quantumvis sit illi conveniens illiusque completivus), non est interpretari loquentis verba, sed ei addere, nec ideo huiusmodi sensus in re biblica videtur esse exegeticus, sed potius extraneus.³ Ceterum, adducta illa ratio, iuxta quam Deus potest intendere in verbis hagiographi aliquid plus, procedit ex falsa notione inspirationis.

¹ Ita Pesch (*De inspiratione S. Scripturae* [1906] 497-501), Lagrange, Prat, A. Fernandez (*Institutiones biblicae* I 390; qui primus a. 1925 videtur nomen «sensus plenior» introduxisse), D. P. De Ambroggi (in *Scuola cattolica* LX-1 [1932] 277-288; LX-2 [1932] 296-312; LXXIX [1950] 444-456), J. Renie, D. Buzy, L. Cerfaux, J. M. Braun, M. Zarb, J. Coppens (in *Ephemerides theologicae Lovanienses* [1958] 5-20), M. Nicolau (in *Miscelanea biblica A. Fernandez* [Estudios eclesiasticos] XXXIV [1960] 349-359), P. Benoit (in *Revue biblique* [1960] 161-196).

² Patrizi (*Institutio de interpretatione Bibliorum* [ed. 3, Romae 1876], 213 sq.), R. Bierberg (in *Catholic Biblical Quarterly* [1949] 182-185), J. Danielou, (in *Ephemerides theologicae Lovanienses* [1948] 119-126), G. Courtade (in *Recherches de science religieuse* [1950] 481-497), J. P. Weisengoff (in *Catholic Biblical Quarterly* [1952] 83-85), S. de Ausejo (in *Estudios biblicos* [1956] 95-104).

Praeter auctores relatos in hac et in praecedenti nota, confer varios articulos editos in *XII Semana Biblica Espanola* (Madrid 1952) 221-498, ubi tota haec quaestio de sensu pleniori multipliciter exagitur.

³ Courtade, *loc. cit.*: «Le sens plénier n'est pas capable d'existence: sa définition implique contradiction. Parler, c'est exprimer sa pensée. Personne n'exprime en parlant une pensée qui ne lui serait pas venu à l'esprit. Interpréter un texte, c'est en dégager le sens que lui a donné son auteur, non l'amplifier ni lui ajouter un complément. Revendiquer la permission d'attribuer au texte un sens plus profond et plus étendu, c'est déjà faire de l'accommodation et sortir de l'exégèse».

Nam, Deus id tantum inspirat, quod hagiographus dicit, et integer textus Scripturae est totaliter a duabus causis, tum a Deo, ut ab auctore principali, tum ab hagiographo, ut instrumento.

Nec valet in contrarium invocare *casum sensus typici*, a Deo intenti et ab hagiographo non intellecti. Nam sensus typicus non est inspiratus, nec est affixus verbis, sed rebus per verba significatis, ac pro tanto est extrinsecus tum hagiographo tum ipsis verbis Scripturae, quamvis sit in litterali verborum sensu fundatus.

Adductum autem *exemplum messianicarum prophetiarum* ad rem non facit. Nam, quamvis Deus cognoverit integram figuram futuri Messiae camque totam per gradus revelandam sibi proposuerit, unicuique tamen prophetae nonnisi partem revelavit et in uniuscuiusque prophetae verbis nonnisi partem exprimere intendit, eam nempe partem quam ipse propheta intellexit; ulterior autem intellectio, vel, si placet, plenior ipsius sensus, est aliquid extrinsecum illis verbis, nec coalescit nisi ex variis successivis prophetiis, quas diversi prophetae edixerunt quasque nos in luce novi testamenti simul connectere possumus, ita ut nequaquam plenior sensum singularum prophetiarum, sed potius copulatum sensum pleniorum sive abundantiorum prophetiarum, intelligamus.

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

382. *Plures normae* formulari possunt, attentis superius dictis de ipsa natura et sensibus Scripturae.

1. *Attenta natura Scripturae*, prout est fons revelationis et regula fidei, et quidem sigillata charismate inspirationis, Scriptura est locus proprius, primarius, privilegiatus, independens et apodicticus, ad quem theologus recurrere potest ac debet, iuxta illud 2 Tim. 3. 16: «Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia». Unde *Cone. Vaticanum II*: «Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae» (Constit. De divina revelatione, c. 6, n. 24).

Paret autem apodicticum vel probabile tantum argumentum ex Scriptura deduci, iuxta certitudinem vel probabilitatem sensus, de quo infra. Scriptura est locus independens, quatenus, etsi quoad sensus interpretationem subsit Traditioni et Ecclesiae (ut infra dicetur), tamen non facit unum locum cum illis, sed praebet theologo suum intestinum ac proprium argumentum (imo privilegiatum, ratione inspirationis). Unde non est tam immoderate urgenda subordinate Scripturae Magisterio Ecclesiae ut dicatur aut suggeratur, cum quibusdam auctoribus, theologicum valorem Scripturae derivari ex Ecclesiae Magisterio vel ei proprie subordinari; ipsum enim Ma-

Magisterium subordinatur Scripturae, ad quam recurrere debet tanquam ad fontem ac primam regulam fidei, in qua revelatio, proprium theologiae principium, invenitur.¹ Unde theologus ex Scriptura simpliciter ac secure arguere potest, etiam antequam arguat ex Traditione et Ecclesia, quamvis in iudicando de ipso sensu Scripturae attendere debeat praecipue ad illius utriusque interpretationem.

2. *Attenta canonicitate*, theologus ex solis libris canonicis sive inspiratis, ab Ecclesia determinatis et enumeratis, proprium et apodicticum argumentum deducere potest. Tamen, subsidiarie et in confirmationem potest invocare etiam *libros apocryphos*, quatenus in aliqua doctrina concordant cum canonicis; sed tunc agitur de recursu ad locum extraneum (seu historiam humanam) de quo infra, nec nisi probabile et confirmativum argumentum, tanquam a signo, inde conficitur; quod quidem argumentum non parum contulit ad illustrandam doctrinam de Assumptione B. Virginis.

3. *Attenta textus authenticitate*, ex supradicta declarata authenticitate et consequenter substantiali identitate versionis *Vulgatae* cum textu originali, sequitur theologo *ad hanc praecipue versionem attendendum esse*, cum sit solus textus ab Ecclesia ut authenticus directe declaratus, nec alii textus sub huiusmodi directa approbatione trahuntur, nisi prout concordant cum Vulgata, ut contingit ipsi textui hebraico masoretico, et a fortiori version! graecae 70 A. T. et originali textui graeco N. T., qui dici possunt indirecte approbati ab Ecclesia, saltem ob constantem eorum usum in ecclesia orientali (cf. *Cone. Vaticanum II*, Constit. De divina revelatione, c. 6, n. 22).

Ceterum, cum praefata declaratio respiciat solam substantialem identitatem Vulgatae cum originali, *in casu dubii* circa concordantiam alicuius particularis textus Vulgatae cum originali, sub examine criticarum regularum, non nisi dubium sive probabile argumentum theologicum deduci potest. Quod si non merum dubium sive probabilitas, sed vera certitudo habeatur de huiusmodi discrepantia, tunc nullum quidem argumentum scripturisticum ex textu Vulgatae deduci potest; attamen ex textu, sive dubie sive certe discordanti,

¹ Cf. dicta superius, n. 12, de sic dicta «theologia magisterii»; item M. Xiberta, *Introductio in sacram theologiam* (Matriti 1949) 298-305.

Ad rem *Cone. Vaticanum II*: «Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit» (Constit. De divina revelatione, c. 2, n. 10).

confici potest certum *argumentum Traditionis*, quatenus eo textu ipsa Traditio usa est ad exprimendam suam fidem in aliquam veritatem (sic fortasse contigit sic dicto commati ioanneo, 1 Io. 5. 7, de mysterio Trinitatis, quod ab exegetis ut critice dubium haberi potest; cf. Denz. 3681 sq.).

Ceterum, ipsa critica investigatio textus originalis, tum legitima tum valde utilis est, ad illustrandum sensum Vulgatae, ac ideo non solum ab Ecclesiae Magisterio commendatur (Pius XII, Encycl. «Divino afflante Spiritu») sed etiam ab ipso theologo attendi debet, per attentam cognitionem criticarum conclusionum exegetarum circa aliquem textum, antequam hunc in theologiam argumentationem inducat.

4. *Attenta interpretatione sensus Scripturae*, sive hermeneutica, quae ad nostrum scopum praecipue facit, *tres normae generales* hermeneuticae dogmaticae assignari possunt, quarum tertia ulterius determinatur iuxta duplicem sensum qui Scripturae tribuitur.

383. *Prima norma est ipsius Ecclesiae authentica interpretatio*, sive per *Magisterium* sive per *Traditionem*; ad quam oportet theologum praeprimis attendere.

Ad rem *Cone. Tridentinum*. «Ad coercenda petulantia ingenia [sacro-sancta synodus] decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione-Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent» (Denz. 1507). Quod decretum iisdem fere verbis renovavit *Cone. Vaticanum I* (Denz. 3007) et recentius signanter recoluit tum *Pius XII* in Encycl. «*Humani generis*»,¹ tum *Cone. Vaticanum II* in Constit. De divina revelatione (n. 10, 12, 23, 26)..

Exinde regulam theologiam conficit ipse *Leo XIII* in Encycl. «*Providentissimus*», inquiens: «Praecipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturae testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis novi Testamenti, aut per Ecclesiam, eodem Sancto adsistente Spiritu, sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio, eadem ipse ratione interpretetur». Quam regulam idem Pontifex complet, addendo Traditionis sive Patrum interpretationem: «Sanctorum Patrum... summa auctoritas est, quotiescumque

¹ «Hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei —Sacras nempe Litteras ac divinam 'traditionem'— et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit... Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba: 'eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est'» (Denz. 3884-3886).

testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam uno eodemque modo explicant omnes» (Denz. 3284).

Ulterius haec regula completur adminiculo interpretationis ceterorum catholicorum doctorum, praecluso facili et exaggerato recurso ad acatholicos expositores: «Ceterorum interpretum catholicorum est minor quidem auctoritas; attamen, quoniam Bibliorum studia continuum quendam progressum in Ecclesia habuerunt, istorum pariter commentariis suis tribuendus est honor, ex quibus multa opportune peti liceat ad refellenda contraria, ad difficiliora enodanda. At vero id nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quae nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros praeoptet ab eisque cum praesenti sanae doctrinae periculo et non raro cum detrimento fidei explicationem locorum quaerat, in quibus catholici ingenia et labores suos iamdudum optimeque collocarint» (Denz. 3285).

384. Haec generalis norma *in sequentes particulares* dispescitur:

Unanimis Vatrurn consensus in interpretando aliquem textum Scripturae, si assertive ac certitudinaliter procedit, et quidem circa obiectum tanquam pertinens ad fidem iudicatum, certitudinem parit, utpote vox Traditionis, et ex eo textu potest theologus conficere certum et apodicticum argumentum; ceterorum vero doctorum interpretatio nonnisi probabile scripturisticum argumentum parere potest. Agitur in priori casu de sola morali unanimitate (ut si plures ac praecipui Patres variarum ac praecipuarum ecclesiarum consentiant), de obiecto non quomodolibet doctrinali sed pertinente ad causam fidei, et de interpretatione non mere opinativa sed certitudinaliter assertiva (cf. Leonem XIII in eadem citata Encyclica).

Magisterium solemne, expressum in definitionibus S. Pontificis et Conciliorum Oecumenicorum, cum profert authenticam interpretationem alicuius textus Scripturae, praebet theologo certissimum omnium principium ex quo apodictice argumentari possit. Ea autem propositio sub duplici forma occurrit.

Primo scilicet, *sub forma directa et signata*, cum nempe ipse textus interpretandus proponitur. Idque dupliciter, scilicet: aut *sub sensu positivo*, ita Rom. 5. 12, de universalitate peccati originalis, inclusis parvulis; Io. 3. 5, de vera aqua in Baptismo; Mat. 26. 26 ■sq. et loci paralleli, de Eucharistia in sensu proprio; Io. 20. 22 sq., de sacramento Poenitentiae; Iac. 5.14 sq., de Unctione Infirmorum; Luc. 22. 19, de institutione sacerdotii; Mat. 16. 16 sq. et Io. 21. 15 sq., de primatu S. Petri (Denz. 1514, 1615, 1637, 1703, 1716, 1752, 3053 sq.), aut *sub sensu negativo*, seu ad excludendam aliquam falsam interpretationem: ita idem Cone. Trid. excludit a Io. 6.

54 interpretationem protestandum de necessitate communionis sub utraque specie (Denz. 1726 sq.).

Secundo, *sub jorma indirecta et exercita*, seu adducendo textum biblicum in confirmationem veritatis. Idque iterum dupliciter, scilicet: aut *sub sensu positivo*: ita idem Concilium adducit Rom. 5. 12 in confirmationem doctrinae de peccato originali et 2 Tim. 1. 6 sq. in confirmationem sacramentalitatis Ordinis (Denz. 1512, 1766), aut *sub sensu negativo*, seu ad excludendam aliquam falsam doctrinam, fundatam in aliqua interpretatione textus biblici: ita Cone. Constantinop. II refellit interpretationes quas Theodorus Mopsuestenus tradidit de Eph. 5. 31; Io. 20. 22, 28, ut confirmaret suum errorem circa unionem hypostaticam in Christo (Denz. 434).

Quoad alteram tamen et indirectam formam, sedulo attendendum est num textus revera a Magisterio afferatur in confirmationem sive probationem veritatis, nec in meram eius illustrationem et explicationem; nam in hoc altero casu non ageretur de authentica textus interpretatione, sed de mero eius usu. Ceterum, ipsum factum continuati usus alicuius textus in connexione cum explicatione alicuius veritatis, ingerere potest praesumptionem, suspicionem ac tandem solidam aliquam certitudinem, de intentione Ecclesiae utendi textu in veram probationem.

Magisterium ordinarium, expressum cumulative in consensu Patrum, documentis Ecclesiae non solemnibus, decretis SS. Congregationum (peculiariter, in hac re, S. Officii et Commissionis Biblicae), praedicatione episcoporum et liturgia, praebet pariter certissimam interpretationem alicuius textus biblici, ac ideo certum principium argumentationis theologicae, cum et ipsum, cumulative spectatum, gaudeat eadem infallibilitate ac Magisterium solemne. Discernibilitas tamen huiusmodi criterii difficilior est, ut patet ex multiplicitate elementorum, quibus huiusmodi Magisterium coalescit ac vehitur; idemque contingit in ipsa definitione alicuius dogmatis fidei, quod potest a Magisterio ordinario definiri antequam accedat ipsa Magisterii solemnis declaiatio, nec tamen qua tale facile et ab omnibus dignosci. Ceterum, si sensus alicuius textus biblici est de se obvius et inaequivocabilis, ita ut rationabiliter de eo dubitari nequeat (ut sunt v. g. textus qui referunt nativitatem Christi, eius mortem et sepulturam, aliaque id genus), talis textus habendus est ut authentice declaratus a Magisterio ordinario, cum hoc Magiste-

rium nobis proponat indiscriminatim integram Scripturam, in suo sensu obvio tenendam.

Deficiente autem utriusque Magisterii authentica interpretatione, remanet theologo solus recursus ad privatam interpretationem, quae quidem duplicem habet viam, vel scilicet analogiam fidei vel ipsam exegeticam textus investigationem. Hinc duae aliae regulae.

385. *Secunda norma est sic dicta «analogia fidei».*¹

Huiusmodi norma et expressio occurrit in aliquibus Ecclesiae documentis.¹ *Leo XIII* in Encycl. «Providentissimus», habito sermone de Scripturae locis, qui certae interpretationi subsunt vel subesse possunt, ait: «In ceteris [vero locis] *analogia fidei* sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tanquam summa norma est adhibenda: nam, cum et Sacrorum Librorum et doctrinae apud Ecclesiam depositae idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam reiiciendam, quae, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae Ecclesiae adversetur» (*Enchiridion biblicum* 109; Denz. 3283).

Pius X in lutamento antimodernistico: «Reprobo pariter eam Scripturae sanctae diiudicandae atque interpretandae rationem, quae, Ecclesiae traditione, *analogia fidei* et Apostolicae Sedis normis posthabitis, rationalistarum commentis inhaeret, et criticem textus velut unicam supremamque regulam haud minus licenter quam temere amplectitur» (Denz. 3546).

Pius XII, Encycl. «Humani generis» severe reprobatur eos audaciores catholicos modernos qui «in Sacra Scriptura interpretanda nullan haberi volunt rationem *analogiae fidei* ac 'traditionis'» (Denz. 3887).

Cone. Vaticanum II: «Ratione habita... analogiae fidei» (Constit. De divina revelatione, c. 3, n. 12).

Huiusmodi ergo fidei analogia intelligitur mutua ac necessaria consonantia veritatum eiusdem fidei, ratione cuius una debet convenire alii nec potest alii contradicere aut ab alia dissentire, imo una illustratur per aliam similiorem vel intime connexam, puta Eucharistia per Incarnationem ac vicissim, mysterium Ecclesiae per mysterium Christi ac vicissim, potestas indulgentiarum per generalem

¹ Cf. dicta superius, n. 62. Item B. M. Xiberta, «La 'analogia fidei' como procedimiento de técnica teológica», *XI Semana española de teología* (Madrid 1952) 321-336.

² Eam protulerat iam *Augustinus*: «Sed cum verba propria faciunt ambiguum Scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus aut pronuntiaverimus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit quomodo distinguendum aut quomodo pronuntiandum sit, consulat *regulam fidei*, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit... Quod si ambae vel etiam omnes partes, ambiguitatem secundum fidem sonuerint, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus, quae ambiguitatem illam in medio posuerunt, restat consulendus, ut videamus cuinam sententiae, de pluribus quae se ostendunt, ferat suffragium, eamque sibi contexi patiatur» (*De doctrina Christiana*, l. 3, c. 2, ML 34. 65).

potestatem clavium. Inde sequitur applicatio eiusdem principii ad interpretationem textuum biblicorum, praecipue obscuriorum, ita nempe ut sensus alicuius textus nequeat contradicere alicui veritati fidei, imo debeat consonare certis veritatibus, ac ideo sensus unius textus possit explicari per clariorem sensum alterius, imo per illum illustrari ac compleri.

Dupliciter ergo analogia fidei iuvat ad interpretationem sensus Scripturae. Uno modo *negative et absolute*, quatenus aliquis textus nequit in tali sensu accipi qui contradicat alicui certae veritati; ita, supposita virginitate B. Virginis, sequitur voces «frater» aut «soror», dictas de Christi consanguineis, non posse accipi in sensu proprio ac stricto. Alio modo *positive et relative*, quatenus unus textus convenit cum alio in aliquo communi aut generali obiecto vel conceptu, qui ab utroque sub diversa ac completiva ratione exprimitur, ita ut sensus unius textus lucem ac complementum accipiat ex sensu alterius textus; ita verba Christi de potestate clavium illustrantur et ampliorem sensum accipiunt ex aliis eius verbis de potestate peccatorum remissiva, ita ut intelligantur hanc ipsam potestatem continere et pariter una messianica prophetia A. T. ex alia lucem ac complementum accipit, ut ostensum est supra (n. 365).

Et in hoc sensu, transeundo a praefata analogia fidei ad strictiorem quandam *analogiam biblicam*, seu consonantiam et convergendam biblicorum textuum, loqui possumus de quodam *sensu biblico pleniori*, dummodo hic non intelligatur tanquam quidam tertius sensus, distinctus a litterali ac typico, ut dictum est supra (n. 381).

386. *Tertia norma respicit exegeticam textus investigationem, secundum eius duplicem sensum, litteralem et typicum*; nam ut dictum est supra, alii duo sensus, plenior et accommodatitius, non sunt biblici: quod quidem certum est de accommodatio, probabilius autem de pleniori, quem proinde theologus non tenetur attendere, nisi accipiatur modo nuper dicto, seu pro eo qui resultat ex analogia biblica.

Sensus litteralis praeprimis a theologo attendendus est. Nam, quamvis sensus typicus sive spiritualis ratione originis sit aequè dignus, cum sit a Deo, et ratione obiecti possit in pluribus casibus esse dignior (praecipue cum agitur de A. T.; ita Christus est dignior agno quo typice significatur), tamen sensus litteralis est tum *universalis*, quatenus necessario invenitur in omni verbo, et quatenus, ut

ait S. Thomas, «nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat» (1 p., q. 1, a. 10, ad 1); tum *fundamentalis*, cum eo innitatur ipse sensus typicus, de quo frustranee inquitur, nisi prius sensus litteralis determinetur; tum *manifestior ac certior*, cum non indigeat revelatione, sicut sensus typicus, ut certo cognoscatur; tum ac consequenter *scientificè efficacior*, ac ideo aptior ad theologiam argumentationem (imo solus aptus ad apologeticam sive rationalem probationem, ut dictum est supra, n. 356). Propterea Pius XII, Encycl. «Divino afflante Spiritu», ait: «Quo in opere exequendo ante oculos habeant interpretes sibi illud omnium maximum curandum esse, ut clare dispiciant ac definiant, quis sit verborum biblicorum sensus, quem litteralem vocant» (Denz. 3826).¹

Sensus quoque typicus a theologo attendi debet, cum sit verus biblicus sensus, non minus a Deo intentus quam ipse sensus litteralis, imo quandoque magis, si agitur de altiori re significata; unde theologus non habebit plenam cognitionem suorum principiorum, si sensum typicum ignoret aut eo non utatur. Praeterea, ex eadem divinae originis ratione sequitur hunc sensum habere vim probativam, eamque per se apodicticam, si tamen eius existentia certo demonstretur, quod non aliter fieri potest quam ex revelatione ipsius Dei; ita, ex eo quod, teste Apostolo, Melchisedech in suo sacerdotio sit certe typus Christi, apodictice inferri potest Christum, non secus ac Melchisedech, sacrificium obtulisse.

387. Tamen, in usu argumentationis ex sensu typico deductae, cavendum est a *duplici praesertim exaggeratione*. *Primo* nempe, a facili suppositione ipsius existentiae sensus typici, quae, ut nuper diximus, ex sola revelatione certo cognosci potest; de cuius ipsius revelationis existentia non semper certo constat. *Secundo*, cavendum est ab arbitraria vel *facili ampliatione sensus typici*, seu typicitatis rei; nam non semper nec facile constat, sub quo determinato respectu et intra quosnam limites aliqua res assumitur a Deo ut typus alterius; ita Melchisedech est typus Christi sub ratione superioritatis sui sacerdotii relate ad sacerdotium Aaron, sed num etiam sub aliis omnibus praecipuis aspectibus incertum est, nec ideo ex aliis omnibus dotibus, quibus describitur excellentia Melchisedech, possunt certe inferri similes dotes in Christo.

Ob huiusmodi incertitudines, valor argumentationis ex sensu typico apparet valde reductus, ac inde explicatur quare S. Thomas videatur, cum quorundam admiratione, omnem efficacitatem illi denegare, cum non cunctetur

¹ De modo detegendi verum sensum litteralem confer ibidem (Denz. 3829 sq.) et *Cone. Vaticanum II* (Constit. De divina revelatione, c. 3, n. 12).

bis asserere «ex sensu spirituali non posse trahi efficax argumentum» (*Quodl.* 7, a. 14, ad 4) et «ex solo [litterali sensu] posse trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur» (1 p., q. 1, a. 10, ad 1).

Quare argumentatione ex sensu typico theologus modernus parce ac secure uti debet, *eam limitando ad certiores typos et intra certiores limites ipsorum typorum*. Ampliori quidem facultate ac libertate in hex? genere argumentationis usi sunt *apostoli*, praecipue 5. *Paulus'* et antiqui *Patres*, illi ob charisma inspirationis, isti ob peculiarem assistentiam Spiritus S., cum essent Cantatores et rigatores nostrae fidei, necnon ob intensiorem vitam spiritualem et rerum fidei familiaritatem, quae solet quandam recti iudicii connaturalitatem ac veluti spiritualem intuitum producere (hunc cum odoratu sagacis canis comparat Origenes, *In Cant.* 3). Modernis vero mentibus ac dispositionibus magis convenit insistere praecipue in sensu litterali, tum ob exigentiam apologeticam, tum ob scientificum rigorem qui facilius obtinetur per sensum litteralem, tum ob periculum indebitae tractationis et arbitrariae interpretationis, cui exponeretur sublimior sensus typicus, si, tanquam margarita ante porcos, ab omnibus indiscriminatim ac pro libito versaretur.

Theologicum sensus typici valorem sic extollit *Pius XII* in Encycl. «Divino afflante Spiritu»: «Quare exegeta, sicut 'litteralem', ut aiunt, verborum significationem, quam hagiographus intenderit atque expresserit, reperire atque exponere debet, ita spiritualem etiam, dummodo rite constet illam a Deo fuisse datam. Deus enim solummodo spiritualem hanc significationem et novisse potuit, et nobis revelare. Iamvero eiusmodi sensum in Sanctis Evangeliiis nobis indicat, nosque edocet divinus ipse Servator; hunc etiam, Magistri exemplum imitati, Apostoli loquendo scribendoque profitentur; hunc perpetua tradita ab Ecclesia doctrina ostendit; hunc denique antiquissimus liturgiae usus declarat, ubicumque rite adhiberi potest notum illud pronuntiatum: Lex precandi lex credendi est. Hunc igitur spiritualem sensum, a Deo ipso intentum et ordinatum, exegetae catholici ea diligentia patefaciant ac proponant, quam divini verbi dignitas exposcit; alias autem translatas rerum significationes ne tanquam genuinum Sacrae Scripturae sensum proferant, religiose caveant» (Denz. 3828).

QUAESTIO III. DE TRADITIONE¹

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

388. De natura traditionis paulo fusius in hoc tractatu agendum est, eo quod omitti soleat in aliis tractatibus, sive theologicis (puta De fide, cuius

¹ Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.

² Praeter nota opera et manualia theologiae fundamentalis (generatim De Ecclesia), ut Pesch, De Groot, Dieckmann, Schultes, Salaverri, confer sequentia scripta, in quibus tamen potius agitur de natura Traditionis, ut fonte revelationis, quam de formali eius aspectu loci theologici. Bibliographiam ducimus usque ad a. 1956 exclusive, quo tempore incoepit recens controversia de relatione inter traditionem et Scripturam sub ratione fontis revelationis. De qua quaestione et connexa bibliographia sermo erit inferius, n. 395-398.

Ales, A. d', «Tradition chrétienne dans l'histoire», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (ed. 4, Paris 1928) IV 1740-1783.

una regula est traditio; quidam tamen de ea agunt in tractatu De Ecclesia), sive auxiliaribus (puta Patristica, quae considerat solos Patres, traditionis testes), dum de fonte Scripturae abunde agitur in introductione auxiliaris scientiae biblicae et de organo Ecclesiae determinate sermo est in omonimo theologico tractatu. Tribus quaestionibus rem totam absolvemus: de traditionis *notione, existentia et discernibilitate*.

389. 1. *De notione traditionis.*

Nomen «traditio», graece *παράδοσις* significat transmissionem cuiusvis rei ab uno ad alterum, atque indifferenter adhibetur sive in sensu passivo et obiectivo, seu pro re transmissa, sive in sensu activo et subiectivo, seu pro actione transmittendi. Nominis usus, olim profanus (Plato loquitur de traditione doctrinae), evasit etiam biblicus et subinde ecclesiasticus ac technice theologicus.

In *Scriptura* N. T.¹ vox adhibetur pro traditione doctrinae, sive apostolorum (1 Cor. 11. 2; 2 Thess. 2. 14; 3. 6), sive pharisaeorum (Mat. 15. 2, 3, 6; Marc. 7. 3, 5, 8, 9, 13), sive haereticorum (Coi. 2. 8), et innuitur etiam

Bainvel, J. V., *De magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905.

Baumgartner, Ch., «Tradition et Magistère», *Recherches de science religieuse* XLI (1953) 161-187.

Cano, M., *De locis theologicis*, l. 3, per totum.

Deneffe, A., *Der Traditionsbegriff*, Münster i. W. 1931.

Driedo, J., *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, l. 4, per totum (primo editum Lovanii 1533).

Franzelin, J.-B., *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Romae 1870.

Giuriato, G., *La Tradizione nella IV sessione del Concilio di Trento*, Vicenza 1942.

Hull, R., «The Council of Trent and Tradition», *American ecclesiastical review* LXXXI (1929) 469-482, 602-615.

Koch, W., «Der Begriff der Traditiones im Trienter Konzilsdekret der Sessio IV», *Theologische Quartalschrift* CXXXII (1952) 46-61, 193-212.

Labriolle, P. de, «L'argument de prescription», *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (1906) 408-429, 497-514.

Madoz, J., *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins. Estudio histórico-crítico del «Comunitorio»*, Romae 1933.

Martil, G., *La Tradición en San Agustín*, Madrid 1943.

Michel, A., «Tradition», *Dictionnaire de théologie catholique* XV-1 (1946) 1252-1350.

Perennes, H., «Tradition et magistère», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1928) 1783-1793.

Ranft, J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg 1931.—«La Tradition vivante. Unité et développement», *L'Eglise est une. Hommage à Moehler* (Paris 1939) 102-126.

Reynders, D. B., «Paradosis. Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à saint Irenée», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* V (1933) 155-191.

Salaverri, J., «La Tradición valorada como fuente de revelación en el Concilio de Trento», *Estudios eclesiásticos* XX (1946) 33-62.

Schrader, Cl., *De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu Traditione commentarius*, Parisiis 1878.

Van den Eynde, D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1933.—«Tradizione e magistero», *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica* (Milano 1957) I 231-252 (cf. bibliographiam in fine).

¹ In graeca versione A. T. vox *παράδοσις* non occurrit in sensu traditionis doctrinae; in versione Vulgata bis verbum «tradere» adhibetur ad significandam divinam revelationem (Exod. 17. 14; Baruch 3. 37).

traditionem christianam fieri duplici via, seu orali et scripta (2 Thess. 2. 14" «Tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem sive per epistolam nostram»). Apud *Patres* et posteriores scriptores usque ad Cone. Trid., hoc nomen solemne factum est *in suo integrati sensu* totius revelationis a Christo et apostolis Ecclesiae commissae et per Ecclesiam quomodolibet ac iugiter veluti de manu in manum transmissae. Post. Cone. Trid., ratione impugnatio- nis protestanticae, assumentis Scripturam ut unicam fidei regulam, accessit etiam *strictior nec felicior acceptio* traditionis pro ea tantum parte transmis- sae revelationis, quae non explicite continetur in Scriptura {*traditio constitu- tiva*, seu distincta).

Divisio traditionis, simul attentis tum origine, tum respectu ad Scriptu- ram, tum subiecto ac medio transmissionis, sequenti schemate comprehendi- tur test, quod ulteriori explicatione non indiget:

Traditio, *ratione originis* sive primi auctoris, est:

non religiosa (traditio urbis in bello, doctrinae in scholis, etc.)

religiosa

non christiana (in paganis religionibus, in iudaismo, in sectis haereticis).
christiana

non divina

mere ecclesiastica (disciplinares praesertim constitutiones[^]
humana auctoritate latae)

mere apostolica (eaedem constitutiones, propria apostolo-
rum, nec divina, auctoritate, prolatae)

divina (ab ipso Christo vel ab apostolis, Spiritu S. revelante,
procedens). Quae *ratione sui* est:

obiectiva seu passiva (ipsum obiectum quod traditur seu-
veritates fidei et morum, in quibus ipsa divina lex et
disciplina, puta de receptione sacramentorum, contine-
tur). Quae *per respectum ad Scripturam*, alium fontem
inspiratum, est:

non constitutiva (non distincta a Scriptura)

declarativa (explicite exhibens quod in Scriptu-
ra implicite tantum continetur)

inhaesiva (exhibens idem quod in ipsa Scriptura
explicite continetur)

constitutiva (distincta; exhibens quod in Scriptura
nullo modo continetur, ita ut constituat per se
fontem distinctum ac solitarium)

subiectiva seu activa (organum sive actio transmittendi)

Quae, *ratione subiecti sive organi vel medii transmissio-
nis*, est:

apostolica

oralis (praedicatio)

scripta (Scriptura inspirata, non ratione ipsius
inspirationis qua evadit fons independensr.

sed ratione materiae seu doctrinae con-
tentae)
ecclesiastica
doctrinalis
oralis
 praedicatio
 magisterium
 scripta (Patres, alii doctores)
practica (in professione fidei et vita christiana)
 per documenta
 symbolica (symbola fidei)
 liturgica («Lex orandi, lex credendi»)
 canonica (lex habens fundamentum
 dogmaticum)
 per monumenta
 archaeologica
 alia: architectonica, sculptorica, pictorica

Ad nostrum scopum interest praecipue *traditio divina obiectiva* (nam Traditio subiectiva sive activa nihil aliud est quam medium transmissionis illius ac veluti materialis fons in quo illa invenitur), *etque tum constitutiva tum ac praecipue integraliter accepta* (seu etiam si sit non constitutiva, sed mere inhaesiva vel declarativa). Nam, quamvis consideratio traditionis constitutivae habeat peculiare momentum apologeticum contra Protestantes, ac ideo invaluerit apud theologos postridentinos, tamen ipsa vehit diminutum conceptum traditionis. Traditio enim est integra res, quam Christus et apostoli Ecclesiae transmittenda commiserunt, adeoque est integra doctrina revelata, quomodocumque dein transmittatur et ubicumque inveniatur, cui quidem accidit quod aliqua eius praecipua pars fuerit etiam de voluntate Dei sub inspirata Scriptura consignata.¹ Unde scopus noster est ostendere traditionem, qua talem et secundum se, non prout excedit aut distinguitur a Scriptura sed prout abstrahit a Scriptura (sive in ea sit sive in ea non sit, idque sive partialiter sive totaliter), esse authenticum fontem revelationis et apodicticum locum theologicum.

390. 2. *De existentia traditionis, tanquam veri et authentici fontis revelationis.*

Ipsa mera existentia traditionis, si abstrahatur a quaestione de auctoritate, a nemine negari potest nec ab ipsis Protestantibus in dubium revocatur. Profecto, Christus ipse nihil scripsit, declarans se missum esse ad «evangelizandum regnum Dei» (Luc. 4. 43); durante suo ministerio, apostolos nonnisi

¹ Unde diminuta, et aliquatenus inepta, est sequens aut similis traditionis definitio, satis currenter in manualibus exhibita: «Doctrina revelata, S. Scripturis non consignata, sed a Christo oretenus Ecclesiae transmissa». Tunc enim tantum huiusmodi definitio apta esset, si oralis et scripta consignatio adaequate vel exclusivo iure inter se dividerent veritatem revelatam, ita ut quod in una adest in altera desit; hoc autem non verificatur ex parte traditionis, quae totum etiam continet quod est in Scriptura ac ideo ambit ipsam Scripturam et est integralis ipse fons revelationis, cuius una pars non solum oraliter, sed etiam scriptis inspiratis, proposita est.

ad praedicandum misit (Mat. 10. 7: «Euntes autem praedicate»); a mundo» recedens, eisdem nonnisi praedicandi praeceptum tulit (Mat. 28. 18: «Euntes ergo docete omnes gentes»; Mare. 16. 15). Subinde omnes et singuli apostoli praedicationem exercuerunt (Mare. 16. 20; Act. 1. 8; 4. 33; 9. 20), nec nisi duo evangelium ipsum scripserunt (Mat. et Io., et hic multo serius circa finem saec. 1, a. 90-100). Ex tredecim apostolis nonnisi sex sunt auctores Scripturae, saltem quae superest (Mathaeus evangelii; Ioannes evangelii, trium epistolarum et apocalypsis; Petrus, princeps ipse apostolorum, duarum tantum epistolarum; Iacobus et Iudas unius epistolae; Paulus quatuordecim epistolarum). Hi nonnisi pauca scripserunt, ex peculiari scopo atque occasionaliter (Io. 21. 25 innuit quot de Christo se praedicasse quae in suo evangelio comprehendere non potuit). Subinde Ecclesia iugiter per saecula evangelium per praedicationem aliisque modis, etiam per scripta Patrum, nec tamen per inspiratam aliquam scripturam transmisit. Ex quibus patet traditionem et praecessisse et excessisse Scripturam, et tanquam praecipuum medium transmissionis doctrinae Christi iugiter habitam esse.

Sola igitur quaestio esse potest *de ipsa auctoritate traditionis*, tanquam authentici ac ideo obligatorii fontis revelationis, tum absolute et secundum se, tum ac consequenter per respectum ad ipsam Scripturam.

391. In qua quaestione pro negativa parte steterunt plures haeretici, longo iam tempore ante Protestantismum, appellantes ad auctoritatem solius Scripturae, cum huiusmodi recursus ad litteram mortuam sit facilis via eludendi ipsam veritatem ac substituendi proprium iudicium vivae voci, tam docentis quam credentis Ecclesiae. Ita peculiariter *Gnostici*, quibus Irenaeus et Tertullianus vim traditionis obiecerunt, *Ariani* et *Pelagiani*, quorum dux ipse Pelagius, teste Augustino (*De natura et gratia* 39), aiebat: «Credamus igitur quod legimus [in Scriptura], et quod non legimus nefas credamus astruere». Idipsum repetiit, paulo ante ortum Protestantismi, illius praecursor *Ioannes Wyclif*, inquires: «Veritas quae in Scriptura non est, nusquam est».¹

At vero *Protestantes* eidem canonem *de Scriptura, unica ac sufficienti regula fidei*, acriter ac constanter adhaeserunt,² directe reicientes traditionem

¹ *De civili dominio* 1. 44 (ed. Poole, p. 339): «Omnes traditiones humanae quae lex evangelica non docet facere sunt superfluae et iniquae... Veritas quae in Scriptura non est, nusquam est».

² *Formula Concordiae*, n. 1: «Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et nonnam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti». *Confessio Augustana*, de regula fidei, n. 1: «Sacras litteras solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere... oporteat». Art. 6, inter 39 articulos *fidei anglicanae* (a. 1563): «Scriptura sacra continet omnia quae sunt ad salutem necessaria, ita ut quicquid in ea non legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum, ut tanquam articulus fidei credatur, aut ad necessitatem salutis requiri putetur». Idem habent *Confessio gallicana*, a. 1559, *Confessio belgica* a. 1561 et *Confessio helvetica* a. 1562.

Doctrinam Melanchthonii, praecipui theologi prioris protestantismi, exponit Fr. Fraenkel, *Testimonia Patrum. The function of patristic argument in the theology of Philip Melancthon*, Geneve 1961. Generalem doctrinam Protestantium exponit G. Proulx, *Tradition et protestantisme*, Paris 1924; brevius etiam Michel, *art. cit* (supra, in n. 387) 1309-1311.

constitutivam, nec aliud de traditione concedentes quam id quod et quatenus concordat cum Scriptura (traditionem inhaesivam), vel ad summum vim ■quandam declarativam (scientificè tamen, non authentice) eius quod continetur in Scriptura (traditionem declarativam), quam quidem limitant ad sola priora quatuor saecula, quatenus fides illius aetatis fuerit satis consona cum Scriptura.¹ Ceterum, hos remissiores ac orthodoxiores Protestantes reprehendunt *moderni liberales* (ut Harnack et Sabatier), qui nedum traditionem, ipsam quoque Scripturam deseruerunt, cum nullam revelatam veritatem amplius agnoscant, vel pro unica regula fidei solam privatam subiectivam experientiam religiosam habeant. Quibus libenter accesserunt *Modernistae*, Scripturam fere ad nihilum reducentes et traditionem concipientes tanquam humanas evolutas additiones, seu «intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque, quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfec(er)eruntque» (Decr. «Lamentabili», Denz. 3454; cf. 3412, 3419, 3458-3462; Encycl. «Pascendi»; iuramentum antimodernisticum, Denz. 3541).

392. Contra quos errores *Cone. Trid.*² haec definit: «[Sacrosancta Synodus] perspicuens *hanc veritatem et disciplinam* [a Christo revelatam] *contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur» (sess. 4, Denz. 1501).

Praeterea, paulo inferius in eodem decreto significat ipsam Scripturam interpretandam esse iuxta communem Patrum sensum, damnans eum qui «contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat» (Denz. 1507); quo quidem statuitur aliqua superioritas traditionis erga Scripturam in ratione fontis revelationis sive regulae fidei, cum haec per illam explicari indigeat.

Utramque Tridentini doctrinam iterum fere ad verbum solemniter declaravit *Cone. Vaticanum I* (Denz. 3006 sq.; cf. supra, n. 383); imo, pro tridentina expressione «Veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus», habet: «Fide divina et catholica ea omnia

¹ Quod attinet ipsorum apostolorum praedicationem, non negant ipsam eo tempore habuisse auctoritatem ac fuisse fontem revelationis, sed addunt apostolos tandem praedicatas veritates scriptis consignasse et exinde hanc Scripturam successisse ipsi apostolicae praedicationi, in ratione unici fontis revelationis ac regulae fidei.

Plures ex modernis anglicanis ut *Dix*, *Thornton* et *Rich*, maiorem vim videntur concedere traditioni in interpretatione ipsius Scripturae, assumentes quandam positionem mediam inter catholicos et puriores Protestantes, seu admittentes quandam mutuam dependentiam inter Scripturam et traditionem. Attamen fundamentalis quaestio iugiter manet, scilicet solam Scripturam esse proprie ac per se regulam fidei. De qua re confer varias modernorum protestantium appretiationes de sensu et vi traditionis, expositas in opere *Scripture and Tradition*, London 1955.

² De definitione tridentina confer Giuriato, Hull, Koch, Salaverri, supra relatos, n. 387.

credenda sunt, quae in verbo Dei scripto *vel* tradito continentur» (Denz., 3011), ubi particula «vel» clarius significat existentiam *traditionis constitutivae*. Pius XII in Encycl. «Humani generis» a. 1950 bis loquitur in plurali de «revelationis fontibus» (Denz. 3886). Pariter Ioannes XXIII in Encycl. «Ad Petri cathedram» a. 1959 clare distinguit duplicem fontem, adhibita particula «aut» pro «et», cum docet «ea omnia credenda esse... quae... in Sacris Litteris continentur, aut oretenus vel scriptis sunt tradita». Nec ab his discrepat doctrina *Cone. Vaticani II* (de qua dicetur infra, n. 398), quamvis ipsum praeferat utrumque revelationis fontem ad modum unius considerare, tanquam «unum verbi Dei sacrum depositum» (cf. supra, n. 375).

Ex quibus documentis haec *nota theologica* eruitur: est *de fide*, definita a Cone. Tridentino et Vaticano I, quod non sola Scriptura sed etiam traditio, pari saltem vi et auctoritate, est fons revelationis. Praeterea, certum est traditionem praecellere Scripturam et esse primum fontem revelationis, saltem quatenus, iuxta Cone. Trid. et Vaticanum I, ipsius Scripturae interpretatio subicitur traditioni.

393. Utraque autem veritas, tum existentiae traditionis ut fontis revelationis, tum eius superioritatis relate ad Scripturam, ex sequentibus apparet.

Primo scilicet, ipsum materiale factum existentiae traditionis, supra expositum (n. 390), scilicet Christum solam praedicationem adhibuisse, eam tantum apostolis faciendam commendasse, eam apostolos praecipue exercuisse, nec nisi occasionaliter, secundarie ac limitate, scripsisse, satis clare ostendit praedicationem sive traditionem esse tum verum tum praecipuum fontem revelationis.

Secundo, Christus, ferens universale ac perpetuum mandatum praedicandi revelationem omnibus gentibus, et quidem sub perpetua sui et Spiritus S. assistentia (Mat. 28. 18 sq.; Mare. 16. 15; Io. 14. 16, 26), eo ipso significavit praedicationem sive traditionem eandem efficaciam et auctoritatem habere iugiter in futuro, quam habuit tempore apostolico, nec proinde solam Scripturam illi succedere, tanquam fontem revelationis et regulam fidei.

Tertio, S. Paulus discipulo ac legato Timotheo praescribit ut idipsum faciat quod ipse fecit, seu ut eodem modo transmittat acceptae praedicationis depositum: «Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti; in fide et in dilectione in Christo Iesu. Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum, qui habitat in nobis... Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere» (2 Tim. 1. 13 sq.; 2. 2; cf. Tit. 1. 5, 9).

Quarto, apostoli continuo sibi vindicant munus praedicandi (1 Cor. 7. 17; 11. 23; 2 Cor. 1. 18; Gal. 1. 8; Col. 2. 6; 2 Thess. 2. 14), nunquam vero munus scribendi; ex quo quidem silentio clare apparet, praecipue saltem in praedicatione ipsos reponere fontem et vim veritatis revelatae. Imo ex hoc ipso Scripturae silentio efficaciter arguitur ad hominem contra protestantes, quatenus asserunt ex sola Scriptura nos scire quid admittere debemus; nam ipsa Scriptura solam praedicationem communiter refert, tanquam normam veritatis neotestamentariae.

Quinto, etiam post exaratam Scripturam, apostoli pergunt provocare-

communiter ad auctoritatem praedicationis (cf. eosdem textus), nec nisi semel aut iterum indicant auctoritatem Scripturae novi testamenti, in duobus scilicet locis, ex quibus praecise deducitur inspiratio aliquarum partium huius Scripturae (2 Petr. 3. 15 sq. de auctoritate epistolarum S. Pauli, et in Apoc. 1. 11; 22. 7, 9, 10, 18 sq., de prophetica indole huius libri). Ipse S. Paulus in sua secunda epistola ad Thessalonicenses non aliter ad suam priorem epistolam sese refert quam ad materiale medium quo illis traditionem notam fecit (2. 14: «Tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem sive per epistolam nostram»).

Sexto, si apostoli voluissent post se relinquere Scripturam, quae succederet eorum praedicationi, tanquam sola norma fidei, omnes vel saltem de communi consilio, necnon claro et ordinato modo iuxta formam cuiusdam codicis vel doctrinalis expositionis, eam scripsissent, ita ut relinquerent Ecclesiae veluti tabulas novae legis, sicut factum est in antiqua lege per Moysen erga synagogam. Scriptura autem novi testamenti est quaedam mera collectio narrationum de vita Christi et de actibus apostolorum, necnon pastoralium ac instructionalium epistolarum et futurorum apocalypticorum eventuum.

Septimo, *Patres* unanimiter agnoscunt vim traditionis, etiam distinctae a Scriptura, eamque ipsis haereticis sub ea distinctione obiciunt.

Ita *Polycarpus*. «Relinquentes vanitatem multorum et falsas doctrinas ad traditam nobis ab initio doctrinam revertamur» (*Phil.* 7. 2).

Irenaeus. «Si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oportet in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab iis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Quid autem si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?» (*Adv. haer.* 3. 4. 1).

Tertullianus. «Non ad Scripturas provocandum est, nec in his constituendum examen... Ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est, quibus competat fides ipsa, cuius sint Scripturae... Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianorum» (*De praescr.* 19).

Basilius: «Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus et praedicationibus alia quidem habemus e doctrina scripto prodita, alia recipimus ex traditione apostolorum» (*De Spiritu* S. 27. 66).

Epiphanius: «Traditione quoque opus est; neque enim ex Scripturis peti possunt omnia» (*Haer.* 61. 6).

394. Ex quibus omnibus apparet etiam ipsa *excellencia traditionis relate ad Scripturam*, in ratione fontis revelationis. Nam ipsa est fons antiquior, plenior ac sibi sufficiens.

Traditio est fons antiquior, quia iam per plures annos antequam scriptis consignaretur, revelata veritas, tanquam necessario credenda et amplectenda, praedicata fuerat tum a Christo per duos saltem annos sui ministerii, et per

1 De traditionis conceptu et vi apud Patres, confer plura ex operibus relatis supra, n. 387, v. g. Madoz, Martii, Michel, Ranft, Reynders, Van den Eynde.

quadraginta dies post mortem et resurrectionem (a. 30), tum ab apostolis,, sive durante eodem Christi ministerio sive per plures annos post Ascensionem, saltem usque ad a. 40-50, quando editum est primum deperditum aramaicum evangelium Matthaei; cetera autem evangelia, seu Matthaei (graecum), Marci et Lucae, exarata sunt a. 62-70 (Ioannis vero a. 90-100), prima vero epistola S. Pauli (1 Cor.) scripta est circa a. 55. Unde, si praetermittatur praefatum aramaicum evangelium, de cuius indole et amplitudine nihil praecise scitur (hypothetice tantum affirmatur exhibuisse compendium aliquorum dictorum Christi, «Logia Domini», et aliquas breves vitae ipsius narrationes), practice affirmari potest praedicationem evangelicam durasse per viginti quinque circiter annos, antequam aliqua Scriptura ederetur, maior autem pars Scripturae accessit inter a. 60 et 70?

Traditio est fons plenior, ut patet ex eo quod ipsa respicit indistincte totam doctrinam Christi, dum Scriptura habet characterem occasionalem, secundarium ac limitatum in opere apostolorum, ut supra dictum est.

Idipsum peculiariter patet ex eo quod *quaedam particulares veritates* nonnisi ex traditione, non vero ex Scriptura, saltem cum certitudine, probari possunt. Ita, *inspiratio* omnium ac singulorum librorum ipsius Scripturae (cf. supra, n. 393), nam inspiratio, aliter ac genuinitas et integritas illorum, quae historice ac critice demonstrari possunt, est factum supernaturale, quod proinde non aliter ac per revelationem cognosci queit; *validitas Baptismi* ab haeretico vel pagano administrati, quam Augustinus ex sola traditione repetit (*De bapt.* 5. 23); *necessitas baptismi parvulorum*, sive eorum inclusio in textu Io. 3. 5, quam Origenes (*In Ep. ad Rom.* 5. 9) et Cone. Trid. repetunt «ex traditione apostolorum» (Denz, 1514); *non-necessitas Eucharistiae pro parvulis*, seu eorum non-inclusio in textu Io. 6. 53, iuxta Cone. Trid. (Denz. 1730); *septenarius numerus sacramentorum*, nominatim sacramentalitas matrimonii; *cultus imaginum*, quem Damascenus repetit ex traditione (*De fide orth.* 4. 16); *Immaculata Conceptio et Assumptio B. Virginis*; et plura alia.

Ipsi Protestantes admittunt plura quae ex Scriptura probare non possunt, ut inspirationem singulorum librorum Scripturae quos pro canonicis habent, Scripturam esse unicam regulam fidei (quod ceteroquin neque ex traditione probare possunt), aliquos fidei articulos esse fundamentales et alios secundarios, parvulos baptizandos esse (nam generatim illos baptizari curant), validum nec iterandum esse baptismum heterodoxorum (nam catholicos, aliosque ad suas sectas conversos, non iterum baptizant).

Traditio est solus fons sibi sufficiens et ab altero fonte independens. Nam traditio non indiget Scriptura, sed ex seipsa suam auctoritatem statuit, quamvis dependeat a Magisterio Ecclesiae quoad sui interpretationem, sicut et ipsa Scriptura. Haec vero dupliciter dependet a traditione (nec tantum ab Ecclesiae Magisterio), scilicet tum quoad ipsam suam auctoritatem, in inspiratione fundatam, quae ex traditione probatur, saltem quod attinet totalitatem librorum, ut nuper dictum est, tum quoad sui interpretationem, ut ostensum est supra (n. 383).

Non tamen inde negatur *aliquam excellentiam competere Scripturae* re-

1 Cf. supra, n. 343.

late ad traditionem (acceptam praecipue partialiter pro *traditione constitutiva*), quae quidem provenit tum ex ipso supernaturali sigillo inspirationis, quo dupliciter fit verbum Dei, seu sive ut dictum sive ut scriptum; tum ex plenitudine particularium factorum et circumstantiarum, quae praecipue de vita Christi sciuntur per Scripturam quaeque tamen non pertinent directe ad ipsas veritates credendas sed sunt tantum per accidens revelata (cf. 2-2, q. I, a. 6, ad 1); tum ex ipsa indole scriptionis, qua determinatius ac facilius solent res traditae asservari et ab alteratione defendi (iuxta illud: Verba volant, scripta manent). Quibus fit non frustranee Deum voluisse hunc etiam fontem condere et sigillo suae inspirationis firmare, eo ceteroquin fine ut ipsa traditio per eum facilius transmitteretur et ipsum Ecclesiae Magisterium, in suo munere conservationis et explicationis depositi fidei, per utriusque fontis collationem iuvaretur.

395. Quae hucusque diximus de traditione ut vero fonte revelationis, distincto a Scriptura, pacifice inde a Cone. Trid. in classica theologia docebantur, donec receptiori prorsus tempore, vix nempe ab a. 1956, *controversia suscitata est de ipsa existentia traditionis constitutivae*, vel, ut alii dicunt, de insufficientia Scripturae ut fontis revelationis, et practice ad hoc reducit: num in traditione aliquae credendae veritates contineantur, quae non continentur, saltem sufficienter, in ipsa Scriptura.

In hac controversia, quae, quamvis non prorsus frustranea (imo aliquatenus fructuosa), aliquam perturbationem aut confusionem in theologiam induxit, *tres sententiae* prolatae sunt?

396. *Prima ac traditionally sententia* est ea ipsa quam nuper exposuimus, quae scilicet affirmat existentiam huiusmodi constitutivae traditionis et consequenter *insufficientiam Scripturae* tanquam fontis revelationis. Eam, post exortam controversiam, decisive sustinuerunt et ulterius expoliverunt H. Lennerz (qui primus impugnavit ac severe iudicavit novellam theoriam Geiselman de qua infra),¹ C. Boyer,³ B. Xiberta⁴ et plures auctores in operibus collectivis *Schrift und Tradition* (Essen 1962) et *De Scriptura et Traditione* (Romae 1963); in quo altero opere notandi sunt inter alios B. Mon-

¹ Praecipuam bibliographiam pro a. 1958-1963 affert Congar in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1964) 645 sq. Amplissimam vero bibliographiam, eamque systematise dispositam, excedentem tamen hanc temporis periodum, exhibet G. Barauna in opere colectivo *De Scriptura et Traditione* (Romae 1963) 85-112.

² «Scriptura sola?», *Gregorianum* XL (1959) 39-53.—«Sine scripto traditiones», *ibid.* 624-635.—«Scriptura et Traditio in decreto sessionis quartae Concilii Tridentini», *ibid.* XLII (1961) 517-522. Qui articuli denuo editi sunt in opere colectivo *Schrift und Tradition* (Essen 1962) 39-67. In ultimo articulo auctor graviter concludit: «Quaestio ergo principalis est, num haec nova interpretatio [decreti Cone. Trid.] sit vera; et sine periculo erroris dici potest, eam esse falsam... Fortasse non est superfluum quaerere quomodo explicari possit tot theologos non considerasse neque animadvertisse debilitatem argumentationis Professoris Geiselman, et quasi oculis clausis simpliciter acceptasse quod ille scripsit, idque in quaestione adeo gravi ac fundamentali».

³ «Traditions apostoliques non écrites», *Doctor Communis* (1962) 5-21.—«Le Concile de Trente et l'insuffisance de l'écriture», *ibid.* XVI (1963) 51-7.—«Autour de la Tradition», *ibid.* XVII (1964) 5-19.

⁴ *La Tradición y su problemática actual*, Barcelona 1964.

segù, J. Brinktrine, M. Labourdette, J. Salaverri, I. Ramirez, A. Kerrigan et praecipue C. Balic, eiusdem operis promotor et editor, qui extensius de hac re agit in illius operis conclusione.¹

397. *Secunda ac novella sententia* negat existentiam vere constitutivae traditionis, docens *totum in Scriptura et totum in traditione contineri*, quod attinet veritates ipsas revelatas, admittens traditionem constitutivam tantum quoad res disciplinares (mores et consuetudines), ita ut quoad veritates ipsas credendas traditio sit tantum inhaesiva et declarativa. Hanc sententiam primus, saltem explicite ac determinate, protulit a. 1956 J. R. Geiselmann, professor tubingensis,² quem praecesserunt paulo ante E. Ortigues³ et Ch. Moeller⁴ ac secuti sunt peculiariter G. H. Tavad' et H. Holstein.⁶ Geiselmann pro sua sententia retulit subinde plures alios auctores, ut A. Deneffe, K. Rahner, M. Chenu, Y. Congar, O. Karrer, A. M. Dubarle, P. A. Liège, J. Daniélou, qui tamen nonnisi partialiter ei consentiunt ac reponendi sunt in tertia sententia mox referenda.

Ea sententia provocat ad Patres et antiquos theologos, qui videntur Scripturam adaequare divinae revelationi, et ad documenta Magisterii, quae pariter ad eundem fontem tamquam ad ultimum fundamentum definiendae veritatis recurrere solent. Quod autem attinet supradictam (n. 392) definitionem Cone. Trid.: «Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus», dicunt eam non obstare, quoniam ipsa particula «et» permittit sensum totalis continentiae revelationis in utroque fonte (Totum in Scriptura et totum in traditione), eo vel magis quod ea particula de industria substituta fuit particulis «partim, partim» quae legebantur in priori schemate («Hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus») quaeque videbantur inculcare conceptum traditionis constitutivae.⁷

¹ Ceterum idem Balic suam aliorutnque sententiam temperat, indicando quaedam puncta quae manent in libera omnium discussione: «Ex supra dictis patet, quod, etiam responso affirmativo ad quaestionem nunc positam dato, ulterius libere inter catholicos fas est investigare, an omnes veritates revelatae aliquo modo ad Sacram Scripturam reduci possint; utrum revelatio, quantum ad substantiam et quantum necessarium est ad salutem, inveniatur in Sacris Litteris, ita ut Traditio constitutiva possit considerari potius tamquam aliquod adnexum ad Scripturam; utrum Traditio sit essentialiter interpretativa et per accidens completiva Scripturae, et ita porro» (p. 672).

² «Das Missverständnis iiber das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Théologie», *Una Sancta* XI (1956) 131-150 (idem subinde gallice editum est in *Islina* V [1958] 197-214).—*Die Heilige Schrift und die Tradition* («Quaestiones disputatae», 18), Freiburg-Basel-Wien 1962. Alia eius scripta invenies in supradicto colectivo opere *De Scriptura et Traditione* (Romae 1963) 87, 96, 100 sq., 103, 107.

³ «Ecritures et traditions apostoliques au Concile de Trente», *Recherches de science religieuse* XXXVI (1949) 271-299.

⁴ «Tradition et Oecuménisme», *Irénikon* XXV (1952) 337-370.

⁵ *Holy Writ or Holy Church. The crisis of the Protestant Reformation*, London 1959. Cf. duos articulos in *Theological studies* (1962) 337-405 et (1963) 278-290.

⁶ «La Tradition d'après le Concile de Trente», *Recherches de science religieuse* (1959) 367-390.—*La Tradition dans l'Eglise*, Paris 1960.

⁷ Huiusmodi interpretatio ut antihistorica ab aliis auctoribus reicitur, utpote contradicens tum menti theologorum conciliarium tum explicitae declarationi Cervini, Cardi-

398. *Tertia ac media sententia* docet totam revelationem aliquo modo in utroque fonte contineri, adeoque totam etiam in Scriptura materialiter quoad suam substantiam contineri, ita tamen ut traditio sit *accidentaliter completiva* ipsius Scripturae. Cum haec sententia, ob suam ipsam positionem, sit necessario ambigua, ita fortasse exprimi potest ut dicatur *totum in Scriptura contineri sed non totaliter*, seu non omni modo, vel contineri saltem quoad substantiam, sufficientia relativa, secundum quid, virtualiter, implicite; quem quidem imperfectum modum continentiae aliquarum veritatum complet ipsa traditio. Ita, uno vel alio dicendi modo, J. Beumer,¹ Y. M.-J. Congar,² C. Pozo, J. Pritz, P. Lengsfeld, P. De Vooght, quibus accenseri possunt supradicti auctores quos Geiselmann adducit pro sua sententia.

Si forte excludantur quaedam fortiores affirmationes, tum Lennerz pro prima sententia, tum Geiselmann pro altera, et attenuentur etiam aliquae expressiones ipsius tertiae sententiae, haec modernorum controversia ad meram ac fere frustraneam litem de vocibus aut de modo considerandi reduci potest. Nam ab omnibus admittuntur sequentia: formalis insufficientia Scripturae, quatenus nempe haec indiget explicari per traditionem, adeoque existentia *traditionis declarativae*; materialis insufficientia Scripturae quoad res disciplinares (mores et consuetudines), adeoque existentia *traditionis constitutivae* saltem quoad istas res, quae ceteroquin involvunt veritates credendas vel cum eis intime connectuntur (ut patet v. g. de baptismo parvulorum); materialis insufficientia Scripturae saltem quoad unam directam veritatem, scilicet canonicitatem et inspirationem ipsarum Scripturarum N. T., adeoque existentia *traditionis constitutivae* quoad hanc saltem veritatem; materialis insufficientia Scripturae quoad certam cognitionem plurium aliarum veritatum, adeoque existentia *traditionis constitutivae completivae* quoad easdem.³

Ad quem mitigatum sensum videtur ipsum *Cone. Vaticanum II* suas declarationes prudenter accommodasse in Constit. De divina revelatione (c. 2, n. 8 et 9). Quatuor enim a Concilio explicite docentur, scilicet: «per Traditionem integrum Sacrorum Librorum canonem Ecclesiae innotescere»; «ipsas Sacras Litteras in ea penitus intelligi»; «Traditionem verbum Dei integre

nalis legati, iuxta quam definitivum schema mutatum fuerit tantum quoad stylum, «non tamen in substantia».

¹ «Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik», *Scholastik* XXXVI (1961) 217-240.—«De statu actuali controversiae circa relationem inter Traditionem et Scripturam», *De Scriptura et Traditione* (Romae 1963) 17-40.

In hoc altero loco sic suam sententiam resumit: «Secundum theoriam, quam nostram esse initio asseruimus, addi insuper potest. Traditioni generaliter tria committi officia: primo, ipsum Sacrae Scripturae Canonem stabilire, quo eius quoque inspirationi limites assignentur, et Canonem sic stabilitum cum generationibus sequentibus communicare; secundo, ea, quae Sacra Scriptura continentur, interpretari atque exponere; tertio demum, haec quoad accidentalia complere. Unde rursus elucet, Traditione recte intellecta, momentum verbo Dei scripto debitum nullatenus minui, sed potius positionem eius centram effferri» (p. 31).

² *La Tradition et les traditions*, 2 voll., Paris 1960-1963.—«Le débat sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition au point de vue de leur contenu matériel», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLVIII (1964) 645-657.

³ Confer ad invicem verba Balic et Beumer supra relata, necnon quae disputando affirmant et utrimque concedunt Boyer et Congar in ultimo utriusque auctoris loco supra relato.

transmittere [ipsi Magisterio ut valeat illud servare et exponere]»; «Ecclesiam certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam haurire». Ex his quatuor, duo saltem priora soli traditioni, ut distinctae a Scriptura, tribuuntur, scilicet cognitio integri canonis Scripturae et penitior intelligentia eorum quae in ipsa Scriptura continentur; duo vero postrema non explicite nec satis clare soli traditioni tribuuntur (cum verba non sonent exclusive), scilicet integri verbi Dei transmissio et certitudo de omnibus revelatis. Primum autem assertum exhibet manifeste existentiam traditionis constitutivae quoad veritatem de canonicitate librorum Scripturae; alterum vero exhibet traditionem saltem declarativam; ex utroque colligitur excellentia traditionis relate ad Scripturam.

Quod autem ibidem ulterius asseritur, scilicet «praedicationem apostolicam in inspiratis libris speciali modo exprimi», refertur manifeste tum ad ipsum charisma inspirationis, tum ad plenitudinem particularium factorum et circumstantiarum quae de vita Christi et de ipso apostolorum ministerio sciuntur per Scripturam necnon ad propriam indolem scriptionis, per quam res traditae solent facilius asservari et ab alteratione defendi, ut dictum est supra (n. 394).

399. 3. *De discernibilitate traditionis.*

Quaestio est de modo sive *criterio*, quo dignosci ac determinari possit aliquam determinatam doctrinam vel praxim pertinere ad traditionem divinam sive ad fontem revelationis, ac ideo per continuatam temporum successionem descendere ab ipso Christo vel ab apostolis a Spiritu S. edoctis. Ubi sedulo distinguas quaestionem de criteriis cognitionis a quaestione de *organis* transmissionis (de quibus supra, n. 389), quamvis criteria in exploratione et ponderatione organorum fundentur. In qua quaestione, ratione suae amplitudinis et indeterminationis, quidam auctores satis confuse procedunt et plura extranea commiscent, huc trahentes tum Magisterium Ecclesiae tum ceteros locos theologicos proprios, signanter sensum fidelium, Patres et theologos, ita ut omnes loci theologici intelligantur ad duos reduci, scilicet Scripturam et traditionem.

Omnia discernibilitatis criteria sive regulae *ad duo reduci possunt*, fundata in ipsa auctoritate Ecclesiae, vel docentis vel credentis.

III *Erimum generale ac supremum critérium est ipsa declaratio Ecclesiae docentis* sive ecclesiastici Magisterii, praecipue infallibilis ac sollemnis. Cuius criterii vis fundatur in ipsa eiusdem infallibilitate. Cum enim hoc Magisterium sit proxima regula fidei, quae nobis proponit id quod est in fontibus revelationis, seu in Scriptura et traditione, sequitur primo quod id quod ab eo proponitur est reapse in utroque vel alterutro fonte, aut explicite aut saltem implicite; secundo, quod id quod ab eo explicite declaratur contineri in antiqua traditione, reapse in ea continetur. Nihilominus, cum huiusmodi Magisterii declaratio nequaquam theologos dispenset ab ulteriori inquisitione circa veritatem illius continentiae cumque ipsum Magisterium huiusmodi inquisitionem instituat antequam id declaret, succedit aliud generale critérium de traditionis discernibilitate.

401. *Secundum generale critérium est ipse sensus Ecclesiae credentis*, manifestatus in communi ac continuata observantia alicuius praxis, vel adhaerentia alicui doctrinae. Cuius criterii vis fundatur in ipsa inerrantia Ecclesiae credentis. Hoc critérium ad hoc reducitur ut recte indicetur ad divinam traditionem pertinere id quod universaliter et constanter in Ecclesia tenetur. Quod quidem apte exprimitur celebri effato *Vincentii Lerinensis*:¹ «*In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*».

Huiusmodi Lerinensis critérium, acceptum *in sensu affirmativo*, uti sonat et ut a theologis assumi consuevit, absolute verum est; acceptum vero etiam *in sensu negativo et exclusivo*, seu quatenus id tantum tenendum sit quod ubique, semper et ab omnibus creditum est, distinctione indiget. Nam, si id intelligitur *de explicita aut implicita* alicuius doctrinae continentia in traditione, verum est; si vero *tantum de explicita continentia*, falsum est, quoniam non omnia quae explicite subinde tenentur, necessario explicite continebantur in ipsa primaeva apostolica traditione, sed quaedam tantummodo implicite inhaerebant et eodem implicito modo tenebantur, donec sensus Ecclesiae eiusque praecipue Magisterium ad explicitant ac determinatam rei intelligentiam devenerit (in quo casu fieri potuit ut explicita haec doctrina ab aliquibus Patribus vel doctoribus impugnata fuerit).²

¹ *Vincentius Lerinensis* († ante 450), sacerdos ac monachus monasterii insulae Lerinensis (prope Massiliam, in Gallia), semipelagianus et adversarius S. Augustini in quaestione de gratia, contra ipsum Augustinum, reticito tamen nomine, scripsit sub pseudonimo «Peregrinus» duo *Commonitoria* (quorum primum tantum superest), ad defendendum principium traditionis et exinde ad excludendam doctrinam Augustini de gratia, tanquam aliquam innovationem.

Commonitorium primum, c. 2: «*In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur quam tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia; antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus quos sanctos maiores ac patres nostros celebrasse manifestum est; consensionem quoque itidem, si, in ipsa vetustate, omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur*» (ML 50. 640).

Inferius, c. 23, conatur resolvere difficultatem procedentem ex necessario progressu dogmatum traditionis, scribens: «*Sed forsitan dicit aliquis: Nullus ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane, et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*» (*ibid.* 667 sq.).

Haec ultima verba («Crescat igitur, etc.») sua fecit *Cone. Vaticanum* I, sess. 13, cap. 4 (Denz. 3020).

² In quo sensu ipse Lerinensis suum illud principium intellexerit, utrum scilicet in sensu mere affirmativo an etiam exclusivo, disputant quidam auctores, eius mentem utro modo interpretantes. Communior tamen sententia est Lerinensem illud in sensu exclusivo ac falso intellexisse, ut manifestat tum scopus impugnandi sententiam Augustini

402. Sub beneficio huiusmodi distinctionis, generale illud critérium dispesci potest in *quatuor particulares regulas*, quas assignat ipse *Melchior Cano* (*De locis theologicis*, l. 3, c. 4), agens de loco theologico traditionis:

Prima regula. «*Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur*».¹ Sensus est, quod, ad hoc ut aliquid iudicetur pertinere ad traditionem, sufficit ut ex una parte constet teneri universaliter ac constanter ab Ecclesia, et ex alia parte non constet ab aliquo Concilio (sive Ecclesiae auctoritate) aliquando institutum sive introductum esse. Ita ex hoc principio investigari poterit num subdiaconatus et ordines minores pertineant ad divinam traditionem.

Secunda regula, eaque expeditior: «*Si quod fidei dogma Patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt, huiusque contrarium ut haereticum refutarunt, quod tamen e Sacris Literis non habetur, id nimirum per apostolicam traditionem habet Ecclesia*». Exemplum sunt, inter multa, perpetua virginitas B. Virginis, descensus Christi ad inferos post resurrectionem, inspiratio omnium ac singulorum librorum Scripturae. Haec regula iterum recurret ac complebitur infra (n. 420), ubi de Patribus, ut loco theologico.

Tertia regula: «*Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est*». Exemplum est ecclesiastica solutio voti, iuramenti et matrimonii non consummati per religiosam professionem. Haec regula iterum recurret ac determinabitur infra (n. 409), ubi de Ecclesia credente, ut loco theologico.

Quarta regula: «*Si viri ecclesiastici [seu Patres, Concilia, theologi] aliquid dogma vel unam quamlibet consuetudinem uno ore testentur nos ab apostolis accepisse, sine dubio certum argumentum est, ut ita esse credamus*». Exemplum sunt cultus imaginum et sic dictum symbolum apostolicum, quae ab ecclesiasticis viris ad apostolicam originem referri consueverunt. Haec regula, quod attinet ipsos theologos, determinabitur infra (n. 428), ubi de theologis, ut loco theologico.

tanquam quid novum et antitraditionale, tum internum examen totius contextus. Nec refert quod in altero textu, nuper citato, ipse admittat dogmaticum progressum; nam huiusmodi progressum intelligit non proprie tanquam ab implicito ad explicitum, sed tanquam meram expositionem intra strictam lineam eiusdem formalis ac expliciti conceptus.

Ceterum, quidquid sit de eius mente, eius verba, saltem abstracta a contextu, aptissime exprimunt praefatum generale critérium, ex continuo ac continuato Ecclesiae consensu deductum, et sub hoc generali ac positivo saltem sensu intellectus, sic dictus «canon Lerinensis» a theologis communiter assumptus est et privilegiatum ius civitatis obtinuit in catholica theologia.

Cf. J. Madoz, *El concepto de la tradicion de S. Vicente de Lerins. Estudio historico-critico dei 'Commonitorio'* (Romae 1933), peculiariter 111-133.

¹ Haec regula ad verbum desumitur ex Augustino, *De baptismo contra Donatistas*, l. 4, c. 24, ML 43. 174. Eam breviter enuntiaverat iam Tertullianus, tanquam basim sui argumenti theologicae praescriptionis: «Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum». Nec essentialiter alia est supradicta regula *Vincentii Lerinensis*.

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

403. *Plures normae* formulât! possunt, attentis nuper dictis de natura et dignoscibilitate traditionis, tanquam fontis revelationis.

1. Cum traditio sit verus imo primarius fons revelationis et regula fidei, ipsa est consequenter locus theologicus *proprius*, *primarius* (etiam per respectum ad Scripturam), *independens* (tum a Scriptura tum ab Ecclesiae Magisterio, in sensu supra explicato, n. 382) et *apodicticus*, quo theologus uti potest ac debet in sua argumentatione et ex quo deducit certum argumentum, si tamen certo constat de continentia alicuius veritatis in traditione (secus conficere potest probabile argumentum). Non est autem hic locus confundendus, nec ultra modum commiscendus, cum Magisterio Ecclesiae, quod quidem est pars traditionis activae, seu unus modus sive medium transmissionis traditionis obiectivae (cf. supra, n. 389), nisi ulterius accipiatur ut organum auctoritative et infallibiliter proponens et explicans ipsam traditionem, seu ut proxima regula fidei, quo pacto constituit per se solum novum ac distinctum locum theologicum, de quo infra.

2. In interpretanda traditione, non minus quam Scriptura, prima et suprema norma pro theologo esse debet eiusdem *Magisterii authentica declaratio*. Unde, si Ecclesia declarat aliquam veritatem contineri in traditione, theologus secure argumentari potest, argumento ipso traditionis, quamvis ei incumbat ulterius inquirere in ipsa media quibus traditio transmittitur, ut Ecclesiae affirmationem veram esse ostendat et suum theologicum argumentum compleat.

3. Cum huiusmodi transmissiva *media plura sint* (cf. supra, n. 389), argumentum ex unoquoque confici potest, uti ex Magisterio, ex Patribus, ex symbolis fidei, ex liturgia; sed efficacius erit si ex pluribus simul conflatur et ad modum cuiusdam synthesis effertur, ita ut traditio appareat tanquam arbor in plures ramos vel flumen in plura canalia sese extendens, ab eadem radice descendens vel ab eodem fonte dimanans. Et in hoc exercenda est uniuscuiusque theologi sagacitas et ingenium.

4. Praecipua vel peculiaris saltem vis in argumento traditionis ducitur ex operibus Patrum, utpote mediis scientifice securioribus ac facilioribus; unde sat frequenter argumentum traditionis *argumentum ex Patribus* vocari et ad ipsum fere limitari solet. Ad conficiendum autem efficax huius generis argumentum, non suffi-

cit quomodolibet textus Patrum veluti materialiter et acervatim afferre, quod quidem esset mera quaedam extrinseca confirmatio ex auctoritate Patrum, sed oportet praecise ostendere eorum vocem esse vocem traditionis, seu eorum doctrinam esse ipsam obiectivam traditionem, per eorum scripta transmissam.

404. *Ad quod tria requiruntur.*¹ *Primo* scilicet, *ut critice ac certo stabilatur quid dicant*, nec in spuriiis aut incertis textibus argumentum fundetur aut ipsorum certorum textuum facilis ac levis interpretatio feratur, non attento nempe tum interno tum externo mentis, indolis, scopi (puta apologetici) aliarumque circumstantiarum contextu, sive unius ac eiusdem textus vel Patris, sive plurium simul. *Secundo*, requiritur ut Patres loquantur *de re fidei et morum*, quae ut talis ab eis esse indicetur, locutione non quomodolibet opinativa sed certitudinaliter assertiva, seu ut explicite vel aequivalenter significant rem esse de fide tenendam. *Tertio* requiritur *consensus moraliter unanimis* in hac re (seu plurium saltem ac praecipuorum Patrum variarum ac praecipuarum ecclesiarum); qui quidem pluribus modis discerni potest, puta ex conformitate praecipuorum doctorum Orientis simul et Occidentis, vel solius Orientis aut solius Occidentis, nisi tamen utra pars positive dissentiat, vel etiam unius vel alterius particularis Patris, qui in una vel altera doctrina, tanquam vox ceterorum in defensione fidei communiter agnitus sit, uti Athanasii de divinate Christi contra Arianos, Cyrilli Alexandrini de incarnatione contra Nestorianos et Augustini de necessitate gratiae contra Pelagianos.

Ceterum, *ubi aliquis dissensus inter Patres deprehendatur*, non statim ac leviter argumentum traditionis seponendum aut infirmandum est. Nam imprimis attendendum est num dissensus sit realis an tantum apparens ac verbalis; nonnumquam enim diversi Patres idem dicunt sub diversis verbis, formulis aut etiam modis cogitandi, quod valet praecipue de vocibus, quarum sensus nonnisi paulatim determinatus est (ut substantia, hypostasis et similibus; propterea ipsius Cyrilli Alexandrini doctrinam de Incarnatione in sensu monophysitico olim quidam inepte interpretati sunt), et de diverso modo concipiendi apud Occidentales et Orientales (puta in mysterio Trinitatis, in quo duae formulae «Ex Patre Filioque procedens» et «Ex Patre per Filium procedens» tanquam obiective discrepantes inepte a quibusdam iudicatae fuerunt).

Praeterea, ubi verus dissensus certo detegatur, attendendum est num subinde perstiterit an cessaverit; nam, cum admittenda sit evolutio dogmatum ab implicito ad explicitum, potest contingere ut in praecedenti aliqua aetate communis consensus defuerit, quamvis aliunde implicite iam haberetur in alia veritate explicite ab omnibus professa, ex qua subinde sensum explicitum alii deduxerunt. Ceterum, etiam obtento subinde explicite consensu moraliter unanimi, fieri adhuc potest ut unus vel alter Pater dissentiat, ab aliqua peculiari doctrina motus vel distractus; sed id nihil officeret, quoniam hic ipse dissensus eum a linea traditionis separatum ostenderet.

¹ Vis huius argumenti complebitur ex dicendis infra de Patribus, ut loco theologico (n. 422-424).

5. Cum aliqua veritas possit *in traditione contineri tantummodo implicite* ac subinde, salva revelatae veritatis immutabilitate, in eadem traditionis conscientia et intelligentia fieri explicitum, argumentum traditionis, quo huiusmodi veritas comprobetur, consistere debet in ostendendo quomodo ea veritas in alia implicite inde ab initio continebatur et quomodo subinde per successivos gressus ab implicito ad explicitum pertransierit.

Ita, pro veritate Immaculatae Conceptionis, huiusmodi gressus sunt: plenitudo gratiae («Ave, gratia plena»), comparatio cum puritate Evae ante peccatum originale, maxima sanctitas post Christum congruenter cum dignitate divinae maternitatis, privilegiata immunitas a peccato originali in conceptione; pro veritate vero Assumptionis, gressus sunt ipse sensus fidelium, introductio ipsius festi in liturgiam, prius particularem subinde universalem, ita ut liturgia fuerit veluti porta et organum per quod hoc dogma introductum et evolutum fuerit in sinu christianae traditionis; pro caractere sacramentali, ipsa initerabilitas trium sacramentorum fuit veluti substratum ac idea mater, ex qua, media indelebilitate effectus eorundem hoc dogma suam maturitatem paulatim attinxit.

6 *Argumentum praescriptionis*¹ (sive indirectum), quod traditioni innititur, legitime ac pertinenter a theologo conficitur, praesertim quando supradicta directa argumenta aut difficulter aut minus efficaciter confici possunt, ob defectum documentorum vel multiplicitatem elementorum quae necessaria sunt ad ostendendam continuitatem alicuius doctrinae cum tempore apostolico.

405. Primus *Tertullianus*, sua mente iuridica, vim huiusmodi argumenti peculiariter perspexit eoque efficaciter usus est in suo opere *De praescriptione haereticorum* (circa a. 200), conceptum praescriptionis transferens per analogiam a materia iuridica ad campum apologetico-theologicum. In materia iuridica praescriptio est titulus iuris, fundatus in ipsa diuturna ac continuata alicuius rei possessione; ipsa nempe pacifica ac diuturna rei possessio fundat ac producit ius in ipsam rem, quod quis prius non habebat; vel saltem nemo potest in pacifica ac continuata possessione alicuius rei perturbari, donec certa documenta, absentiam iuris comprobantia, afferantur, iuxta principium «Melior est conditio possidentis».²

¹ Cf. Hadrianum et Petrum Walenburch, *De controversiis*, tract. 7: de praescriptionibus catholicis, apud Migne, *Theologiae cursus completus* (Parisiis 1841) I 923-940.—A. D'Ales, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) 254-261.—Labriolle, *loc. cit.* (supra, in n. 387).—Van den Eynde, *op. cit.* (ibidem) 198-202.

² De natura et vi praescriptionis sub aspectu tam stricte iuridico quam morali, confer R. La pr at, «Prescription», *Dictionnaire de théologie catholique* XIII (Paris 1936) 116-131.

Ut patet, huiusmodi praescriptionis conceptus nequit, etiam analogice, ad rem theologicam aut scientificam transferri sub priori ratione, ac si diuturna et pacifica possessio sive professio alicuius erroris possit conferre ius ad errandum vel convertere errorem in veritatem; sed potest transferri ac transfertur sub altera ratione, seu quatenus nemo potest rationabiliter in pacifica ac continuata possessione sive professione alicuius doctrinae perturbari vel impugnari, donec afferantur certa documenta quibus probetur quomodo huiusmodi possessio erronee exorta fuerit. Quo sensu Tertullianus enuntiat principium theologiae praescriptionis: «Quod prius est, verum est»;¹ ex quo sequitur doctrinas haereticorum, utpote doctrina catholica posteriores, falsas esse vel tales rationabiliter praesumi.

406. Huiusmodi argumentum *sub duplici forma* a theologis proponitur, *altera negativa*, quae propius ad conceptum iuridicae praescriptionis accedit, *altera positiva*, quae illum conceptum excedit vel complet.

Negative sic fere sonat: Ecclesia, in aliquo determinato saeculo ac iam per diuturnum tempus, pacifice docuit aliquam doctrinam tanquam originis apostolicae (puta septenarium numerum sacramentorum, pacifice creditum saltem a saec. 12 ad saec. 16, cum Protestantes illum impugnarunt); iamvero adversarii nequeunt probare postapostolicam originem huius doctrinae, seu assignare auctorem, tempus, locum, modum, quibus in subsequenti aliqua aetate orta fuerit; ergo ius non habent impugnandi apostolicam illius originem assertam ab Ecclesia, sed haec iure praesumitur et Ecclesia praescribit ius ne in huiusmodi doctrinae professione perturbetur.

Positive autem sic ulterius proceditur per exclusionem causarum postapostolicae originis. Si doctrina, quae apostolica reputatur, introducta fuerit in aliquo posteriori tempore, id fieri debuit vel per communem aliquam deceptivam conspiracy, quae quidem impossibilis erat, attentis tum diversitate locorum ac personarum tum ac praecipue zelo multorum fidelium et pastorum in custodiendo deposito fidei iuxta Apostoli commendationem, nec ceteroquin fieri potuit absque aliqua controversia vel aliquo exteriori ac notabili signo, cuius vestigium prorsus desideratur; vel per communem quandam relaxationem, incuriam et inadvertentiam, qua sensim sine sensu error introduceretur, et hoc etiam impossibile est, ob easdem rationes, praesertim ob zelum et vigilantiam pastorum. Unde restat

¹ Ceterum argumentum praescriptionis innititur supradictae regulae discemibilitatis traditionis («Quod est commune, est traditum»), quam prius assignaverat ipse Tertullianus ac repetierunt Augustinus et Lerinensis (cf. supra, n. 401).

nt huiusmodi doctrina sit vere apostolicac originis et pertineat ad divinam ipsam traditionem.

Ex quibus patet quod theologica praescriptio nequaquam producit rei legitimitatem, sicut praescriptio iuridica, sed eam praexistentem negative defendit et positive ostendit.

QUAESTIO IV. DE ECCLESIA CREDENTE |

407. Post Scripturam et traditionem, quae, utpote fontes continentes revelationem, haberi debent ut loci theologici constitutivi ac fundamentales, sequitur quaestio de Ecclesia credente et de Ecclesia docente, quae, quamvis non sint nisi loci directivi, revelationem nempe proponentes, quoad nos tamen, et signanter in argumentatione theologica, maiorem efficaciam habent, quoniam ab eis ipsa duorum illorum fundamentalium locorum intelligentia praecipue dependet. In praesenti autem, quaestio est de sola *Ecclesia credente, seu de catholico sensu fidelium*.

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

408. 1. Ecclesia credens hic intelligitur *complexus omnium fidelium* qua talium, sive sint simplices fideles, sive sint episcopi, R. Pontifices aut Concilia, formaliter tamen ut fideles, seu ut credentes, et abstrahendo ab eorum Magisterio, sub qua ratione constituunt alium ac distinctum locum, sive Ecclesiam docentem, de qua in quaestione sequenti.

409. 2. Huiusmodi Ecclesia est secundum se *certus testis revelationis*, cum sit infallibilis, infallibilitate ut dicitur passiva, quamvis dependenter ab activa infallibilitate Ecclesiae docentis sive ecclesiastici Magisterii. Huiusmodi passiva infallibilitas sic quoad modum et obiectum intelligenda est, ut dicatur moraliter unanimis consensus populi christiani in aliquam veritatem, tanquam aliquid de fide credendum, esse infallibilis, ac ideo constituere certum signum quod talis veritas revera pertinet ad depositum fidei sive ad divinam traditionem.

Id ostenditur *primo* ex assistentia Spiritus S., toti Ecclesiae a Christo promissa (Mat. 28. 18 sq.; Io. 14. 16, 26; 17. 20-22); ex perpetua firmitate, de tota Ecclesia a Christo asserta (Mat. 16. 18: «Et portae inferi non prae-

| Balic, C., «Il senso cristiano e il progresso del dogma», *Gregorianum* XXXIII (1952) 106-134.

Berthier, J., *Tractatus de locis theologicis* (Augustae Taurinorum 1888) 420-428.

Cano, M., *De locis theologicis*, l. 4, per totum, in quo tamen Ecclesia credens et Ecclesia docens, veluti in unum commiscuntur sub conceptu auctoritatis Ecclesiae.

Dorsch, Aem., *De Ecclesia Christi* (ed. 2, Oeniponte 1928) 756-760.

Franzelin, J.-B., *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, thes. 12 et 13 (Romae 1870) 94-139.

Van Laack, H., *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu* (Romae 1933) 50-61.

valebunt adversus eam»); ex unitate fidei, toti Ecclesiae ab Apostolo attributa (*Eph.* 4. 5: «Unus Dominus, una fides, unum baptisma»); ex attributo «columnae veritatis», de rota Ecclesia ab eodem praedicata (1 *Tim.* 3. 15: «Ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis»).

Secundo, ex fine ipsius infallibilis Magisterii Ecclesiae docentis, qui est ut Ecclesia tota per hoc Magisterium ita firmetur ut «portae inferi non praevalcant adversus eam» (*Mat.* 16. 18), quique frustraretur si Ecclesia credens unquam erraret in fide.

Tertio, ex assertione Patrum, ad consensum fidelium tanquam ad infallibile criterium veritatis, etiam in suis contra haereticos disputationibus, recurrentium.

Tertullianus haereticis obicit: «Ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint» (*De praescr.* 28 sq.). *Hilarius*, arguens quosdam episcopos arianismo faventes contra nicaenam fidem a populo communiter amplexam, celebre illud effatum emisit: «Sanctiores sunt aures plebis quam corda sacerdotum» (*Contra Auxent.* 6). *Basilitts* haereticum Eunomium improbat «quod non putet, oportere in simplici ac nuda multorum fide permanere» (*Adv. Eunom.* 3. 1). *Augustinus* contra pelagianos ex communi fide arguit: «Quasi parva sit istius veritatis assertio, quod in hoc fidei firmissimo et antiquissimo fundamento ipsa toto orbe diffusa non a se discrepat multitudo» (*Adv. hdian.* 1. 31). *Lerinensis* falsitatem novitatum haereticarum, ex ipsa oppositione cum communi fide, tanquam argumento ab absurdo probat, quia nempe «si [eae novitates] recipiantur, necesse est, ut omnes omnium aetatum fideles, omnes sancti, omnes casti, continentes, virgines, omnes clerici, levitae et sacerdotes, tanta confessorum millia, tanti martyrum exercitus, tanta urbium, tanta populorum celebritas et multitudo, tot insulae, provinciae, reges, gentes, regna, nationes, totus postremo iam pene terrarum orbis per catholicam fidem Christo capiti incorporatus, tanto saeculorum tractu ignorasse, errasse, blasphemasse, nesciisse quid crederet, pronuntietur» (*Comttonit.* 24).

Propterea *Pius IX*, antequam dogma Immaculae Conceptionis definiret, inquisivit ab episcopis per orbem terrarum «quae esset suorum fidelium erga immaculatam Deiparae conceptionem pietas et devotio» et inter criteria divinae traditionis illius veritatis retulit «singularem catholicorum Antistitum ac fidelium conspiracy» (Bulla «*Ineffabilis Deus*»). *Cone. Vaticanum II* explicite declaravit: «Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi participat, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo, et Deo hostiam laudis offerendo, fructum labiorum confitendum nomini Eius (cfr. *Hb.* 13. 15). Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cfr. 1 *Io.* 2. 20 et 27), *in credendo falli nequit*, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernatural! sensu fidei totius populi manifestat, cum 'ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu

¹Cfr. S. Augustinum. *De Praed. Sanet.* 14. 27: *PL* 44. 980.

sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cfr. 1 Th. 2. 13), semel traditae sanctis fidei (cfr. Iud. 3), indefectibiliter adhaeret, recto indicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat» (*Constitutio dogmatica de Ecclesia*, n. 12).

Quarto, id suaderi et illustrari potest per analogicam comparisonem cum quadam naturali infallibilitate, quae competit *ipsi sensui communi, naturali rationi innixo*. Ad rem apte Hurter: «Fidelium communis sensus et consensus in quaestionibus fidei, ideoque in ordine supernaturali, haud inepte confertur secundum quondam analogiam cum communi naturae humanae sensu et consensu in ordine rationali. Sicut enim hic sponte veluti sua oboritur e communi natura rationali, ac propterea est critérium manifestans veritatem rationalem, quae ad necessariam rationis suppellectilem ac veluti depositum in primis spectat: ita et fidelium mira in quaedam ordinis supernaturalis iudicia conspiratio oboritur ex communi fide a Spiritu Sancto (non tamen citra ministerium magisterii ecclesiastici) eorum cordibus inserta et insita ac propterea critérium censi debet haud suspectum, quo dignosci possint quae ad revelationis spectent depositum. Unde belle iam hortatur Paulinus nolanus [*Epist.* 23. 36], 'ut de omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat'».1

410. 3. *Oiscernibilitatis media* huiusmodi communis consensus fidelium («catholici sensus», «Ecclesiae sensus») sunt praecipue litteratura Christiana, praxis orandi ac devotiones, popularis praedicatio, ars ipsa christiana (architectonica, sculptorica et pictorica), cui etiam litteratura sive inscriptiones inseruntur. Haec postrema peculiare momentum habet (etsi non necessarium, nec ultra meritum exaggerandum) ad detegendum sensum fidelium in prioribus saeculis; ad quem finem concurrit scientia archaeologiae christiana, recentiori tempore non modice evolutae, ratione uberius copiae inventorum et exploratorum monumentorum.2

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

411. *Normae attendendae.*

1. Cum communis sensus fidelium in re fidei sit infallibilis testis revelationis, ipse evadit eo ipso locus theologicus *proprius, directivus, distinctus et apodicticus*. Eatenus dicitur locus distinctus, quatenus non est formaliter confundendus aut ultra modum commiscendus cum sensu Ecclesiae docentis, seu cum Magisterio, etsi obiective et materialiter ab eo dependeat, tanquam effectus a causa, intra ambitum unius ac totalis inerrantis Ecclesiae.

1 *Theologiae dogmaticae compendium* (ed. 7, Ocniponte 1891) I 153.

2 Archaeologicum hoc critérium aptis exemplis illustrant I. Perrone, *Praelectiones theologicae* (ed. 2, Parisiis 1874) IV 518-524; et I.-B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura* (Romae 1870) 127-131. Ceterum de eodem critério, sub alia historica ratione, iterum recurret sermo infra, n. 443.

Quamvis enim sensus fidelium adamussim correspondeat ac quadret cum doctrina Magisterii, a qua causatur, et ad illud se habeat tanquam fidelis repercussio vocis clamantis, tamen, secundum se et abstrahendo a causa unde provenit, imo ut signum illius, valorem habet et tanquam principium theologiae ac certae argumentationis tute assumitur. Argumentum nempe petitur ex ipsa professione fidei qua tali, seu ex hoc ipso quod populus christianus in aliqua doctrina fidei concorditer consentit, quomodocumque ad hanc persuasionem pervenerit et a quacumque causa haec persuasio provenierit. Ceterum, huiusmodi consensus, cum sit certum testimonium divinae traditionis et critérium dignoscibilitatis eius (iuxta regulam supra assignatam, n. 401 sq.) refundi etiam potest in ipsum argumentum ex traditione. Ipsi Patres hoc argumentum contra haereticos invocant, ut supra dictum est.

2. Ad hoc ut argumentum ex sensu fidelium apodicticum valorem habeat, oportet ut huiusmodi *consensus sit certus et unanims*, et quidem in re iudicata *tanquam de fide* tenenda. Secus, si huiusmodi consensus est sub una vel alia ratione dubius aut ambiguus, potest quidem de eo ratio aliquatenus haberi, ad conficiendum aliquod probabile argumentum, tanquam a signo veritatis aliunde certo probatae, sed non sufficit ad apodicticam probationem.

3. Huiusmodi consensus invocandus est tantummodo cum agitur *de principalibus ac communioribus veritatibus*, quae facile in explicitant ac generalem cognitionem et in determinatam ac communem praxim feruntur. Profundiores enim aut subtiliores veritates non solent a communi populo directe attingi, sed tantum in fide doctorum ac pastorum ab eis implicite admittuntur, quemadmodum, etiam in veritatibus naturalibus, nemo rationabiliter provocat ad sensum communem, nisi in his quae omnium intersunt et omnium intelligentiae ac iudicio accommodata sunt. Ad rem Cano: «Duo sunt rerum genera..., quae ab Ecclesia creduntur. Unum est earum quae ad omnes aequae pertinent, ut Deum esse hominem, animam nostram esse immortalem. Et in hoc genere non est valde difficile omnium fidem sensumque cognoscere... Alterum est genus earum rerum, quas cognoscere non rudium et imperitorum in Ecclesia, sed maiorum et sapientium interest... Quo in genere si vulgarem plebis sententiam roges, perinde erit ut si a caeco sensum colorum postularis».¹

¹ *De locis theologicis*, l. 4, c. 6, n. 26, responsio ad quartum decimum argumentum

4. In usu supradictorum mediorum, unde communis sensus detegi possit (cf. in n. 410), quamvis non necessario talis adhibenda sit diligentia ut omnia particulariter dignoscantur nec a fortiori ut singuli fideles, more quodam inquisitorio ac statistico interrogentur, tamen *nonnisi ex certioribus ac communioribus arguendum est*, seposita levitate iudicii aut ardore mentis, quae oculos credulitatis facile extendit et ipsa obiecta multiplicat. Ita argumento ex arte christiana antiqua, sive ut quidam aiunt «theologia lapidaria», parce et cum grano salis utendum est, atque non parva pars in expressione fidei concedenda est ipsi naturali inspirationi et connaturali exaltationi hominum artium.

QUAESTIO V. DE ECCLESIA DOCENTE I

412. Cum magisterium Ecclesiae sit *proxima regula fidei*,¹ a qua pendet ipsa dignoscibilitas et interpretatio duorum fontium revelationis, seu Scripturae et traditionis, ut supra ostensum est (n. 383 sq., 400), necnon ipsa existentia infallibilis consensus fidelium seu Ecclesiae credentis, manifestum est ipsum esse ex parte nostrae cognitionis, ac ideo in ordine argumentationis, primum omnium atque efficacissimum locum theologicum.

JHuc refer, partialiter saltem, bibliographiam allatam superius quoad locum traditionis (n. 387); nam quidam ad modum unius de utroque loco theologico loquuntur: ita Baumgarten, Perennes et Van den Eynde. In currentibus manualibus, hic locus theologicus evanuit in tractatum de Ecclesia, ubi ceteroquin Magisterium ecclesiasticum consideratur quidem, ut oportet, secundum suam naturam, sed eius formalis ratio, tanquam locus theologicus, vix aut insufficienter attenditur. Ad rem faciunt A. Piolanti, «Il magistero della Chiesa e la scienza teologica», *Divinitas* V (1961) 531-551, et L. Ciappi, «Il magistero della Chiesa nel pensiero di S. S. Pio XII», *ibid.* 552-580.

²Regula generaliter intelligitur id ex quo aliquid dimetitur. Inde *regula fidei* est veluti mensura fidei objective sumptae, seu id quo dignoscitur quid credendum sit. Hoc autem convenit, sub diversa tamen ratione, tum Scripturae et traditioni tum Magisterio Ecclesiae. Cum enim credere debeamus id quod est revelatum, hoc autem contineatur in Scriptura et traditione, veluti in fontibus, et proponatur a Magisterio Ecclesiae, theologi distinguere solent *duas regulas fidei*, unam scilicet *remotam*, seu Scripturam et traditionem, tanquam fontes rei revelatae, et alteram *proximam*, seu Magisterium, tanquam testem eiusdem.

Quae distinctio recta est ac retinenda, dummodo ne notiones confundantur aut utraque regula parificetur. Proprium enim ac proximum obiectum fidei non est nec Scriptura nec traditio nec Magisterium, sed verbum Dei sive revelatio; propositio vero Ecclesiae est mera conditio, qua nobis hoc obiectum applicatur. Unde ea distinctio inter proximum et remotum respicit solum conceptum regulae, non vero conceptum obiecti. Inter ea nempe, ex quibus proximum fidei obiectum dimetitur ac dignoscitur, Scriptura et traditio se habent ut quid remotum, tanquam id in quo continetur fidei obiectum, nec adhuc sufficiens est ad constituendum obiectum fidei; Magisterium vero se habet ut quid proximum, quia supponit primum et ultimo nos coniungit cum obiecto fidei.

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

413. De hac agitur diffuse ac congruenter in tractatu de Ecclesia, ac ideo satis erit hic aliquas tantum generales notiones praemittere, quantum necesse est ad stabiliendum alterum ac principale punctum praesentis quaestionis, de valore scilicet et usu Magisterii in theologica argumentatione.

Magisterium *definitur* ius et officium auctoritative docendi veritatem revelatam, cui corresponde! ex parte fidelium officium huiusmodi doctrinam corde et mente suscipiendi. *Dividitur* in magisterium ordinarium et magisterium extraordinarium, sive solemne, utrumque aeque infallibile, etsi non necessario nec semper. *Magisterium ordinarium* est illud quod exercetur modo communi ac publico per pastores Ecclesiae, vel sub eorum directione ac vigilantia, ope nempe documentorum S. Sedis, instructionum episcoporum, praedicationis sacerdotum, doctrinae et scriptorum Patrum ac theologorum, magisterii scholastici, instructionis catecheticae. *Magisterium vero extraordinarium* consistit in aliqua formali, explicita ac solemni declaratione, emanata a suprema auctoritate, scilicet vel a R. Pontifice vel a Concilio oecumenico. Quando autem huiusmodi declaratio fert pondus infallibilitatis, sub duplici forma proponitur, scilicet vel ut definitio doctrinalis vel ut fidei symbolum aut fidei professio (ita symbolum nicaenum et professio fidei tridentina).

Magisterium Ecclesiae, tam extraordinarium quam ordinarium, cum proponit aliquam revelatam veritatem modo definitivo sive infallibili, est *proxima regula fidei*, seu norma determinans obiectum credendum, quod in duobus fontibus revelationis, sive regula fidei remota, continetur. Quod concinne tradit *Cone. Vaticanum I*: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (sess. 3, c. 3, Denz. 3011). Huius regulae tantum est momentum, ut ipsa practice identificetur cum regula remota sive divina traditione, quam vehit simul ac proponit, ita ut, etiamsi cetera omnia verbi Dei canalia et documenta deficerent, hoc solum vivum ac iuge Magisterium ad fundandam et perpetuandam fidem sufficeret.¹

Quamvis in denaria locorum theologorum enumeratione, a Cano confecta et a theologis perfunctorie repetita (cf. supra, n. 375), *magisterium Conciliorum et magisterium R. Pontificis* tanquam duo loci distinguantur, revera tamen nonnisi unum locum, sub communi ratione Ecclesiae docentis, constituunt, aim eadem gaudeant auctoritate et infallibilitate et eodem modo respiciam tum fidem tum ac consequenter scientiam theologiam quae a fide procedit. Unde *ad modum unius hic considerabuntur*, aliter ac subséquentes duo loci theologici, scilicet Patres et theologi, qui ab invicem peailiari aliqua ratione distinguuntur, quamvis quidam doctores moderni, ad rationem regulae fidei potiusquam ad conceptum loci theologici attendentes, eos refundant

¹ Non est tamen nimis urgenda huiusmodi practica identitas Magisterii ecclesiastici et traditionis. Nam traditio est ipse fons revelationis, Magisterium vero ecclesiasticum est tantum testis proponens quod est in fonte. Primum ipsum magisterium apostolorum strictius identificatur cum traditione, eam non tantum proponens sed simul constituens. Cf. Baumgartner, *loc. cit.* (supra, in n. 387).

in ipsam Ecclesiam, ita ut omnes septem loci theologici proprii ad tres simpliciter reducant, Scripturam scilicet, traditionem et Ecclesiam.

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

414. *Normae attendendae.*

1. Cum Magisterium Ecclesiae sit proxima regula fidei, a qua pendet interpretatio ipsorum duorum constitutivorum ac fundamentalium locorum Scripturae et traditionis, ipsum est *locus proprius, primarius, independens, proximus, apodicticus et efficacissimus*, argumentationis theologiae, quamvis non sit confundendus nec ultra modum commiscendus cum utroque praedicto fonte (cf. supra, n. 382, 403).

2. Magisterium est pro theologo prima et suprema *norma interpretationis tum Scripturae tum traditionis*, ut explicatum est supra n. 383 sq., 403).

3. *Magisterium ordinarium* eundem theologicum valorem habet ac *Magisterium extraordinarium*, imo, secundum se spectatum, illud excedit, ratione tum amplitudinis tum ipsius modi et finis, cum consistat in ipsa ordinaria ac connatural! praedicatione et explicatione totius depositi fidei, dum *Magisterium extraordinarium* habet peculiarem modum declarationis et dirigitur ad peculiarem finem (puta ad expellendum exortum aliquem errorem).¹

Attamen, quoad nos et quoad ipsam argumentationem theologicam, *Magisterium extraordinarium* maiorem habet valorem, quod attinet saltem eas veritates, quas a Magisterio ordinario non clare constat iam definitas fuisse, ut sunt praecipue eae quae (ut Immacula Conceptio et Assumptio B. Virginis) nonnisi implicite continentur in deposito revelationis quaeque, nonnisi per graduaient processum, in explicitam fidem transire potuerunt.

Ratio discriminis est quia *Magisterium ordinarium* constat vel proditur multis elementis, ut supra dictum est, ac ideo difficilius discernibile est quam *Magisterium extraordinarium* quod habet determinatum duplex subiectum, seu R. Pontificem et Concilium, et proditur per determinatam declarationis formam. Etiam eae veritates quae, utpote explicitae ac fundamentales, ut divinitas Christi, unio hypostatica et mysterium Trinitatis, iam a Magisterio ordinario

¹ Ceterum, de praecisa notione Magisterii ordinarii eiusque distinctione ab extraordinario non omnino concordant theologi. Confer P. Franquesa, «Magisterio ordinario y Mariologfa», *Ephemerides mariologicae* IV (1954) 25-66.

inde ab initio propositae sunt, per subséquentes Conciliorum Nicaeni, Constantinopolitani, Ephesini et Chalcedonensis contra haereticos declarationes, clariorem ac magis determinatam formam acceperunt, quae propterea maiorem theologicum valorem habet.

4. Antequam ex huiusmodi solemnibus declarationibus theologicum argumentum conficiatur, oportet imprimis sedulo attendere ad *vim sive modum declarationis*, utrum scilicet agatur de plena ac definitiva doctrinae declaratione, quae secum trahit infallibilitatem, an de simplici doctrinali nec definitiva propositione. Nam nonnumquam, sive R. Pontifices sive Concilia intendunt tantummodo circa aliquam doctrinam proferre explicationem, monita, suasiones, reprehensiones, prohibitionem propagationis alicuius opinionis vel erroris, quin velint directum ac definitivum de ipsa doctrina iudicium proferre. In quo casu nequit apodicticum argumentum confici, sed aut probabile tantum aut quandoque nullum.

Ita duae epistolae Honorii R. P. ad Sergium de unica operatione in Christo (Denz. 487 sq.) sunt monitoriae potiusquam doctrinales, nec ideo continent aliquem errorem in fide; declaratio Cone. Viennensis, eligens, «tanquam probabiliorem», theologorum opinionem de infusione gratiae in parvulis baptizatis (Denz. 904), non est, ut patet, definitio veritatis sed maioris doctrinae probabilitatis; Decretum pro Armenis Cone. Florentini (Denz. 1310 sqq.) in sua expositione doctrinae sacramentorum (in qua occurrit determinatio materiae et formae sacramenti Ordinis) non continet definitionem doctrinalem, sed ad summum expositionem doctrinae de sacramentis, qualiter circumferebatur apud probatos doctores in latina Ecclesia.

Ceterum, non semper cum certitudine discerni potest, num in aliquo, etiam solemniori documento, agatur de stricta et infallibili fidei definitione, ut patet ex ipso diverso iudicio theologorum circa aliqua documenta. Certiora signa definitivae sententiae sunt: formula symboli sive professionis fidei; explicita formula verborum «Definimus tanquam doctrinam revelatam», vel alia aequivalens; declaratio notae haereseos in contrariam doctrinam; inflictio poenae anathematis sive excommunicationis et separationis ab Ecclesia («anathema sit» vel similis formula). Hoc tamen ultimum signum non est certum, saltem quoad Concilia anteriora Tridentino, quae eandem anathematis notam addebant etiam iudiciis non doctrinalibus, ita ut per se ac directe significaret solam inflictionem poenae maioris excommunicationis.¹

¹ Quoad canones Cone. Tridentini et Vaticani I, theologi communiter iudicant expressionem «anathema sit» esse certum signum definitionis de fide divina. Pauci tamen recentiores coeperunt de hoc dubitare quoad canones tridentinos, saltem generaliter,

5. Semel stabilita definitiva vi declarationis Magisterii, adhuc explorandum manet *proprium ac directum eius obiectum*. Ad hoc enim non pertinent sive ea quae obiter et incidenter dicuntur quaeque sub forma indirecta (puta ablativa) enuntiari solent; sive propositiones explicativae, sine quibus sensus veritatis definitae non mutatur; sive etiam rationes vel argumenta addita in probationem definitae veritatis. Nam Ecclesia non intendit definire accidentales vel incidentes determinationes, nec est infallibilis in argumentando sed in definiendo vel iudicando, nec nos Ecclesiae fidemus ob rationes ab ipsa allatas sed ob propositionem veritatis revelatae, vi cuius coniungimur verbo ipsius Dei.

6. Semel tandem cognito definitionis proprio obiecto, ponderandus est ipse verus et exactus *sensus verborum ac formularum*. Ad quod confert tum cognitio terminorum, prout intelligebantur tempore quo prolata sunt et a personis quae ea protulerunt (puta Patribus Cone. Tridentini aut Vaticani I), attentis historicis circumstantiis et statu scientiae sacrae; tum exploratio intentionis et indolis definientium, attentis praecipue actibus alicuius Concilii; tum cognitio ipsorum errorum et mentalitatis haereticorum, puta Protestantium, contra quos aliqua doctrina definita est. Ex defectu huiusmodi examinis contingit quandoque verba antiquorum Conciliorum, necnon ipsius Tridentini, indebite explicari iuxta evolutum ac magis determinatum sensum, quem eadem subinde paulatim obtinuerunt in moderna theologica terminologia.

7. Praeterea, notandum est solennes ipsas Magisterii definitiones non semper *plenum sensum* alicuius revelatae doctrinae exhibere, cum proferri soleant ad excludendum aliquem particularem errorem, potiusquam ad explicandam directe ipsam veritatem. Unde oportet ulterius eas definitiones conferre cum fontibus revelationis, non tam ad intelligendam earum cum illis conformitatem, quam ad ipsarum pleniorum sensum capiendum et ad intimiorem propositae veritatis naturam detegendam.

QUAESTIO VI. DE AUCTORITATE PATRUM¹

415. Post Ecclesiam tum credentem tum docentem, quae

dicentes per eam expressionem adhuc per se et directe significari solam poenam maioris excommunicationis. Ita praesertim P. F. Franssen, «Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10-24 septembre 1547)», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXIX (1953) 657-672, ubi alios auctores et pertinentem bibliographiam refert.

¹ Praeter bibliographiam *de traditione*, relatam in n. 387, et vulgatos tractatus *De*

utpote infallibiles testes revelationis, constituunt directivos locos primarios et apodicticos pro theologo, succedit sermo de Patribus et theologis, qui, quatenus non infallibiles testes revelationis, *in sua nempe distincta ratione privatorum doctorum*, sunt loci directivi secundarii ac probabiles tantum. Ceterum, cum et ipsi possint esse etiam authentici et infallibiles testes revelationis prout unanimiter, consentientes in re fidei, fiunt unum ex organis ipsius traditionis et cum ipsa veluti identificantur, ideo sub utroque respectu de utrisque agendum erit. Et primo de Patribus, utpote non prorsus accidentaliter a theologis distinctis.

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

416. 1. *De notione Patrum.*

Distinguendum est inter *Patres, scriptores ecclesiasticos et doctores*; quorum titulorum alter conceptum prioris minuit, tertius auget.

Patris conceptus, in ecclesiastico traditional! usu, a generando in fide ductus est ac pedetemptim suam theologiam determinationem accepit, iuxta quam nunc pater proprie definitur: *is qui peculiari sanctitate, eminenti et orthodoxa doctrina, remotiori antiquitate et ecclesiastica approbatione*, connaturalem influxum habuit in fidei generationem ac propagationem.

Huiusmodi paternitatis in doctrina conceptus, iam habebatur in iudaismo apud rabbinos sive magistros, quorum abusus increpavit Christus (Mat. 23. 8-10). S. Paulus sibi tribuit spiritualem paternitatem ecclesiae Corinthiae: «Nam si decem millia paedagogorum habeatis in Christo, sed non multos patres. Nam in Christo Iesu per evangelium ego vos genui» (1 Cor. 4. 15) et «tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi» (ibid. 3. 1 sq.). Exinde titulus transivit ad episcopos, successores apostolorum in generatione fidelium, prius sub aequivalenti voce «seniores», subinde sub ipsa voce patris, cuius primus usus apparet circa medium saec. 2 in *Martyrio Polycarpi*: «Hic

Ecclesia, uti De Groot, Dieckmann, Schultes, Lercher-Schlagenhaufen et Salaverri, confer peculiariter:

Cano, M., *De locis theologicis*, l. 7, per totum.

Congar, Y. M.J., «Les Saints Pères, organes privilégiés de la Tradition», *Irénikon* XXXV (1962) 479-498.

Franzelin, J.-B., *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, sect. 2, cap. 2, thés. 15 sq. (Romae 1870) 139-168.

Pesch, Chr., *Praelectiones dogmaticae* (ed. 5, Friburgi Br. 1915) I 414-417.

Salaverri, J., «El origen de la revelación y los garantes de su conservación en la Iglesia según Eusebio de Cesarea», *Gregorianum* XVI (1935) 349-373.—«El argumento de tradición patristica en la antigua Iglesia», *Revista española de teología* V (1945) 107-119.

Schrader, Cl., *De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditione commentarius* (Parisiis 1878) 271-316.

Steidle, B., «Heilige Vaterschaft», *Benediktinische Monatschrift* (1932) 215 sqq., 387 sqq., 454 sqq.

Van Laak, H., *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu* (Romae 1933) 3-32.

est Asiae praeceptor, pater Christianorum» (12. 2). Explicitius illius vocis relationem ad munus doctrinale exhibet in posteriori parte eiusdem saeculi Irenaeus (t ca 202), inquit: «Qui enim ab aliquo edoctus est verbo, filius docentis dicitur, et ille eius pater» (*Adv. haer.* 4. 41. 2), et usum vocis iam circa initium saec. 3 firmatum esse ostendit Clemens Alex: «Patres eos dicimus, qui nos catechesi instituerunt» (*Strom.* 1. 1).

Saec. 4 sensus vocis restringi coepit, ita ut non omnes episcopi indiscriminatim et aequaliter patres vocarentur, sed, saltem peculiariter, ii qui doctrina scripta eminuerunt, quosque propterea peculiariter indigitat (etsi non sub voce «patres») *Eusebius Caes.* (f 340; *Hist. eccles.* 5. 22: «Verum nos, ut par erat, eorum dumtaxat nomina recensuimus, qui rectae fidei doctrinam scriptis suis proditam nobis reliquerunt»; cf. 1. 1; 3. 37; 4. 21); quibus sub eadem insignis scriptoris ratione, quidam alii, etsi non episcopi, accesserunt, ut Justinus (laicus), Ephraem (diaconus), Hieronymus (presbyter) qui ab Augustino (t 430) explicite accensetur magnis doctoribus episcopis.¹ Tandem, ante medium saec. 5, *Vincentius Lerinensis* (t ante 450) conceptum «patris» *ulterius determinavit*, assignans directe duas praecipuas ac essentielles notas, quae insunt modernae ipsi definitioni, scilicet sanctitatem vitae et orthodoxiam doctrinae (duae aliae notae antiquitatis et approbationis Ecclesiae indirecte significantur aut implicite intelliguntur).²

417. Ex praefatis quatuor notis, quibus proprius patris conceptus coalescit, *peculiaris sanctitas* requiritur tum ratione decentiae, ut qui alios verbis erudit, etiam exemplo et applicatione suae doctrinae instruat, tum etiam ob intimum nexum inter vitam christianam et doctrinam, ratione cuius sanctitas

¹ *Contra Iulianum* 2. 10. 33: «Sancti ac beati et in divinorum eloquiorum pertrac-tatione clarissimi sacerdotes [i. e. episcopi], Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Ioannes [Chrysostomus], Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum...». De iisdem alibi dicit, 1. 7. 31: «Non solum filii, sed et *Patres Ecclesiae* sunt... Ex qua filii generati sunt, ut haec discerent; eius patres facti sunt, ut docerent».

² *Commonitorium*, c. 28: «*Antiqua sanctorum patrum* consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda... Sed eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, *qui in fide et communione catholica* sancte, sapienter, constanter viventes, *docentes, et permanentes*, vel *mori in Christo fideliter* vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est ut quicquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum condlio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo, ratoque habeatur. Quicquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis Confessor et Martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit» (ML 50. 675: cf. dicta superius, n. 401, de antiaugustiniano scopo quo Lerinensis semi-pelagianus hoc suum opus exaravit).

In hoc textu duae notae *sanctitatis* et *orthodoxiae* explicite assignantur, nota *antiquitatis* indirecte indicatur, nota *approbationis Ecclesiae* necessario implicatur; ceterum, hae duae postremae notae etiam explicite indicantur in alio loco, c. 3: «Tunc item providebit ut *antiquitati* inhaereat, quae prorsus iam non potest ab ulla novitatis fraude seduci... Tunc operam dabit ut collatas inter se maiorum consulat interrogetque sententias, eorum dumtaxat qui diversis licet temporibus et locis, in unius tamen Ecclesiae catholicae communione et fide permanentes, magistri *probabiles* [i. e. approbati] extiterunt» (*ibid.* 641).

voluntatis ad rectum doctrinae iudicium ac veluti intuitum connaturaliter disponit et inclinat.

Eminens et orthodoxa doctrina requiritur ad efficaciam paternitatis in fide, ne exiguus exiguos generet et caecus caeco ducatum praebeat. Doctrinae eminentia ita intelligitur, ut quis, iuxta temporis aliasque circumstantias, aliquid peculiaris amplitudinis, vel profunditatis, vel contra haereticos efficacitatis, scripserit; orthodoxae vero doctrinae non officit unus vel alius error, aut nempe secundarius (qui in pluribus etiam ex maioribus Patribus occurrit) aut omnino materialis et involuntarius (ut error magni Cypriani de rebaptismate).

Remota antiquitas requiritur, ut quis censeatur tum initiis Ecclesiae satis propinquus fuisse (relative ad nos, imo ad unamquamque aetatem: ita ipsi Augustinus et Vincentius Lerinensis loquuntur de Patribus), tum adulescentem veluti Ecclesiam in sua fide et contra priores ac periculosiores haereticas perturbationes firmasse.¹ Quae quidem circumstantiae, *quinque prioribus saeculis* praecipue conveniunt, ad quae aetas Patrum strictissime limitari posset, seu usque ad Gregorium M. (t 604) inclusive, ut quidam volunt, saltem pro ecclesia latina, nam pro ecclesia orientali, ratione ulteriorum haeresum, Monothelismi scilicet, damnati a Cone. Constant. III a. 680, et Iconoclasmi, impugnati a Damasceno et damnati a Cone. Nicaeno II a. 787, aetas patristica usque ad Ioannem Damascenum (t ante 754, circa 749) communiter duci solet. Ceterum, etiam pro ecclesia latina, ratione peculiaris momenti alicuius posterioris scriptoris, quidam aetatem extendunt usque ad Isidorum Hispalensem (t 636), alii usque ad Bedam (t 735), ita ut in utraque ecclesia aetas patristica aeque ducatur fere usque ad medium saeculum octavum.^{2*}

Approbatio Ecclesiae ideo requiritur quia soli Magisterio ecclesiastico competit iudicare de orthodoxia scriptorum et de eorum valore ut testium traditionis, ita ut sint apti ad generandam fidem in alios. Huiusmodi approbatio quadruplici modo fieri contingit. Vel nempe modo generali ac indistincto, quatenus R. Pontifex vel Concilia generaliter provocant ad doctrinam et sensum Patrum. Vel modo particulari sed implicito, quatenus dicta alicuius scriptoris in publicis actis leguntur aut adhibentur. Vel etiam modo explicite ac directo, quatenus doctrina alicuius scriptoris nominarim commendatur, ut egerunt Caelestinus et Hormisdas RR. PP. quoad opera Augustini (Denz. 237, 366) et Gelasius R. P. quoad opera Cypriani, Nazianzeni, Basilii, Athanasii, Chrysostomi, Theophili, Cyrilli Alex., Hilarii, Ambrosii, Augustini,

¹ Ipse Augustinus de praedecessoribus Patribus ait: «Isti episcopi sunt, docti, graves, sancti, veritatis acerrimi defensores adversus garrulas vanitates... Talibus post apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit» (*Contra Iulianum* 2. 10. 37).

² Voluntaria tamen videtur quorundam extensio usque ad 5. *Anselmum Cantuariensem* (t 1109) vel ad S. *Bernardum Claraevallensem* (t 1153). Nam, quamvis post saec. 8 sat magni quidem scriptores claruerint (ut Alcuinus, Rabanus Maurus, Hincmarus Rhemensis, Paschasius Radbertus, Ratramnus, Petrus Damianus, Lanfrancus, Anselmus, Bernardus), tamen haec aetas, tum tempore tum indole, omnino alia est a praecedenti, vere nempe media quaedam aetas ac veluti pons et praeparatio scholasticae aetatis. Non tamen diffitemur aliquos ex his scriptoribus, nominarim ipsos Anselmum et Bernardum, in theologico argumento ex Patribus vel ex traditione includi posse ac consuevisse, per quoddam extensivum nec omnino abusivum privilegium.

Hieronymi et Prosperi (Denz. 353). Vel tandem peculiari ac solemniori modo, per attributionem tituli «Doctoris Ecclesiae»; qui modus nonnisi in tardiori medio aevo adhiberi coepit, etiam quoad ipsos Patres, atque extensus est ad posteriores scriptores ac theologos, ut infra ostendetur.

418. *Scriptor ecclesiasticus* (in strictiori patristico sensu), nec proprie pater, ille est cui, supposita quidem supradicta antiquitate, deest aliqua ex reliquis notis, scilicet vel peculiaris sanctitas vel orthodoxa continuata doctrina (et consequenter etiam generalis saltem Ecclesiae approbatio). Hoc sensu stricte Patres non sunt, sed meri scriptores ecclesiastici, ob defectum peculiaris sanctitatis et generatim etiam ob defectum plenae ac continuatae orthodoxiae: Aristides, Athenagoras, Tatianus (ob suum haereticalem Encratismum), Tertullianus (ob haeresim montanisticam), Clemens Alex. (ob singulares opiniones), Origenes (ob plures inorthodoxas sententias, uti de animarum praesistentia et universali eschatologica restitutione, pluries a particularibus conciliis condemnatas), Arnobius, Lactantius, Eusebius Caesariensis (non satis ab Arianismo immunis), Rufinus Aquileiensis (indirecte favens Origenismo), Theodoretus Cyrensis (ob connexionem cum Nestorianismo).

Ceterum, in argumento ex Patribus vel ex traditione, hi etiam scriptores sub communi nomine Patrum includi solent, cum defectus orthodoxiae nonnisi partialiter doctrinam ipsorum inquinaverit (ac ideo nequeunt haereticis assimilari, uti Ario, Nestorio et Pelagio) et aliunde plures eorum alios etiam proprie dictos Patres praecelluerint, ut Tertullianus in apologetica, Origenes in exegesi et theologia (unde fecundissimus et forte maximus inter orientales scriptores reputatur) et Eusebius in historia ecclesiastica.

Doctor Ecclesiae est ille, sive inter Patres sive inter recentiores theologos, qui hoc specifico titulo et approbatione a Magisterio Ecclesiae nominarim decoratur. Duas notas hic titulus supponit et importat, scilicet *sanctitatem et eminentem orthodoxam doctrinam* quae peculiari modo vel in peculiari aliqua materia ad aedificationem fidei contulerit. Unde, sicut titulus scriptoris ecclesiastici minuit conceptum Patris, ob defectum sanctitatis vel perfectae orthodoxiae, ita titulus doctoris ex una parte minuit eundem, quatenus abstrahit ab antiquitate, et ex alia parte auget illum in antiquis et eminent illi in modernis, quatenus importat specialem approbationem, fundatam in ipsa peculiari eminentia doctrinae in aliquo campo, quam ipse Pater, quata-
lis, non necessario habet.

Huiusmodi titulus et approbatio coepta est conferri saltem inde a fine saeculi decimi tertii.¹ Hucusque 30 doctores declarati sunt, 20 inter Patres et 10 inter theologos, et quidem absque peculiari antiquitatis ordine, ita ut plures theologi plures Patres in hoc honore praecesserint.

Ex Patribus: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, et Gregorius M. a.

¹ Ceterum, peculiaris approbatio praecipuorum Patrum, sive sub nomine doctoris Ecclesiae sive sub aequivalenti expressione coeperat fieri iam ab alto medio aevo a particularibus conciliis et scriptoribus, inde saltem a Beda († 735), qui in sua *Epistola dedicatory ad Accam* (ML 92. 304), simul coniungit quatuor occidentales Patres, subinde, a Bonifacio VIII a. 1295, titulo «Doctoris Ecclesiae» primo decoratos. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (éd. 2, Bruges 1948) 514-517.

1295 (a Bonifacio VIII), Athanasius, Basilius, Gregorius Nazianzenus et Chrysostomus a. 1568 (a Pio V; et quidem uno anno post S. Thomam), Anselmus a. 1720 (a Clemente IX), Isidorus Hispalensis a. 1722 (ab Innocentio XIII), Petrus Chrysologus a. 1729 (a Benedicto XIII), Leo M. a. 1754 (a Benedicto XIV), Petrus Damianus a. 1828 (a Leone XII), Bernardus a. 1830 (a Pio VIII), Hilarius Pictaviensis a. 1851 (a Leone XIII), Cyrillus Alexandrinus et Cyrilus Hierosolimitanus a. 1882 (a Leone XIII), Ioannes Damascenus a. 1890 (ab eodem), Beda a. 1899 (ab eodem), Ephraem a. 1920 (a Benedicto XV).

Ex theologis: S. Thomas (primus inter doctores theologos et quintus inter omnes, seu post quatuor supradictos Patres a Bonifacio VIII decoratos) a. 1567 (a Pio V), Bonaventura a. 1588 (a Sixto V), S. Alphonsus a. 1871 (a Pio IX), S. Franciscus Salesius a. 1877 (ab eodem), S. Petrus Canisius a. 1925 (a Pio XI), S. Ioannes a Cruce a. 1926 (ab eodem), S. Robertus Bellarminus a. 1931 (ab eodem), S. Albertus M. a. 1932 (ab eodem), S. Antonius Patavinus a. 1946 (a Pio XII), S. Laurentius a Brundisio a. 1959 (a Ioanne XXIII). Ex his doctoribus 2 sunt R. Pontifices (Gregorius M. et Leo M.), 3 cardinales (Petrus Damianus, Bonaventura, Bellarminus), 15 episcopi, 9 presbyteri (inter Patres, Hieronymus), 1 diaconus (Ephraem).

419. 2. *De doctrinali Patrum auctoritate, tanquam testium traditionis.*

Hanc negant tum *Protestantes*, qui soli Scripturae divinam auctoritatem concedunt, Patribus vero ad summum humanam tantum auctoritatem, si et quatenus ab eis indicantur Scripturae concordare (cf. supra, n. 391)? tum *Modernistae*, Patrum reverentes sanctitatem sed despicientes scientificam auctoritatem;² exaggerant vero ac pervertunt *lansenistae*, in causa solius Augustini, cuius indiscriminatim doctrinam ipsi Magisterio ecclesiastico praeferunt?

Contra quos errores *doctrina catholica* (imo indirecte a Magisterio definita) tenet talem esse Patrum doctrinalem auctoritatem ut *eorum unanimis consensus in re fidei et morum sit certum testimonium traditionis, cui falsitas subesse non potest.*

Id significant passim maiora *Concilia*, cum suam fidem ex Patribus pro-

¹ Lutherus Patres nunc extollit, eos appellans «carissimos Patres», nunc vero deprimit, eos comparans carbonum sacco, secundum quod spirant, vel non, cum vento suae doctrinae. In opere *Contra regem Angliae* ait: «Mille Cyprianos, mille Augustinos nihil valere, nisi aeterno verbo Dei concordent». Consonant inter alios *Dallaeus*, *Clericus* et *Basnage*. Moderniores vero Protestantes, praecipue anglicani, remissius iudicant ac loquuntur, ut dictum est supra, n. 391.

²Cf. supra, n. 391. Pius X, in Encycl. «*Pascendi*» a. 1907: «Tria sunt potissimum, quae suis illi conatibus adversari sentiunt: scholastica philosophandi methodus, Patrum auctoritas et traditio, magisterium ecclesiasticum. Contra haec acerrima illorum pugna... Nec secus quam de traditione iudicant Modernistae de sanctissimis Ecclesiae Patribus. Eos temeritate summa traducunt vulgo ut omni quidem cultu dignissimos, ast in re critica et historica ignorantiae summae, quae, nisi ab aetate qua vixerunt, excusationem non habeat».

³ Prop. 30, inter errores lansenistarum a *S. Officio damnatos* a. 1690, legit: «Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam» (Denz. 2330).

Eant vel Patrum fidem tenendam docent; ita Cone. Nicaenum I, Constantinop. I, Ephesinum (Denz. 251: «Ita [sancti Patres] non dubitaverunt...»), Chalcedonense (Denz. 301: «Sequentes igitur sanctos Patres... docemus...»), Constantinop. III (Denz. 556: «Secundum sanctorum Patrum doctrinam... praedicamus...»), Nicaenum II (Denz. 602: «Sic enim robur obtinet sanctorum Patrum nostrorum doctrina, id est, traditio sacrae catholicae Ecclesiae...»), Cone. Constantinop. IV (Denz. 650: «Sanctorum Patrum definitiones et sensus retinere debemus»), Cone. Trid. (iterato provocans ad Patrum doctrinam, Denz. 1600, 1750, 1766, 1820 sq.). Praeterea, *Cone. Trid. et Va* tic. I* proponunt Patrum unanimem consensum ut certam regulam interpretationis Scripturae (cf. supra, n. 392). *Pius X* in Encycl. «Pascendi» damnavit supradictam sententiam modernistarum et in iuramento antimodernistico haec profitenda proponit: «Fidei doctrinam ab Apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque sententia ad nos usque transmissam, sincere recipio... Proinde fidem Patrum firmissime retineo...» (Denz. 3541, 3549).

Idipsum eruitur ex *Scriptura*, seu ex Ecclesiae infallibilitate a Christo promissa. Nam vix concipi potest quod Patres, qui sunt doctores fidelium et unum ex praecipuis organis traditionis, unanimiter errent, quin erret ipsa Ecclesia et ipsa traditio corrumpatur. Ceterum, verba Apostoli de «pastoribus et doctoribus» ab ipso Deo positae «in aedificationem corporis Christi» (Eph. 4. 11 sq.; cf. 1 Cor. 12. 28), ad Patres etiam referuntur, qui proinde, si unanimiter errarent, non conferrent ad aedificationem corporis Christi quod est Ecclesia.

Praeterea, ipsa *traditio*, expressa tum per praefata Concilia tum per continuatam affirmationem ipsorum Patrum de auctoritate anteriorum Patrum, idipsum luculenter probat sine ullo circulo vitioso. Ad auctoritatem enim praecedentium Patrum, posteriores iugiter per successivas generationes appellarunt; confer verba Lerinensis et Augustini (supra cit., n. 416, 417), quorum alter vim testimonii Patrum in ipsam traditionem refundit, inquit: «Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt» (*Contra Iulianum* 2. 10. 34).

Tandem, *ipsa ratio* ostendit ex nulla causa explicari posse errorem in unanimi Patrum consensu. Non scilicet ex communi mendacio, tum quia probi ac sancti erant tum quia diversae indolis, loci ac temporis. Nec ex communi deceptione, cum acumine ac sagacitate pollerent et iterum diversae indolis, loci ac temporis essent.

420. 3. *De discernibilitate auctoritatis Patrum.*

Ut significatum est supra, auctoritas Patrum fundatur in eorum concordantia cum traditione. Generale autem critérium huiusmodi concordandae est *unanimis eorum consensus in aliqua veritate fidei*, ab eis propositae ut de fide; nam, agnito huiusmodi consensu, sequitur eos non posse errare, ac ideo concordare cum traditione. Et hoc de Patribus ut *doctoribus authenticis* ac publicis, seu testibus fidei. Ceterum, praeter hanc authenticam et infallibilem auctoritatem, in unanimi consensu fundatam, inest Patribus aliqua scientifica ac theologica auctoritas, tanquam *doctoribus privatis*, maior vel minor iuxta uniuscuiusque Patris humanum valorem et consensum cum aliis, citra tamen ipsum unanimem aliorum consensum.

Ad quam geminam auctoritatem discernendam, *sex sequentes regulae* cum Melchiore Cano (*De locis theologicis*, l. 7, c. 3) assignari possunt, quarum quatuor priores sunt negativae, seu negant auctoritatem authenticam, solam concedentes auctoritatem privatam, reliquae vero duae sunt positivae, seu ipsam authenticam auctoritatem statuunt.

Prima regula. «Sanctorum auctoritas, sive paucorum sive plurium, cum ad eas facultates offertur, quae naturali lumine continentur, certa argumenta non suppeditat, sed tantum pollet quantum ratio naturae consentanea persuaserit».

Sensus est, Patrum auctoritatem in rebus quae directe ad fidem non pertinent sed ad naturalem rationem, puta in rebus physicis, astronomicis, mere historicis, quae narrantur in Scriptura quaeque non nisi indirecte et accidentaliter connectuntur cum re fidei, fundari in humana ratione ac tantum valere quantum ipsas rationes quae afferuntur. Ratio est, quia in talibus rebus Patres non referunt sententiam Ecclesiae, sed propriam, sequentes scientiam sui temporis et philosophiam quam praeferunt (cf. Leonem XIII, Encycl. «Providentissimus», Denz. 3289; S. Thomam, *In 2 Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2). Hinc explicatur tum imperfectio in naturali doctrina quorundam Patrum, qui philosophiam ignorarunt aut leviter tantum attigerunt ac ideo potius vulgi opiniones secuti sunt, tum unus vel alter error aliorum qui communiter neoplatonicam prioris temporis philosophiam secuti sunt. Minime tamen despicienda est ipsa philosophica auctoritas Patrum, quorum quidam, notanter Augustinus, ope ipsius philosophiae, dogmata fidei non modice illustrarunt ac confirmarunt.

Secunda regula. «Unius aut duorum sanctorum auctoritas, etiam in his quae ad Sacras Literas et doctrinam fidei pertinent, probabile quidem argumentum subministrare potest, firmum vero non potest».

Ratio est, quia ex una parte nullus Pater est proprie inspiratus, sicut auctores Scripturae,¹ et ex alia parte nullus, per se et ut singularis, repraesentat Ecclesiam, ita ut eius error refundatur in errorem ipsius Ecclesiae. Potest tamen accidere, ut etiam unus Pater in aliqua particulari quaestione repraesentet alios ac ita in sua affirmatione vehat unanimem aliorum consensum et evadat irrefragabilis testis veritatis, ut infra dicetur.

Tertia regula. «Plurium sanctorum auctoritas, reliquis licet paucioribus reclamantibus, firma argumenta theologo sufficere et praestare non valet».

Ratio est, quia defectus unanimis consensus officit rationi testis traditionis, quae in tota Ecclesia adest et per totam Ecclesiam transmittitur. Ita quaestio de incorporeitate angelorum nequit ex doctrina Patrum certo decidi, cum de ea plures Patres dissentiant.

Quarta regula. «Omnium etiam sanctorum auctoritas in eo genere quaestionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit».

Haec regula intelligenda est de unanimi Patrum consensu in re pertinente quidem ad fidem, sed ab eis non tanquam de fide asserta; secus enim, prout formulatur a Cano, daretur occasio eludendi omne argumentum ex:

¹ Cf. tamen infra, n. 424.

Patribus, dicendo aliquam veritatem ad fidem non pertinere ac ideo consensum Patrum non valere; unde illud incisum: «Quas ad fidem diximus minime pertinere» mutandum est in hoc: «Quas ipsi Patres dicunt vel significant ad fidem non pertinere».

Quinta regula. «*In expositione Sacrarum Literarum communis omnium sanctorum veterum intelligentia certissimum argumentum theologo praestat ad theologicas assertiones corroborandas; quippe cum sanctorum omnium sensus Spiritus Sancti sensus est.*».

Ratio est, quia ex una parte agitur certe de re fidei, seu de veritate circa fidem et mores in Scripturis contenta (de hac enim agitur, non necessario de aliis obiectis in Scriptura relatis) et ex alia parte habetur unanimis Patrum consensus. Haec regula authentice confirmata est a Cone. Trid. et Vaticano I, ut ostendimus supra (n. 383)J

Sexta regula. «*Sancti simul omnes in fidei dogmate errare non possunt.*».

Haec regula est eadem cum praecedenti, sed generalior, cum non respiciat solam interpretationem Scripturae. Est autem intelligenda, de unanimi Patrum consensu in re fidei et ab eis tanquam de fide asserta vel iudicata, ita ut haec regula sit opposita simul ac complementaris quartae regulae, cum qua sequenti modo in unam generalem regulam, deductam ex parte obiecti, copulari potest: Unanimis Patrum consensus in re fidei, si res fidei tanquam de fide ab eis proponitur, est infallibilis, si vero res fidei non proponitur ab eis tanquam de fide tenenda, non est infallibilis.

421. Ad intelligentiam huius regulae, quae est dogmatice praecipua, utpote quae includit praecedentem et opponitur quatuor prioribus, determinanda est dignoscibilitas utriusque elementi quod in ea importatur, scilicet *obiecti, sive rei propositae tanquam de fide, et actus consensus ut unanimis*

Primo igitur, Patres proponere aliquam *veritatem tanquam de fide tenendam*, ac ideo loqui non mere opinative sed assertive ac certitudinaliter, dignosci potest sive ex *explicita eorum declaratione*, ut si dicant rem esse credendam, vel ab omni catholico tenendam, vel esse revelatam, vel contrarium esse haereticum, vel se ita credere ac confiteri, vel se proponere legitimam fidei explicationem; sive *aequivalenti significatione*, quae provenit vel

¹ Hinc merito *Cano reprehendit Caietanum* quod scripserit in initio suorum commentariorum in Genesim: «Si quando occurrerit novus sensus textui consonus, quamvis a torrente doctorum sacrorum alienus, aequum se praebeat lector censorem... Nullus detestetur novum Sacrae Scripturae sensum, ex hoc quod dissonat a priscis doctoribus; non enim alligavit Deus expositionem Scripturarum Sacrarum priscorum doctorum sensibus, sed Scripturae ipsae integrae sub Catholicae Ecclesiae censura. Alioqui spes nobis et posteris tolleretur exponendi Scripturam Sacram, nisi transferendo, ut aiunt, de libro in quinternum». Quae quidem Caietani mentalitas apud aliquos modernos exegetas iterum deprehendi contingit.

² Plures Patres antenicaeni (Papias, Iustinus, Irenaeus, Tertullianus, Lactantius, etc.), ob falsam interpretationem Apoc. 20. 4, docuerunt quendam mitigatum *Màllenarismum sive Chiliasmum*, seu doctrinam de regno mille annorum, post generale iudicium in terris futuro. Eam tamen docuerunt vel opinative tantum vel certe aliis dissentientibus, ut fatetur unus ex primis illius assertoribus, scilicet *Iustinus*, scribens «multos eosque ex illo christianorum genere, quod piam et puram sequitur sententiam, id non agnoscere» (*Dial. cum Thryphone* 80 sq.). Cf. *Franzelin, op. cit.* (supra, in n. 414) 154-168.


ex subiecta materia, quae sit aliqua veritas ad fidem directe pertinens, vel ex circumstantiis, puta ex indole controversiae aut ex eo quod doctrina profertur in praedicatione, aut catechesi, aut in libris hunc duplicem finem habentibus.

Secundo, *unanimes Patrum consensus* triplici modo haberi ac dignosci potest. Sufficit imprimis consensus unanimes Patrum *unius aetatis*; nam, cum traditio sit una et immutabilis, nequit una aetas ab alia dissentire; ceterum, ad ipsum unius aetatis unanmem consensum dignoscendum, necesse non est omnes illius Patres adire (imo quandoque impossibile est, ob documentorum defectum), sed potest contingere ut ab uno vel paucis praestantioribus dignoscantur omnes, ubi non probatur alios contradicere, ut ex dicendis patebit. Item, sufficit consensus *unius magnae partis Ecclesiae*, puta occidentalis vel orientalis, per longum saltem temporis spatium protractus et absque peculiari ac generali dissensu alterius partis; nam, ob unitatem in fide a Christo promissam, nequit ecclesia ab ecclesia dissentire aut ad magnam scissionem devenire.¹ Item, sufficit consensus *plurium ac praecipuorum Patrum* in variis praecipuisque ecclesiis et ex variis locis ac temporibus, etiam paucioribus aut infirmioribus dissentientibus, quoniam nequit amplior ac praecipua pars Ecclesiae in fide deficere; ita egerunt Cone. Ephesinum, adducens contra Nestorium decem tantum defunctos Patres ex Oriente et Occidente,² Cone. Chalcedonense, Constantinop. III et IV, adducentia paucos tantum Patres, et Augustinus, qui contra Iulianum pelagianum (l. 2, passim; l. 3, c. 17, n. 32)³ refert undecim Patres orientales simul et occidentales. Tandem, potest etiam sufficere *firma doctrina paucissimorum, aut unius Patris*, ubi tamen constat hos pro aliis causam egisse, tanquam peculiare defensores alicuius veritatis, atque ut tales, absque peculiari dissensu, imo cum explicita aliqua ac continuata Ecclesiae approbatione, agnitos esse, ut constat saltem de Athanasio in quaestione de divinitate Verbi contra Arianos, de Cyrillo Alex, in quaestione de Incarnatione contra Nestorianos et de Augustino in quaestione de necessitate gratiae contra Pelagianos.

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

422. *Normae attendendae.*

1. Cum unanimes Patrum consensus in aliqua veritate, agnita ut de fide, sit infallibilis, ratione nempe certae testificationis inerrantis ipsius traditionis, sequitur ipsum esse, vel potius pertinere, ad *locum theologicum proprium, primum, independentem et apodicticum*. Sed ita non est proprie aliquis distinctus locus theologicus,

¹Ad rem Augustinus, *Contra Iulianum*, l. 4. 13 sq.: «An ideo contemnendos putas, quia occidentales Ecclesiae sunt omnes, nec ullus est in eis commemoratus a nobis Orientis episcopus?... Puto tibi  partem orbis sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare... Non est ergo, cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique christiani sunt, et utriusque partis, terrarum fides ista una est, quia et fides ista Christiana est».

²Cf. Vincentium Lerinensem, *Commonitorium* 2. 30.

sed potius pertinet, tanquam quaedam conspicua pars, ad ipsum complexum locum traditionis (cf. supra, n. 403 sq.).

2. Quando in doctrina Patrum deest unum saltem ex duobus praedictis requisitis, scilicet aut non loquuntur de aliqua doctrina tanquam de fide tenenda (ac ideo non assertive ac certitudinaliter, sed tantum opinative) aut non unanimiter consentiunt (modo supra explicato), tunc eorum auctoritas constituit *distinctum locum theologicum*, qui tamen non est primarius et apodicticus, sed tantum *secundarius et probabilis*, ex quo nempe theologus nonnisi cum probabilitate argumentari potest.

Ceterum, huiusmodi patristica probabilia argumenta nullatenus sunt despicienda, quinimmo maxime conferunt ad incrementum et evolutionem scientiae theologicae, ut patet praecipue de tot secundariis doctrinis Augustini, quae doctoribus mediæ aevi occasionem dederunt ulterius et cum maiori fructu inquirendi in aliquas theologicas veritates, quarum quaedam, uti character sacramentalis, ad maturitatem dogmatis, ab Ecclesia definiti, pervenire meruerunt. Ut patet, vis probabilitatis in huiusmodi argumento crescit tum ex maiori numero Patrum qui adduci possunt (citra unanimem consensum), tum ex maiori propinquitate ad tempus apostolicum, tum ex maiori auctoritate alicuius Patris, proveniente sive ex eius excellentiori ingenio, sive ex speciali inquisitione in aliqua materia, sive ex peculiari aliqua approbatione Ecclesiae.

3. Argumentum ex Patribus est *valde utile, imo necessarium*, in theologia, cum, secluso ipso ecclesiastico Magisterio, doctrina Patrum sit praecipuum ac facile dignoscibile canale ipsius traditionis. Ex ea enim congruenter dignoscitur tum sensus Scripturae et documentorum Magisterii, tum modus quo aliqua veritas in sinu traditionis pedetemptim per saecula transmissa ac determinata fuerit. Praeterea, apud Patres theologus saepe invenit, veluti in promptu, ipsas rationes sive argumenta necnon aptos terminos quibus uti possit in explicatione mysteriorum fidei; nam et Patres theologi fuere ante ipsos theologos.

4. Sicut quoad Scripturam et traditionem, ita quoad interpretationem doctrinae ac mentis Patrum, prima et *suprema regula est Magisterium ecclesiasticum*; nam et ipsi Patres, ut testes et canalia traditionis, ad traditionem pertinent. Unde, si quando in documentis Ecclesiae declaretur ita vel ita Patres sensisse, theologus secure et apodictice ex Patribus argumentari potest.

5. In conficiendo apodictico argumento patristico, oportet ut theologus cum certitudine determinet tum verum *sensum doctrinae*, tum verum eius *obiectum* (seu quod agitur de doctrina proposita tanquam de fide), tum *unanimitatem consensus*. Id quidem sufficienter explicatum est supra, agendo de traditione (n. 403 sq.).

423. Unum tamen addere volumus, quod ad efficaciam huiusmodi satis difficilis argumenti non modice iuvare videtur, scilicet *accuratam selectionem ipsorum Patrum* qui in probationem adducuntur, habita ratione tum. supradictae distinctionis inter doctores, reliquos Patres et simplices scriptores ecclesiasticos, quorum auctoritas est maior vel minor iuxta hanc ipsam gradationem, tum peculiaris alicuius Patris agnitae auctoritatis in materia de qua agitur, uti Athanasii de divinitate Verbi, Cyrilli Alex, de Incarnatione, et Augustini de gratia. Ceterum, in hac ipsa peculiari auctoritate, attendendum est tum ad limitem ipsum auctoritatis et approbationis, sub quo scilicet respectu vel intra quosnam limites doctrina alicuius Patris, puta Augustini de gratia, peculiariter approbata et considerata sit ab Ecclesia tanquam vox traditionis,¹ tum ad ipsam essentiam doctrinae, potiusquam ad modum eam proponendi, seu illustrationes, argumenta, subtiliores explicationes, quae accidentaliter se habent, nisi aliunde aliquod peculiare huiusmodi punctum, puta aliqua S. Scripturae interpretatio, fuerit directe ab Ecclesia approbatum.

¹ Ad hanc *Augustini auctoritatem*, qua, ut dictum est supra (n. 419), abusi sunt lansenistae, haec nota. Doctrina Augustini (t. 430) modo quodam generali ac indeterminato approbata est, paulo post eius mortem a *Caelestino I* a. 431, his verbis: «Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam ante a meis decessoribus haberetur» (Denz. 237; cf. 625, 741).

Tamen in «*Indiculo*» de gratia Dei seu «praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritatibus», edito paulo post Caelestinum, inter 435 et 442, qui ut genuina declaratio S. Sedis agnoscitur, sequens restrictio apponitur circa doctrinam de gratia ab Augustino aliisque defensa: «*Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum*, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, *satis sufficere credimus*, quidquid secundum praedictas regulas Apostolicae Sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium» (Denz. 249; eae sententiae referuntur ibid. 238-248).

Pariter *Hormisdas R. P.* a. 520, paulo ante Cone. Arausicanum II, scribit: «De arbitrio tamen libero et gratia Dei, quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia, licet ex variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, abunde possit agnosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur...» (Denz. 366).

Ceterum Augustini de gratia doctrina, prout consignata est in canonibus Cone. Arausicani II a. 529 (Denz. 370 sqq.), habet officialem approbationem Ecclesiae, sicut ipsum illud Concilium a Bonifacio II a. 531 directe ac specialiter est approbatum, et quae talis infallibiliter vera est atque apodicticum affert theologo argumentum, non secus ac Cyrilli Alex, contra Nestorium anathematismi de incarnatione, a Conciliis approbati.

Praeterea, aliqui theologi, ut Schâzler et Schultes, addunt reliquam Augustini doctrinam de gratia, praedestinatione et peccato originali, tuto teneri posse ac debere. Cf. Schultes, *De Ecclesia catholica* (ed. 2, Romae 1931) 664-666.

424. 6. *Interpretatio Scripturae*, a Patribus unanimi consensu prolata, ut authentica habenda est, ac ideo, iuxta Cone. Trid., «nemo contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat» (cf. supra, n. 383 sq.). Oportet tamen ut unanimis Patrum consensus in interpretatione alicuius textus sit certus, et praeterea ut constet Patres velle exegeticam interpretationem proferre, seu eam proponere ut proprium sensum ipsius auctoris inspirati, nec tantum ut sensum accommodatum ad aliquem pareneticum vel asceticum finem, quem in aliquo scripto vel loco prosequeuntur. Ad quod dignoscendum, attendi potest tum ad modum quo ipsi Patres loquuntur, si scilicet significant talem interpretationem omnino acceptandam vel unice catholicam esse, tum ad persistentiam eiusdem ac solius interpretationis apud posteriores Patres et exegetas. Ob defectum vel dubium unius saltem ex praefatis conditionibus, licet moderno exegetae a Patrum interpretatione dissentire, ut de facto plures dissentiunt v. g. quoad Hebr. 6. 4-6 («Impossible est eos, qui semel sunt illuminati... et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam...»), quem locum Patres communiter interpretati sunt de initerabilitate Baptismi, et Is. 53. 8 («Generationem eius quis enarrabit?»), quem locum multi Patres de Christi nativitate intellexerunt.¹

7. In interpretatione doctrinae Patrum, ultra generales ac communes regulas hermeneuticae, quae conveniunt etiam doctrinae profanorum auctorum, cogitanda est *peculiaris indoles ac providentiale munus illorum*, prout a Deo positi sunt tanquam plantatores ac rigatores nostrae fidei, et prout, ob profundam fidem et rerum divinarum familiaritatem, connatural! quodam ac veluti instinctive sensu ad recte de veritatibus fidei indicandum praediti erant.²

Unde, *in casu ambiguitatis vel dubii* de recta alicuius Patris doctrina aut de gravi eius a ceteris discrepantia, non est facile aut leviter iudicandum, sed potius de rectitudine ac concordantia est praesumendum, et ambigua verba in bonum sensum trahenda, aut saltem reverenter exponenda sunt, iuxta com-

¹ Cf. Pesch, *Praei, dogtn.* I, n. 585 sq. Quoad sensum typicum in interpretatione Patrum, confer dicta superius, n. 387.

² Quamvis Patres non fuerint proprie inspirati, sicut auctores S. Scripturae, dubitandum tamen non est eos, generatim saltem, scripsisse sub peculiari assistentia Spiritus S. In hoc sensu, tum in aetate ipsa patristica tum ac frequentius in sequenti aetate, saepe affirmata est inspiratio SS. Patrum, saltem praecipuorum (nominatim Basilii, Hieronymi, Augustini, Gregorii M.), quamvis ea non aequiparetur inspirationi auctorum S. Scripturae. Ipse Augustinus, scribens ad Hieronymum, ait illius doctrinam processisse «non tantum donante, verum etiam *dictante Spiritu Sancto*» (*Epist.* 82. 2). De qua re confer G. Bary, «L'inspiration des Pères de l'Eglise», *Recherches de science religieuse* XL (1952) 7-26.

mendationem S. Thomae: «Si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abicienda; sed nec etiam ea extendere oportet [ut nempe ita premantur ut desideratus sensus exprimatur], sed exponere reverenter» (Opusc. *Contra errores Graecorum*, proemium)?

Ceterum, ubi de errore alicuius Patris cum certitudine constiterit, ita ut eius verba in bonum sensum trahi non possint (examinatis tum aliis dictis eiusdem tum eius generali concordantia cum ceteris), eius doctrina relinquenda est, «reddentes tamen debitam reverentiam dignumque honorem», ut ait Augustinus de sententia Cypriani circa rebaptismum, quam reicere debuit (*De bapt.* 6. 2; cf. 2. 4). Huiusmodi reverentiae peculiare exemplum nobis praebet tum ipse Augustinus in ea praecipue quaestione, tum idem S. Thomas (passim ubi occurrit aliqua ambiguitas apud Patres), de quo Leo XIII in Encycl. «Aeterni Patris», referens ipsius Caietani verba (*In* 2-2, q. 148, a. 4), ait quod «doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est».

QUAESTIO VII DE AUCTORITATE THEOLOGORUM *

425. De theologis, tanquam loco theologicae argumentationis, eadem fere valent quae supra de Patribus dicta sunt, in minori tamen gradu et mensura, quae quidem fundat duarum categoriarum distinctionem et seiunctim disserendi rationem. Quamvis enim theologi dici possint Patribus ipsis successisse in munere transmittendi revelationem et testificandi traditionem, longe tamen minorem sibi conciliant auctoritatem, ob defectum vel attenuationem unius vel alterius ex supradictis quatuor notis, quibus conceptus Patris, conflatur.

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

426. 1. *De natura theologi.*

Quamvis theologus generaliter dici possit ac dicatur quicumque, sive irr

^pud priores theologos mediaevales saec. 12, invaluerat in interpretatione Patrum formula «Non sunt adversi, sed diversi», primo prolata ab Anselmo Laudunensi (*Epist.* ad Heribrandum, ML 162. 1587) et vulgata ab Abaelardo (*Epist.* 11; *Sic et non*, prologus, ML 178. 341, 1339-1345), quae tamen ulteriorem fortunam non habuit, fortasse ob ipsius Abaelardi patrociniū. Cf. De Ghellinck, *op. cit.* (supra, in n. 418) 517-523.

2 De theologica auctoritate ipsius S. Thomae confer infra, n. 430.

Praeter auctores tractatus de Ecclesia, relatos in n. 414, confer:

Berthier, J., *Tractatus de locis theologicis* (Augustae Taurinorum 1888) 394-420-
Cano, M., *De locis theologicis*, l. 8, per totum.

La mir oy, H., «De auctoritate theologorum», *Collationes Brugenses* XXIV (1924) 66-69.

Lennerz, H., «Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen», *Scholastik* IV (1929) 44-51.

Van Laak, H., *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu* (Romae 1933) 33-49.

antiquitate (ut Patres) sive in moderna aetate, sive apud catholicos sive apud haereticos, imo et non christianos ac paganos, scientiae de Deo incumbit, hic tamen, sub ratione loci theologici, theologi intelliguntur ii *catholici viri qui, inde ab elapsa Patrum aetate, scientiam sacram, sive ore in scholis sive ac praesertim scriptis, eminenti atque orthodoxa ratione sub Magisterii approbatione docuerunt ac docent.*

Iuxta hanc definitionem, duae sunt requisitae ac sufficientes notae quibus theologi conceptus constituitur, scilicet *eminens orthodoxa doctrina* et *approbatio Magisterii*. Unde ex quatuor notis quibus conceptus Patris coalescit, duae in theologo desunt, scilicet sanctitas (quatenus non est necessaria) et antiquitas (quae omnino deesse debet), duae vero adsunt, sed in minori quodam gradu, scilicet *eminens orthodoxa doctrina* et *approbatio Ecclesiae*, et utroque modo theologus a Patre distinguitur.

Quod attinet *eminentem orthodoxam doctrinam*, requiritur imprimis ut agatur de *scientia sacra*, et nominatim de ipsa stricte dicta theologia, tam morali quam ac praecipue dogmatica, quin tamen per se excludatur ulla disciplina etiam auxiliaris, sub ratione et pro gradu suae connexionis cum scientia sacra principali, quae respicit fides et mores.¹ Requiritur praeterea ut sit *orthodoxa* (cui non obstat aliquis error secundarius vel materialis, ut dictum est etiam quoad Patres); qua ratione theologi non dicuntur scriptores haeretici et schismatici, quantumvis docti, quippe qui in sua scientia non procedunt sub lumine revelationis et ductu Magisterii, neque etiam illi catholici, quorum generale systema reprobatur a Magisterio, puta semirationalistae Hermes et Günther.

Oportet tandem ut sit doctrina *eminens*. Non enim quicumque se admiscet theologiae, theologus est, nec sufficit consequi academicum, ut aiunt, gradum doctoratus, aut quomodolibet munus magisterii theologici exercere, ut quis theologus dicatur, sed requiritur ut aliquod opus, communi saltem aestimatione excellens et efficax, producat, vel saltem (quod rarius sine scriptis contingit) ut longum, efficax et auctoritativum magisterium viva voce exerceat. Certe theologi sunt illi decem, qui ab Ecclesia etiam «doctores» declarati sunt (cf. supra, n. 418), item ipsi duces notiorum scholarum, ut S. Thomas, Scotus, Suarez, eorumque praecipui praedecessores et discipuli, ut Petrus Lombardus, Albertus M., Bonaventura, Capreolus, Ferrariensis, Caietanus, Toletus. Bellarminus, Ioannes a S. Thoma, S. Alphonsus, et multi alii usque ad nostrum aevum, etiam inter vivos, et peculiariter auctores operum, quae tanquam manualia vel instrumenta in theologicis scholis adhibentur; ceterum, determinatum iudicium de hac re vix dari potest et aliunde etiam humiliores viri, prout concordant cum praestantioribus, unum totale veluti theologorum collegium efformare dici possunt. Praeterea notandum est a theologico titulo nullam conditionem aut sexum excludi: nam plures olim, saltem inter insignes canonistas, *laid* fuerunt (nominatim celebres Ioannes Andreas et Petrus

¹Canonica peculiarem vim scientiae iuris canonici in hac re tribuit. In I. 1, c. 3, dividens locos theologicos, septimum locum sic assignat: «Septimus est auctoritas theologorum scholasticorum, quibus adiungamus etiam iuris pontificii peritos. Nam iuris huius doctrina, quasi ex altera parte, scholasticae theologiae respondet». Subinde, in l. 8, integrum c. 7 consecrat usui iuris canonici in theologia.

de Ancharano), et aliquae *mulieres* insigniter doctae fuerunt ex communi iudicio doctorum et ipsius Magisterii commendatione (ut S. Theresia quoad theologiam mysticam et S. Catharina Genuensis quoad doctrinam de purgatorio).

Quod attinet *approbationem Ecclesiae* non necessario explicita esse debet, sed sufficit per se implicita, per hoc nempe quod dicta vel scripta alicuius auctoris a vigilanti Magisterio sinantur adhiberi in praedicatione, in fidelium instructione et in disciplina scholarum. Ceterum, explicita Ecclesiae approbatio quoad theologos in genere frequenter ac solemniter accessit; quoad aliquos theologos in particulari directa quandoque commendatio facta est, ut frequentissime accidit quoad S. Thomam, cuius doctrina ipsa lege canonica proponitur; decem tandem theologi, ut nuper dictum est, specialissimam approbationem sub titulo «Doctoris Ecclesiae», non secus ac ipsi Patres, consecuti sunt.

Cum a ratione theologi hic excludatur antiquitas, seu aetas Patrum, quae, ut dictum est supra (n. 417), absolvitur saec. 8, per Bedam et Damascenum, aetas theologorum dividi potest in tres periodos, indole et efficacia satis distinctas, scilicet antiquam subpatristicam (saec. 9-11), quam absolvit Anselmus Cantuariensis, mediaevalem (saec. 12-16), quam absolvunt theologi Cone. Tridentino coetanei, et modernam (saec. 16-20); de quibus fuse actum est in Introductione theologiae (n. 25-31). Ceterum, peculiarem rationem et vim in hoc loco theologico obtinent doctores mediaevales sive scholastici, utpote duces ac veluti patres ceterorum.

427. 2. *De doctrinali auctoritate theologorum, tanquam testium traditionis.*

Hanc negarunt Wyclif, qui scholas theologicas dixit «tantum prodesse Ecclesiae, sicut diabolum» (Denz. 1179); *Erasmus*, cum aliis, etiam catholicis, humanistis, qui theologiam scholasticam barbariem iudicarunt; *Protestantes*, quorum fundator Lutherus theologiam scholasticam «funditus eradicandam» dixit et praecipuus doctor Melanchthonius «diabolicam cavillationem et monachorum somnium» appellavit;¹ *lansenistae*, qui in Cone. Pistoriensi eidem theologiae ipsius revelationis obscuracionem et morum relaxationem imputarunt (Denz. 2601, 2676, 2679); *Traditionalistae*, ut Bonnetty, qui dixerunt eam ducere ad rationalismum (Denz. 2814); *Semirationalistae*, ut Hermes et Giinther, quorum scripta ferunt «propositiones... in catholicas scholas iniurias» (Denz. 2740, 2830; cf. 2876, 2879, 2880, 2913); *Modernistae*, qui dixerunt «amandandam philosophiam scholasticorum ad historiam philosophiae inter cetera quae iam obsoleverunt systemata» (cf. supra, n. 419).

Contra quorum errores *doctrina saltem theologice certa* tenet theologorum auctoritatem talem esse ut *unanimis eorum consensus in re fidei et morum sit certum traditionis testimonium, cui falsitas subesse non potest*. Idque patet eisdem fere argumentis quibus supra (n. 419) ostensa est auctoritas ipsorum Patrum.

Primo scilicet, ex continuata theologorum et scientiae theologicae appro-

¹ De Lutero et Erasmo confer dicta superius, n. 9.

batione per *Magisterium ecclesiasticum*. Magisterium enim summis laudibus theologos cumulavit, decem inter illos sub titulo «Doctoris Ecclesiae» Patribus assimilavit, unum eorum, scilicet S. Thomam, tanquam magistrum sanae doctrinae scholis catholicis praeposuit (Codex I. C., can. 1366, § 2), eos contra calumnias praefatorum haereticorum vel errantium iugiter defendit, ut apparet ex documentis apud Denzinger nuper indicatis (scilicet Cone. Constantiensis contra Wyclif, Pii VI contra Pistorienses, S. Officii contra Bonnetty, Gregorii XVI et Pii IX contra Hermes et Günther, Pii X contra Modernistas).

Peculiariter ad rem faciunt sequentia verba *Pii IX*, qui explicite consensum theologorum in re fidei proponit ut certum critérium veritatis, illum intime coniungens cum infallibilitate ipsius Magisterii ordinarii: «Etiam si ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur ideoque *universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur*» (*Epist.* «Tuas libenter» a. 1863, ad archiep. Monaco-Frisingensem, Denz. 2879).

Praeterea, Magisterium extraordinarium in suis decisionibus theologorum doctrina eorumque labore utitur in praeparatione definiendorum schematum. *Innocentius III* in Cone. Later. IV contra abbatem Ioachim in dogmate Trinitatis rem decidit ad mentem principis theologorum: «Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo...» (Denz. 804). *Clemens V* cum Cone. Viennensi ad theologorum auctoritatem attendit, cum de effectu baptismi infantium haec decernit: «Nos autem... opinionem... quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam» (Denz. 904). Numquam ceteroquin Magisterium aliquam ex doctrinis a theologis unanimiter admissis damnavit, plures vero tanquam dogmata definivit.

Secundo, idipsum patet ex *coniunctione theologorum cum ipsa Ecclesia credente* eiusque infallibilitate. Nam theologo, sub approbatione quidem Magisterii, sunt doctores fidelium et organum traditionis apud eos, ita ut de facto id in Ecclesia docetur, praedicatur, tenetur, creditur et in praxi Christianae vitae ac pietatis traducitur, quod a theologis proponitur. Unde, si ipsi possent unanimiter in re fidei aut morum errare, etiam Ecclesia erraret et traditio corrumpetur; error enim a theologis transiret in clerum et a clero in populum, ac totam massam corrumpere. Ex qua immediata coniunctione doctrinae theologorum cum fide populi christiani datur intelligi ipsa oculata vigilantia ac suspiciosa severitas, qua Magisterium doctrinas theologorum in-

‡ Ad rem Cano: «Si qua in quaestione universi theologo eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a theologis acceperunt. Ita, fit ut Ecclesia eorum in fide communem errorem dissimulando, Christi fideles suo silentio deciperet» (*De locis theologicis*, l. 8, c. 4).

vestigat et in quorundam errores animadvertit. Confer apud Denzinger multiplices condemnationes latae inde a saec. 12 et peculiariter eas quae inde a saeculo elapso latae sunt praecipue contra Traditionalismum, Semirationalismum et Modernismum, ut interim omittamus peculiare quaedam nec paucas reprobationes S. Officii et inclusionem plurium operum in Indicem librorum prohibitorum.

Tertio, ipsa *ratio* suadet ex nulla causa explicari posse errorem in unanimi consensu theologorum circa rem fidei et morum. Neque scilicet ex communi mendacio, quia communiter sunt viri probi ac timorati, et plures etiam sanctitate insignes, et ceteroquin diversae indolis, loci et temporis. Neque ex communi quadam deceptione, cum communiter sint viri ingenio et sagacia praestantes, et ceteroquin diversae indolis, loci ac temporis; cuius deceptionis impossibilitas vel ex eo luculenter ostenditur quod in pluribus incertis quaestionibus, cum fide connexis, theologicae scholae inter se dissentiunt et acriter decertant, donec unanimis consensus paulatim ac faticose accedat, si tamen accedit.

428. 3. De discernibilitate auctoritatis theologorum.

Idem hic valet quod dictum est de Patribus (n. 420), scilicet *generalem regulam* sive critérium esse unanimem eorum consensum in re, tanquam de fide, ex quo necessario oboritur eorum concordantia cum traditione eorumque infallibilis auctoritas, tanquam doctorum authenticorum. Citra quem ceteroquin unanimem consensum, convenit eis etiam minor *nec despicienda auctoritas, tanquam doctoribus privatis*.

Haec duo generalia criteria in sequentes *tres particulares regulas* cum M. Cano (*De locis theologicis*, l. 8, c. 4) dispesci queunt, quae, ob implexam earum indolem, magis determinatam exigunt explicationem.

*Prima regula.*¹ «Concordem omnium theologorum scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haeresis non est, at haeresi proximum est».

Sensus est: talis unanimis theologorum consensus in aliquam veritatem tanquam de fide, ostendit cum certitudine hanc veritatem pertinere ad traditionem seu ad revelationem, ac ideo qui illi consensui contradicit, censetur contradicere ipsi veritatae revelatae, et consequenter est vel haereticus vel haeresi proximus. Dicimus «haeresi proximus», quia, quamvis aliquis directe contradicat tantum unanimem consensum theologorum, tamen indirecte ac logice contradicit vel contradicere debet ipsum obiectum illius consensus, seu ipsam veritatem revelatam; qua contradictione fieret directe haereticus.

Quoad duas conditiones, in hac regula indicatas, scilicet determinationem obiecti et unanimitatem actus sive consensus, haec nota. *Obiectum* debet esse aliquid directe *pertinens ad fidem vel mores*, non vero aliqua philosophica aut theologica doctrina cum fide connexa; et quidem aliquid fidei *tanquam de fide* tenendum, adeoque assertive et certitudinaliter nec mere opinative propositum. *Consensus* in huiusmodi obiectum debet esse *vere unanims*, seu non quomodolibet communis aut etiam longe communior, sed stricte communis vel universalis, seu, aut simpliciter et sine contradictione omnium theolo-

¹ Cano ipse tres sequentes regulas inverso ordine proponit. Quem ordinem mutamus, claritatis gratia.

gorum, aut moraliter omnium, quatenus nonnisi pauci nec graves auctores contradicant.

Ad cuius unanimитatis discernibilitatem non est necesse adire omnes vel multos theologos, sed saepe sufficit ut constet de unanimi consensu eorum qui tanquam aliorum duces et inspiratores agnoscuntur, ut Magistri Sententiarum pro mediaevalibus, S. Thomae, Scoti, Suaresii, pro suis scholis, nisi aliunde constet in ipsis scholis maiores discipulos dissentire. Praeterea, ad unanimitatem consensus inferendam sufficit ut etiam pauci ex maioribus theologis, praecipue diversae aetatis ac scholarum, decisive consentiant, aliis non reclamantibus in circumstantiis in quibus, attento tempore vel diversitate scholarum, connaturaliter dissentire ac reclamare deberent.

Huiusmodi consensus unanimitas non habetur, si etiam maior longe pars theologorum consentiat, pauci vero gravesque viri dissentiant, nam non repugnat quominus maior pars erret, pauci vero recte sentiant; unde, ut Cano ait, «plurium auctoritas obruere theologum non debet: sed si paucos viros modo graves secum habeat, poterit sane adversus plurimos stare; non enim numero haec iudicantur sed pondere». Unanimitas vero consensus adest, si nonnisi pauci, obscuri nominis aut non gravis auctoritatis, et quidem, ut contingere solet, sine efficacibus rationibus, contra torrentem ceterorum dissentiat; nam tunc parum pro nihilo reputatur.

Ex his solutas intelliges quasdam leves *obiectiones*, quas praecipue supra relati adversarii (n. 427), contra hanc regulam de auctoritate unanimis consensus theologorum movent.

Obiciunt imprimis ex quibusdam erroribus, quos theologi communiter docuerunt, nominatim de traditione instrumentorum ut materia Ordinis, de non sacramentalitate episcopatus, de sacramentalitate minorum ordinum, de vi mere declarativa absolutionis sacramentalis. Cui *respondetur* non adfuisse unanimem consensum de illis, nec ea proposita fuisse tanquam de fide, nec ea omnia esse errores, quin adhuc a quibusdam sustineantur, ut ordines minores esse sacramentales et traditionem instrumentorum fuisse eo tempore materiam Ordinis, ratione potestatis Ecclesiae in determinanda materia aliquorum sacramentorum.

Praeterea, *obiciunt* theologos admiscere philosophicas suas elucubrationes rebus fidei, ac ideo non esse testes traditionis. *Respondetur* theologos esse testes traditionis cum et prout proponunt aliquam veritatem tanquam de fide; philosophicas vero elucubrationes pertinere ad aliud obiectum, plus minusve connexum cum re fidei, quod inservit ad elucidandam doctrinam fidei et in quo theologi possunt errare, si et quatenus distinguitur ab ipsa veritate revelata qua tali.

Item, *obiciunt* nullam haberi doctrinam theologiam, in qua theologi sibi invicem non opponantur, vel saltem aliquis aliis non contradicat. *Respondetur* dissensum unius vel alterius theologi non officere moraliter unanimi consensui, modo supra explicato. Ceterum, dissensus theologorum contingere solet in quaestionibus mere theologis, et difficilius ostenditur aliquos decisive saltem dissensisse in his in quibus ceteri moraliter omnes decisive consenserunt, tanquam in rebus de fide tenendis.

Tandem *obiciunt* theologos, praesertim antiquiores, consuevisse leviter

et parum scientificè textus Scripturae et monumenta traditionis interpretari[^] aliter ac modernos eruditos et exegetas; nec posse proinde ut certum critérium utriusque fontis considerari. *Respondetur* theologos, etiam antiquiores, etsi fortasse minori critica et exegetica arte, quam modernos eruditos, callentes, aptiores esse, in unione cum ipso Magisterio, ad intelligendum verum ac dogmaticum sensum praefatorum fontium. Ipsi enim veritates fidei interpretantur tanquam authentici testes et ut tales falli non possunt, dum historici et exegetae textus interpretantur tanquam auctores privati, soli lumini suae naturalis rationis fidentes.

429. *Secunda regula.* «*Ex auctorum omnium scholasticorum communi sententia, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari temerarium sit*».

Rationem addit idem Cano: «Nam in quacumque arte peritis credendum esse ratio monstrat. Nec enim sanus haberetur, qui nautis in navigandi ratione non crederet. Qui igitur in arte hac de theologiae dogmatibus disserendi experientibus et exercitis nullam fidem habet, aut parum sanus aut certe temerarius est».

Haec regula fundata in ipsa unanimitate consensus, *deficiente tamen obiecto, seu re fidei tanquam de fide asserta*, explicatione indiget, ac dividi potest in tres sequentes regulas iuxta diversitatem praefati obiecti.

Primo nempe, si theologi unanimiter consentiunt in aliquam veritatem, non tanquam de fide sed *tanquam theologicè certam*, seu sine qua ipsa veritas revelata logice admitti nequeat, illi contradicere non solum est temerarium, sed etiam *erroneum* videtur. Nam ratio huiusmodi unanimis consensus est ipse necessarius nexus illius doctrinae cum revelatione, a theologis cum certitudine cognitus.

Secundo, si theologi unanimiter consentiunt in aliquam veritatem non ut theologicè certam, sed *simpliciter ut certam vel veram*, seu ut unicam quae appareat simpliciter cohaerere cum fide, illi contradicere, saltem sine gravi aliqua ratione, *temerarium* est. Nam, quamvis nexus inter huiusmodi veritatem et fidem non sit ceno necessarius nec immediatus, tamen theologi de tali nexu affirmative iudicant tanquam in propria provincia et per huiusmodi theologorum certas assertiones solent ipsae solemnes Magisterii definitiones praeparari.

Tertio, si theologi unanimiter proponunt aliquam veritatem tantum *ut probabiliorē vel probabilissimam*, tunc, iuxta maiorem vel minorem gravitatem ipsius veritatis, magis vel minus *temerarium* est ab ea recedere absque gravi causa; idque ob eandem rationem. Quod si ulterius probabiliori illi sententiae accedat aliqua approbatio Magisterii (ut in supradicta declaratione Cone. Viennensis, n. 427), tunc gravior causa ad dissentiendum requiritur, salvo ceteroquin consensu circa illius sententiae probabilitatem, iuxta Magisterii declarationem.

Tertia regula. «*Theologorum scholasticorum etiam multorum testimonium, si alii contra pugnant viri docti, non plus valet ad faciendam fidem, quam vel ratio ipsorum vel gravior etiam auctoritas comprobarit*».

Haec regula fundatur in defectu unanimitatis consensus, iuxta dicta su-

perius (n. 428) dignoscendo, atque abstrahit a qualitate obiecti, ita ut, etiam si agatur de re a pluribus asserta tanquam de fide, si tamen plures vel pauci graves doctores dissentiant rem ita esse, per se potest quilibet absque temeritate dissentire, seu dissentientibus aggregari. Nihilominus, ex consensu multorum potest quis probabile argumentum conficere, eoque probabilius quo numerus et auctoritas patronorum increscit. Imo huiusmodi probabilitas potest inde tantopere increscere, ut possit aliqualis temeritas haberi in dissentiendo sine omnino gravi ac proportionata ratione. Ceterum, in omni casu semper securius reputatur communioem theologorum sententiam sequi, seclusa peculiari ac gravi dissentiendi ratione.

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

430. *Normae attendendae.*

1. Cum unanimis consensus theologorum in aliqua veritate, proposita ut de fide, errare non possit, ipse est reductive *locus theologicus proprius, primarius, independens et apodicticus*, prout nempe reducitur, non secus ac auctoritas Patrum, ad ipsum complexum locum traditionis. Ceterum, rarissime contingit ut auctoritas theologorum sit necessario invocanda ad apodictice probandam aliquam veritatem fidei, quae ex aliis locis, puta ex Patribus vel ex Magisterio Ecclesiae, probari non possit.

2. Quando in doctrina theologorum deest unum saltem ex duobus elementis in quibus huiusmodi apodictica auctoritas fundatur, scilicet vel obiectum, tanquam de fide assertive propositum, vel unanimis consensus, tunc eorum auctoritas constituit *locum theologicum distinctum, sed secundarium ac probabile tantum*, cuius vis est maior vel minor iuxta indolem et numerum patronorum, quique nullatenus despiciendus est, cum huiusmodi probabiles doctrinae nonnumquam vehant germen futurae certitudinis et unanimis theologorum consensionis, ac viam sternant ipsis solemnibus Magisterii declarationibus. Ceterum, practicum momentum huiusmodi doctrinarum exinde apparet quod vix sine ipsis profundior intelligentia veritatum fidei haberi potest.

3. Quod attinet *obiectum* assensus theologorum, sedulo attendendum est: Primo, num ipsi revera assertive ac certitudinaliter loquantur an mere opinative; nam plures, praesertim ex antiquioribus theologis, id explicite significare non solent, sed simpliciter res affirmant ac concludunt, etiam quando suis rationibus ipsi non simpliciter fident, ut apparet ex contextu vel ex subiecta materia. Secundo, num loquantur dogmatice, an potius philosophice, etsi as-

sertive, seu utrum velint tantum aliquam doctrinam philosophicam certitudinaliter asserere, an ipsam rem dogmaticam, vel necessariam illius connexionem cum re dogmatica. Tertio, num veritatem vere ut de fide tenendam proponant; nam apud antiquiores theologos, praecipue antetridentarios, expressiones «de fide», «error in fide» et aliae similes, generaliore ac indeterminatum sensum habere solent, puta intimae connexionis alicuius veritatis cum fide, vel etiam eius continentiae in deposito revelationis, etsi nondum fuerit a Magisterio definitive proposita; praeterea, etiam apud theologos posttridentinos, aliqua veritatis declaratio per Magisterium Ecclesiae, facile aut generaliter, nec semper ex proposito, dicitur esse de fide, non distinguendo inter varios gradus efficacitatis declarationis, prout exactius ac consulto fit a theologis recentioribus.

4. Quod attinet ipsam *consensus unanimitatem*, ea non est leviter asserenda, cum pendeat ex pluribus elementis, ut supra explicatum est. Praeterea, cum Pesch «notandum est modum loquendi, qui non raro occurrit apud posteriores theologos scholasticos, scilicet doctrinam aliquam esse communem, nihil aliud significare nisi doctrinam esse a multis bonis doctoribus receptam; ergo opposita potest simul esse communis, imo magis communis».¹

5. In utroque, tam apodictico quam probabili, argumento ex theologorum auctoritate deducto, attendendum est tum ad id quod docetur, magis quam ad modum quo docetur vel probationes allatas; tum ad proprium sensum adhibitorum terminorum, qui mutari solet ab una ad aliam aetatem, ab uno ad alium theologum vel scholam (imo quandoque ab uno ad aliud opus vel locum eiusdem theologi); tum ad momentum quod quaestioni tribuitur, num scilicet de aliqua re, data opera nec mere transeunter et incidenter, tractetur; tum ad persistentiam in eadem sententia, nam solet etiam apud magnos theologos contingere ut sententiam suam paulatim mutant aut determinant aut emolliant; tum ad specialem auctoritatem, alicui auctori in aliqua peculiari materia tributa et agnita, praecipue per aliquam Magisterii ipsius declarationem, uti S. Thomae in universa theologia, S. Alphonse in theologia morali praecipue practica, S. Francisco Salesio in re ascetica, S. Ioanni a Cruce in re mystica, et generaliter, ut per se patet, dogmaticis, moralistis et canonistis in sua cuiusque provincia.

6. Quod attinet praefatum *locum secundarium ac probabilem*,

¹ *Prae!*, dogm. I, n. 599.

imprimis notandum est, ad hoc ut argumentum sit vere probabile et aliqua doctrina dicatur congruere cum sensu Ecclesiae, non sufficere auctoritatem unius vel alterius aut paucorum admodum theologorum, nisi agatur de uno theologo speciali modo a S. Sede approbato, praecipue sub titulo «Doctoris Ecclesiae», vel de paucis communiter agnitis ut gravibus auctoritatibus; propterea ab Alexandro VII damnata est sequens laxistarum propositio: «Si liber sit alicuius iunioris et moderni, debet opinio censi probabilis, dum non constet, reiectam esse a S. Sede Apostolica tanquam improbabilem» (Denz. 2047).

Praeterea, notandum est quod, quamvis non sit cum aliquibus modernis immodice exaggeranda sic dicta libertas in probabilibus, nec theologiarum scholarum fructuosae disputationes et concertationes moderno quodam ac irenico spiritu ut frustraneae et antiquatae sint seponendae, tamen non sunt facile quaestiones mere scholasticae cum stricte dogmaticis ita commiscendae, ut ab illis istae iudicentur et a censura, ut ita dicatur, philosophica, fiat transitus ad censuram theologiam, qua adversarii iniuste afficiantur.

Ad quod animadvertit *M. Cano*. «Sane arguendi sunt scholastici nonnulli, qui ex opinionum, quas in schola acceperunt, praeiudiciis viros alias catholicos notis gravioribus inurunt, idque tanta facilitate, ut merito rideantur. Nobis autem schola nostra magnam quidem licentiam dat, ut quodcumque maxime probabile occurrat, id nostro iure liceat defendere: sed non licet tamen eos, qui nobis sunt adversi, temere ac leviter condemnare. Alia sunt scholae placita, de quibus dicturi sumus [i. e. quae ab omnibus theologis probabiliter vel certe admittuntur], alia sunt praecepta sectae, de quibus modo loquimur. Quae ab illis dissident, ea notam habent, quae ab his, non habent. Nec enim si quid aut Scoticis aut Thomisticis pronunciatis contrarium est, error illico est» (*De locis theologicis*, l. 8, c. 4). Ceterum, huiusmodi periculum non leviter diminutum est in recentiori aetate, ob supradictam irenicam nec omnino fructuosam mentalitatem.

NOTA. DE PECULIARI AUCTORITATE S. THOMAE¹

431. In loco theologico, de quo agimus, seu de auctoritate theologorum eiusque vi et usu in theologica argumentatione, specialissimam partem obtinet, omnibus fatentibus, unus Thomas Aquinas, «Doctor Ecclesiae» (Pius

¹ Berthier, J. J., 5. *Thomas Aquinas, Doctor communis Ecclesiae I: Testimonia Ecclesiae*, Romae 1914. Innumera referuntur Ecclesiae documenta inde a saec. 14.

Descogs, P., «Thomisme et magistère ecclésiastique», *Archives de philosophie* IV (1926) 184-192.

Dieckmann, H., «De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis», *Scholastik*. (1926) 567 sqq.—*De Ecclesia* II 882-890.

V), «Doctor Angelicus» (Pius V), «Doctor communis» (Pius XI), «Doctor Eucharisticus» (Pius XI),¹ ab ipso Magisterio appellatus; idque tum ob intrinsecam rationem, seu ob excellentiam doctrinae, tum ac praecipue ob extrinsecam rationem, seu ipsius Magisterii distinctam et extraordinariam approbationem, quam nullus theologus aut Ecclesiae doctor unquam obtinuit.

Huiusmodi ecclesiasticae approbationis doctrinae S. Thomae in re theologica (abstrahendo a generali auctoritate in re scientifica et philosophica) tum historiam sive *documenta*, tum *sensum et obligativam vim*, breviter considerabimus.

432. *Documenta.*

Per ultra sexcentos annos, inde ab ipsa S. Thomae canonizatione a. 1323, instanter et constanter ecclesiasticum Magisterium eius doctrinam specialissima approbatione et commendatione cumulavit.

Alexander IV, adhuc vivente S. Thoma, in sua epistola «Delectabile nobis» 11 mart. 1256 ad Universitatis Parisiensis Cancellarium, scribere non dubitavit: «Dilecto filio, Thomae de Aquino, viro utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo ac thesaurum litteralis scientiae per gratiam Dei assecuto».²

Ioannes XXII, vix quadraginta quatuor annis post eius mortem, in Consistorio habito a. 1318, ante canonizationem, suscipiens legatos neapolitanos canonizationem postulantes, declaravit: «Doctrina eius non potuit esse sine miraculo... quia ipse plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tem-

Joannes A. S. Thoma, *Cursus theologicus* I (Parisiis 1931) 221-301: «Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae Divi Thomae».

Lavaud, B., *Saint Thomas «Guide des études». Notes et commentaires sur L'Encyclique «Studiorum Ducem» de S. S. Pie XI*, Paris 1925.

Mannaïoli, D., *De officio adhaerendi germanae Doctoris Angelici philosophiae*, Romae 1916.

Ramirez, I. M., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952. In p. 181-310, integre referuntur magisterii documenta inde a Benedicto XIV ad Pium XII inclusivc.

Raüs, I. B., «L'enseignement de la doctrine de saint Thomas, considérée dans ses rapports avec le Code et les écoles théologiques», *Nouvelle revue théologique* LU (1925) 261-291, 358-380.

Schultes, R.-M., *De Ecclesia catholica* (ed. 2, Romae 1931) 681-692; item in *Katholik* XCVIII (1918) 1-26.

Szabo, S., *Die Autorität des hl. Thomas von Aquin in der Théologie*, Regensburg 1919.

Villeneuve, R., «Le thomisme avant et après l'Encyclique 'Aeterni Patris'», *Revue dominicaine* XXIV (1929) 273-282, 339-354, 479-496.—«Ite ad Thomam», *Angelicum* XIII (1936) 3-23.

¹ De auctoritate et usu horum titulorum confer P. Mandonnet, «Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* XVII (1909) 597-608, et A. Walz, *Historia canonizationis S. Thomae* (Romae 1925) 162, 164. Titulus «Doctor communis» tributus est inde ab a. 1317; «Doctor angelicus» inde a saec. 15; «Doctor eucharisticus» saltem inde a saec. 17, nam Salmanticenses in prooemio tractatus de Eucharistia aiunt: «Angelicus Doctor merito dici queit Doctor Eucharisticus».

² *Bullarium Ordinis Praedicatorum* II 298. Citatur a Pio XI in Encycl. «Studiorum ducem».

pore vitae suae».1 In ipsa Bulla canonizationis «Redemptionem misit», 18 iul. 1323, declaravit: «Tam super novum, quam vetus Testamentum scripta, plurimaeque alia opera in Dei laudem, fideique dilatationem, eruditionemque studentium, clara, famosa, non absque speciali Dei infusione perfecit»,23 Fertur praeterea, in sermone habito coram principibus et curia, dixisse: «Tot miracula fecit, quot scripsit articulos»?

Clemens VI, Bulla «In Ordine» a. 1344, laudes S. Thomae celebravit.46

Innocentius VI (t 1362), *Sermo de S. Thoma*: «Huius doctrina praeceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut numquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus»?

Urbanus V in Bulla «Laudabilis Deus» ad archiep. et fideles Tolos., 31 aug. 1368, occasione translationis reliquiarum S. Thomae Tolosam: «Nos attendentes, quanta [B. Thomas] a Deo scientiae doctrina dotatus Ordinem FF. Praedicatorum ac universalem Ecclesiam illustravit ac beati Augustini vestigia insequens Ecclesiam eandem doctrinis et scientiis quamplurimis adornavit..., volumus et tenore praesentium vobis iniungimus, ut dicti beati Thomae doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliari»?

Pius V, Bulla «Mirabilis Deus», 11 apr. 1567, qua S. Thomam, primum omnium theologorum titulo «Doctoris Ecclesiae» decoravit: «Quoniam omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici Doctoris vi et veritate doctrinae ex eo tempore, quo caelestibus civibus adscriptus fuit, multae, quae deinceps exortae sunt, haereses confusae et convictae dissiparentur, quod et antea saepe et liquido in s. conc. Tridentini decretis apparuit: eiusdem memoriam... maiori etiam quam antea grati et pii animi affectu colendam statuimus».7

Eandem laudem et approbationem subinde renovarunt plures RR. Pontifices, ut *Clemens VIII*, Bulla «In quo nos» a. 1603, *Paulus V*, Bulla «Splendidissimus athleta» a. 1607, *Innocentius XII*, Breve «Tradidit» a. 1694, *Benedictus XIII*, Bulla «Pretiosus» a. 1727, *Clemens XII*, Bulla «Verbo Dei» a. 1733, et *Benedictus XIV*, Breve «Saluberrimam» a. 1752. Peculiariter ac insistenter post Conc. Vaticanum I singuli RR. Pontifices eandem approbationem renovarunt et auxerunt.

Leo XIII in Encycl. «Aeterni Patris», 4 aug. 1879, de christiana philosophia instauranda, S. Thomam omnium doctorum *principem et magistrum indicavit*: «Inter scholasticos doctores, omnium princeps et magister, longe eminet Thomas Aquinas; qui, uti Caietanus animadvertit, veteres 'doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sor-

1 *Acta sanctorum*, vol. I martii, 681 sq. Citatur a Pio XI in eadem Encyclica.

2 *Bullarium romanum* IV 302-308.

3 Apud Berthier, *op. cit.* (supra, in n. 430) 50.

4 *Bullarium Ordinis Praedicatorum* II 258.

5 Haec verba a quibusdam tribuuntur eidem Clementi VI.

6 *Bullarium Ordinis Praedicatorum* II 260.

7 *Ibid.* V 154.

tinis est'.¹ Illorum doctrinas, veluti dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur... Illud [Angelicus Doctor] a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exoriturum sunt, arma invictissima suppeditarit... Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomae dicimus: si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo in pacto animo est aetati nostrae ad imitandum proponi».²

Pius X, Encycl. «Pascendi» a. 1907, in remedium contra *Modernistas* confirmavit iussum sui praedecessoris restaurandi «philosophiam scholasticam... [quo nomine] eam praecipue intellegimus, quae a sancto Thoma Aquinate est tradita».³ Motu proprio «Sacrorum antistitem» a. 1910 et «Doctoris Angelici» a. 1914, pro Italia praescrispsit ut *Summa Theologica* tanquam textus scholae adhiberetur (AAS II [1910] 256 sq.; VI [1914] 336-341). Praeterea, sub eius pontificatu S. Congregatio de Sem. et Stud. Univ. a. 1914, propositis sibi 24 thesibus, declaravit eas «plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora» (AAS VI [1914] 383; item Denz. 3601-3624); quam declarationem eadem S. Congregatio iterum explicitiorem reddidit a. 1916 sub Benedicto XV, respondens: «Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam sancti Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur veluti *tutae normae directivae*». (AAS VIII [1916] 157).⁴

Sub *Benedicto XV*, praeter hanc declarationem, eadem S. Congregatio praescrispsit episcopis Italiae (a. 1920) et Germaniae (a. 1921) usum Summae Theologicae tanquam libri textus in scholis. Praeterea ac praecipue, in ipso *Codice I. C.* (15 sept. 1917), sequens praescriptio ac commendatio lata est, quam nullus unquam Ecclesiae doctor obtinuit: «Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem *professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaeque sancte teneant*» (can 1366, § 2); quae iterum fertur, ubi de studiis religiosorum: «Religiosi... in philosophiae studia... et sacrae theologiae..., doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam can. 1366, § 2, diligenter incumbant».

Pius XI, in Epist. «Officiorum omnium», 1 aug. 1922, ad Card. Bisleti, S. Congr. de Sem. et Stud. Univ, praefectum, et solemniter in Encycl. «Studiorum ducem», 29 iun. 1923, praescriptiones et commendationes praedeces-

¹ In 2-2, q. 148, a. 4.

² *Enchiridion clericorum* 416, 417, 429.

³ *Ibid.* 805.

⁴ Eas theses collegit et confecit praecipue G. Mattiussi, qui eas, post approbationem explicavit in ephemeride *Civiltà Cattolica* et subinde in opere *Le XXIV tesi della filosofia di San Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi*, Romae 1917 (cd. 2, 1925). Cf. etiam E. Hugon, *Les vingt-quatre theses thomistes*, Paris 1926 (éd. 8, 1946).

sorum necnon Codicis 1. C. renovavit (inter quas ipsum decretum S. Congr. de adhibenda Summa Theologica ut textu scholae, et quidem ubique), addens S. Thomae novum titulum «Doctoris Communis»: «Studiorum ducem sacrae iuventuti in maioribus disciplinis haud ita pridem per Apostolicam Epistolam Nos, Iuris Canonici statuta confirmantes, habendum esse ediximus Thomam Aquinatem... cuius quidem *in Ecclesia nunc quantum valet auctoritas*... Nos vero haec tanta [decessorum Nostrorum] divinissimo ingenio tributa praecordia sic probamus ut non modo Angelicum, sed etiam *Communem seu universalem Ecclesiae Doctorem* appellandum Thomam cuius *doctrinam*, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est, *suam Ecclesia fecerit*...

«Inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice Iuris Canonici praecipitur...; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur»?

Idem, Constit. Apost. «Deus scientiarum Dominus», 24 mai 1931, postulat ut «veritatum [theologicarum] natura et intima ratio ad principia et doctrinam sancti Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur». (AAS XXIII [1931] 253).

Pius XII, Allocutio «Solemnis conventus», 24 iun. 1939, ad alumnos seminariorum et collegiorum Romae: «Ea est Aquinatis sapientia... quae ad dogmata fidei declaranda et defendenda maxime aptetur; ea est quae grassantes primarios errores cuiusvis temporis efficienter valeat arcere et invicte debellare... Decessorum nostrorum monita Nostra facimus, quibus veri nominis in scientia progressum et legitimam in studiis libertatem tueri voluerunt. Probamus prorsus ac commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari; ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi. Neque ullus privatus 'se in Ecclesia pro magistro gerat'; nec 'quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia'; nec denique vana dissidia foveantur... Aemulatio enim in veritate quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae S. Thomae non supprimitur, sed excitatur potius ac tuto dirigitur» (AAS XXXI [1939] 246 sq.).

Idem, Encycl. «Humani generis», 12 aug. 1950: «Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigit ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur ad 'Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia' [C. I. C., can. 1366, § 2], quandoquidem plurimum saeculorum

¹ *Enchiridion clericorum* 1174, 1178; Denz. 3665-3667.

experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis sive in absconditis veritatibus pervestigandis singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sanae progressionis fructus utiliter ac secure colligendos» <AAS XLII [1950] 573; cf. Denz. 3594).

Paulus VI in Allocutione habita in Gregoriana Universitate 12 martii 1964 ait inter Ecclesiae doctores, quorum vox reverenter auscultari debet, «Divum Aquinatem praecipuum obtinere locum» (AAS LVI 1964, 365); eandemque commendationem iterat in Allocutione coram VI Congressu Thomistico International! 10 sept. 1965.

433. «*Ipsa quoque Concilia Oecumenica*, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiae, singularem Thomae Aquinatis honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis *Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano*, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene praefuisse dixeris, adversus errores Graecorum, haereticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem. Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod *Patres Tridentini*, in ipso medio conclavi ordine habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis ^{UBII} am Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur». ¹ *Cone. Vaticanum II* in Decreto de institutione sacerdotali S. Thomam proponit ut magistrum alumnorum in theologica speculatione.

Academiae et scholae theologicae celebriores, ut Parisiensis, Salmanticensis, Complutensis, Duacensis, Tolosana, Lovaniensis, Patavina, Bononiensis, Neapolitana, Conimbricensis, ita doctrinae Angelici adhaeserunt ut in eis «tanquam in suo regno, Thomas consederit princeps». ²

Plures familiae religiosas, etiam ex illis in quibus peculiares ac inter se contententes theologicae scholae viguerunt, iuxta ipsius Ecclesiae desideria et monita in suas constitutiones S. Thomae peculiarem commendationem introduxerunt. In *Ordine Praedicatorum*, iam a saeculis, ad officia scholastica promovendi ipsum thomisticae fidelitatis iuramentum emittunt: «Spondeo, voveo ac iuro, me non recessurum a solida S. Thomae doctrina». In *Societate lesu* sequens regula servatur, lata a. 1916 sub praeposito generali W. Ledochowski et a Benedicto XV approbata: «1. Nostri omnino S. Thomam ut proprium Doctorem habeant ac proinde eius stent sententia in omnibus enuntiatis maioribus; 2. In ceteris libertas Nostris relinquatur, ita tamen, ut non recedant ab eo, nisi gravate admodum et rarissime». In *Regula Ordinis Fratrum Minorum*, approbata a S. Congregatione de Religiosis 26 aug. 1921, legitur: «In doctrinis philosophicis et theologis [lectores] scholae Francis-

¹ Leo XIII, Encycl. «Aeterni Patris», *Enchiridion clericorum* 419. De ea Cone. Trid. circumstantia, quam repetit Pius XI in Encycl. «Studiorum ducem», *ibid.* 1174, confer Berthier, *op. cit.* (supra, in n. 430) 312-315, et Michel Ange in *Revue du clergé français* XXIV (1918) 50 sqq.

² Leo XIII, *ibid.* 418.

canae ex animo inhaerere studeant, ceteros scholasticos, Angelicum praesertim Doctorem D. Thomam, catholicarum scholarum coelestem patronum magni faciant».

434. *Sensus et obligativa vis approbationis.*

In praefatis Ecclesiae documentis, praecipue recentioribus, duo absque dubio proponuntur, scilicet specialissima *approbatio* doctrinae S. Thomae et simul aliqua *obligatio* eam suscipiendi in scholis et a viris theologis.¹ Sed quoniam tum de sensu tum de obligativa vi approbationis, alii strictius, alii, remissius iudicarunt, sequentia notanda sunt.

1. Approbatio est absque dubio non tantum specialis, qualis confertur ipso facto cuilibet «Doctori Ecclesiae» (puta Bonaventurae, Alberto M., S. Alphonso), sed *specialissima*, qualem nullus unquam theologus obtinuit; potest autem comparari cum ea approbatione quam a Caelestino I meruit Augustinus in quaestionibus de gratia (cf. supra, n. 423).

Huiusmodi specialissima ac veluti specifica approbatio, ex his praecipue manifestatur: S. Thomas non solum vocatus, sed Ecclesiae datus est, ut «omnium scholarum catholicarum patronus», (Leo XIII)² «omnium doctorum princeps et magister» (Leo XIII), «studiorum dux» (Pius XI), «Commu-
nis seu universalis Ecclesiae Doctor» (Pius XI). Cuius ipsa philosophica pronuntiata maiora, expressa ac determinata per 24 theses, tanquam sequendae tutae normae, proposita sunt (Benedictus XV); cuius praecipuum opus Summa Theologica in scholis tanquam liber textus sequendus est (Pius XI); cuius «ratio, doctrina et principia» in docenda theologia et philosophia iure ipso canonico sequenda imponuntur (Benedictus XV).

¹ Abstrahimus a quaestione, a quibusdam agitata, utrum S. Thomas sua opera scripserit, non solum sub speciali auxilio communis providentiae supernaturalis, sed *sub extraordinario sive proprie miraculoso auxilio*, quod fuerit non proprie inspiratio (sicut in agiographis) sed quoddam *donum scientiae injusae*.

Id putarunt aliqui, ut S. Szabo et E. Commer (in *Divus Thomas*, vol. III-VII, a. 1916, 1919, 1920), quibus videntur prima fronte favere aliquae expressiones praefatorum documentorum Magisterii, ut Ioannis XXII: «Doctrina eius non potuit esse sine miraculo», «Non absque speciali Dei infusione», Pii V: «Omnipotentis Dei providentia factum est», Leonis XIII: «Haec a Deo delapsa infusa sapientia ceteris comitata donis Sancti Spiritus, perpetuum in Thoma accepit incrementum», «Hic sermo sapientiae a Paulo laudatus in quo alio doctore, quam in Angelico luculentior...» et Pii XI: «Id quo Thomae sanctitudo maxime distinguitur, ipse est qui appellatur a Paulo sermo sapientiae..., illa duplicis sapientiae, acquisitae et infusae copulatio...».

Attamen, quamvis id possibile sit, cum numquam deficient in vita sanctorum dona supernaturalia et miracula, imo nec videatur improbabile, attentis extraordinariis prorsus caractere et efficacia doctrinae S. Thomae eiusque tam constanti et emphatica approbatione per Ecclesiam, nequit tamen satis solide aut certo probari, ut suadent tum aliquae imperfectiones, discrepantiae et evolutiones quae subrepunt in quibusdam capitibus doctrinae S. Thomae, tum latior interpretatio quae convenienter tribui potest praefatis expressionibus Magisterii. Certum tamen est, S. Doctorem specialissimo auxilio divinae providentiae pro bono Ecclesiae adiutum fuisse, et in hoc diminuto sensu eius doctrinam vere dici posse magnum Dei donum magnumque portentum, quod nonnisi semel contigit in Ecclesia.

²Litt. Apost. «Cum hoc sit», 4 aug. 1880, *Acta Leonis XIII* II 108-113. Cf. etiam *Enchiridion clericorum* 1177, 1179, 1422, 1532.

2. Huiusmodi tamen approbatio nequit dici definitiva, sed mere *declarativa sive electiva*. Exinde, ipsa pronuntiata maiora doctrinae S. Thomae non sunt nec de fide, nec theologice certa, nec etiam ita certa ut contraria sint temeraria aut prorsus non tuta, etsi sint minus tuta, et a fortiori minus probabilia.

3. *Obiectum approbationis* est id quod ex una parte clare ac determinate proponitur a S. Thoma, vel necessario ex eius principiis eruitur, et ex alia parte pertinet ad corpus sive systema doctrinale S. Thomae. Non vero quidquid omnino accidentale aut secundarium est. Ceterum, approbatio fertur directe ad ipsam doctrinam S. Thomae, non vero ad ulteriorem determinationem sic dictae scholae thomisticae, nisi quatenus haec illi concordat, quamvis in interpretatione mentis S. Doctoris praesumptio stet pro ea schola, ratione ipsius familiaritatis quae connaturaliter et ut in pluribus ad rectum indicium inclinatur.

435. 4. *Sensus approbationis* est quod doctrina S. Thomae, considerata generaliter et ut corpus aliquod doctrinale, *sive in pronuntiatis maioribus sive etiam in minoribus*, sit secundum se norma, non solum tuta (sicut doctrina cuiuslibet Doctoris Ecclesiae) sed *omni alia tutior*, quam sequens quis tutissime procedit absque periculo incidendi in opiniones a sensu catholico alienas, et multo minus haereticas, et certus est se in universum sequi doctrinam communiter receptam et approbatam ab Ecclesia, utpote adhaerens «communi seu universali Ecclesiae Doctori, cuius doctrinam suam Ecclesia fecit» (Pius XI). Ex his sequitur primo, tum S. Thomam tum eos qui ipsum fideliter secuti fuerint, esse ¹¹⁾¹¹ *in* unes a gravibus erroribus; secundo, longe tutius esse sequi S. Thomam quam quemlibet alium ex theologis aut Doctoribus generali modo probatis in Ecclesia, ut Bonaventuram, Scotum, Suarez; tertio, sententiam S. Thomae in variis quaestionibus, etiam peculiariter controversis, a priori praesumi saltem probabiliores ceteris; quarto, eam tamen in particularibus ac secundariis quaestionibus, quae ipsum corpus doctrinale non essentialiter afficiunt, posse esse minus probabilem aut etiam falsam, ac proinde in huiusmodi quaestionibus solam S. Thomae auctoritatem non sufficere ad dirimendam controversiam.³

J Benedictus XV, in Epist. ad R. P. Theissling, 29 oct. 1916, de schola thomistica dominicana ait: «Atque huic Ordini [Praedicatorum] laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit».

² Ad pronuntiata maiora, quae a Pio X, Motu proprio «Doctoris Angelici», et a Codice I. C. can. 1366, approbantur ac teneri praescribuntur, pertinent, quod attinet philosophiam et theodiceam, supradictae 24 *theses* (n. 432) approbatae a S. Congregatione tanquam «tutae normae directivae». Nec proinde sine gravi prorsus ratione ab una vel altera ex illis theologus recedere potest, cum de illis praecipue valeat quod monet Pius X in Motu proprio «Sacrorum antistitum» a. 1910: «Magistros monemus ut rite hoc doceant, Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse».

³ Mirabile omnino est quod, in tanta copia ac varietate scriptorum S. Thomae et post tot saecula theologicae inquisitionis ac disputationis, vix quinque vel sex apud ipsum deprehensi fuerint, praesumpti ceteroquin, errores.

Afferri quidem solent: possibilitas aeternitatis mundi, impossibilitas scientiae et fidei quoad idem obiectum, sacramentalitas ordinum minorum, divina nec ecclesiastica

5. Quod attinet obligationem sequendi doctrinam S. Thomae,* ea certa «est, necnon stricta (attenta subiecta materia), quoad *professores theologiae*, ut patet ex can. 1366, § 2, quae legem continet («Professores omnino pertractent...»). Eaque respicit non solum pronuntiata maiora, seu ipsa principia, sed totam doctrinam sive corpus doctrinale, ut patet ex ipsis verbis: «Rationem, doctrinam et principia». Quoad *ceteros* vero, seu generaliter quoad omnes theologos, docentes, scribentes, disputantes, praedicantes, dici potest cum Schultes obligationem eo se extendere, ut «doctrina S. Thomae in rebus fidei et morum... teneri debeat assensu simplici, relictis etiam sententia opposita alterius scholae vel doctoris». ² Sensus est quod unusquisque theologus tenetur sententiae S. Thomae adhaerere, tanquam opinioni fundatae et probabiliori, tuto in praxim deducendae, relictis contraria, utut probabili, opinione, quae ideo, qua talis, vim argumenti non habet, donec evidentes vel graves rationes recessum a sententia S. Thomae persuadeant.

Ex his sequitur: Primo, non licere cuilibet ad libitum et ex proprio iudicio a sententia S. Thomae recedere, sed tunc tantum id agere posse cum vel alii graves doctores decisive recesserint, quos ideo sequi potest, vel graves omnino rationes ad id cogant, quod quidem nequit nisi raro contingere. Secundo, quod attinet quaestiones minoris momenti nec nisi remote cum fide connexas, quae inter scholas theologicas et melioris notae auctores controverti solent, integrum est unicuique quam sibi placuerit (puta S. Thomae, Scoti, Suaresii) opinionem sequi, ut explicite declarat Pius XI: «Neque in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur» (cf. supra, n. 432). Tertio, haec ipsa iusta atque aemulatrix libertas non ita est exaggeranda atque in licentiam vertenda, ut in praxi evanescat ipsa Ecclesiae supradicta obligatio; ponderanda enim est gravitas, tum quaestionis de qua agitur tum rationis quae rarum recessum ab opinione S. Thomae suadere potest. Propterea, idem S. Pontifex, asserta praefata in consuetis controversiis libertate, sollicitè omnes remittit ad praeceptum Codicis, inquit: «Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice Iuris Canonici praecipitur».

6. Ceterum, ad intelligendos limites, tum huiusmodi obligationis tum approbationis doctrinae S. Thomae in qua ea obligatio fundatur, necessaria

origo solemnitatis voti, negatio sacramentalitatis episcopatus, et praecipue negatio Immaculatae Conceptionis. Iamvero, ex sex istis quaestionibus, quae ceteroquin fuerunt per saecula obiectum controversiae theologorum, nonnisi duae postremae resolutae sunt a Magisterio ecclesiastico. Quoad graviores ipsam quaestionem de Immaculata Conceptione, quae nunc est dogma fidei, a quibusdam ambigitur de ipso vero sensu communis negationis tum S. Thomae tum coaevorum theologorum, quae potius dicenda est pertinere ad ipsum complexum evolutionis alicuius dogmatis ab implicito ad explicitum, in quo necessario occurrunt ambiguae vel, sub moderna luce, erroneae sententiae tum apud theologos tum apud ipsos Patres, ut bene novit quilibet novitius in historia dogmatum.

De his aliisque erroribus, S. Thomae imputatis, diffuse pro defensione S. Doctoris agit Ioannes A. S. Thoma, *op. cit.* (supra, in n. 430) 262-301.

¹ De vitando tum defectu tum excessu circa interpretationem obligationis sequendi doctrinam S. Thomae, et de iusta mediaque via tenenda, diffuse agit Ramirez *op. cit.* (supra, in n. 430) 118-179.

² *Op. cit.* (supra, in n. 430) 682 sq.

est *recta illius doctrinae interpretatio*; haec enim quandoque aliquam intrinsecam difficultatem secum fert, ex qua aliqui occasionem carpere possunt eludendi ipsam S. Doctoris auctoritatem.

Ad rectam autem interpretationem, sequentia elementa attente consideranda sunt. Primo nempe, determinandum est ipsum principale ac directum obiectum alicuius quaestionis, quae a S. Doctore resolvitur principaliter in ipso corpore sive conclusione articuli. Secundo, considerandum est praecipuum argumentum, quod in probationem affertur quodque proinde dicendum est etiam pertinere ad ipsam doctrinam S. Doctoris. Tertio, ponderandae sunt propositae obiectiones et responsiones, in quibus solet compleri aut amplius determinari ipsa doctrina. Quarto, sedulo attendendum est ad modum procedendi et iudicandi, utrum scilicet aliquid dicatur assertive an tantum opinative. Quinto, cognoscenda est terminologia, a S. Thoma aliisque coetaneis doctoribus usitata, quae non semper quadrat cum moderna. Sexto, inquirendum est num adfuerit aliqua connaturalis evolutio vel determinatio alicuius doctrinae, in successivis operibus S. Thomae, praecipue per comparisonem cum his quae docet in Summa Theologica, in qua S. Doctor definitivam vel maturiorem suam sententiam exprimere solet. Septimo, ad rem facit etiam communis interpretatio scholae thomisticae, tam dominicanae quam latioris; nam, ut dictum est supra (n. 434), familiaritas connaturaliter inclinatur ad quoddam instinctivum ac rectum iudicium proferendum.

QUAESTIO VIII. DE RATIONE HUMANA ¹

436. Ut dictum est supra (n. 374), praeter quam locis qui ipsam revelationem continent aut testantur quique propterea dicuntur loci proprii theologiae, theologus in sua argumentatione potest ac debet uti *locis extraneis*, qui ex parte naturalis rationis petuntur, praecipue (nec tamen exclusive) quando ex prioribus locis argumenta praesto non sint, quique, in sua propria naturali provincia, dividi possunt in habentes vim apodicticam, seu ipsam *rationem humanam*, prout praebet naturales scientias, praecipue philosophicas, et habentes

¹ Bibliographia quoad hunc et duos sequentes locos auctoritatis philosophorum et historiae humanae:

1 p., q. 1, a. 8, ad 2, cum commentario *Caietani*.

Berthier, J. J., *Tractatus de locis theologicis* (Augustae Taurinorum 1888) 455-545, 559-590.

Cano, M., *De locis theologicis*, 1. 9-11.

Groot, J. V. de, *Summa apologetica de Ecclesia catholica* (ed. 3, Ratisbonae 1906) 820-894.

Levasseur, J.-M., *Le lieu théologique, «histoire», Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie*, Trois-Rivières 1960.

Popan, Fl., «Conexiôn de la Historia con la Teologia», *Verdad y Vida* XV (1957) 445-475; XVI (1958) 71-94.

Riquet, M., «S. Thomas et les 'Auctoritates' en Philosophie», *Archives de Philosophie* 111-2 (1925) 117-155.

Schultes, R.-M., *De Ecclesia catholica praelectiones apologeticae* (Parisiis 1931) 693-730.

tes solam vim probabilitatis, seu *auctoritatem philosophorum et historiam humanam*.

Cum autem consideramus humanam rationem ut locum theologiae argumentationis, non agimus de ratione subjective spectata, quoniam sic usus rationis pertinet ad ipsam essentiam theologiae, cum sine eo nulla scientia concipi possit. Agitur ergo de ratione objective accepta, seu de principiis ac mediis, quae ratio suppeditare potest ad aliquid statuendum vel confirmandum in ipso campo theologico, quaeque convenienter dividuntur in ipsas scientias naturales, praecipue philosophicas, auctoritatem virorum in scientia peritorum, praecipue philosophorum, abstrahendo nempe ab ipsis rationibus quibus eorum scientia fundatur, et historiam humanorum eventuum, quae est et ipsa verus fons multiplicis cognitionis. De tribus his locis breviter agendum est, tum materialiter, seu quoad eorum naturam, tum formaliter, seu quoad eorum valorem et usum in theologica argumentatione.

Et primo, *de ipsa ratione humana, sive de scientiis naturalibus*.

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

437. Auctoritas rationis, sive scientiae naturalis ac philosophicae, in theologia, tota provenit ex illius efficacitate et necessitate. M. Cano (*De locis theol.*, l. 9, c. 5) triplicem efficacitatis rationem affert, deductam ex Clemente Alex. (*Stroth.*, l. 1, c. 2): primo nempe, quia usus philosophiae allicit ipsos philosophos ad fidem, nam simile simili gaudet et a simili libenter edocetur; secundo quia, per philosophiam theologus redditur aptus ad refellenda sophismata adversariorum fidei, aequali arte ea retundens; tertio quia philosophica argumentandi ratio et multiplex praeceptoris doctrina auditores delectat, admirationem suscitatur, persuasionem generat.

Attamen, haec omnia respiciunt solum apologeticum et exteriorem scopum theologiae. Potius efficacia et necessitas philosophiae consideranda est in ampliori quadro indolis et finalitatis theologiae, prout est scientia et sapientia circa veritates revelatas, seu prout ipsa utitur ratione tum ad absolvenda sua intrinseca munera eruendi conclusiones ex principiis, atque explicandi ac defendendi sua ipsa principia, tum ad exercendum multipliciter suum principatum circa ipsas inferiores scientias naturales. De quibus omnibus fuse dictum est in Introductione ad universam theologiam, ubi de muneribus theologiae (n. 61-66).

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

438. *Normae attendendae.*

1. Hic locus est secundum se *extraneus* et mere auxiliaris theologiae, acceptus nempe proprie et distincte ut locus, seu ut

scientia, cuius inventa theologus invocat in confirmationem vel illustrationem theologicae veritatis. Si vero accipitur ut usus principiorum rationis intra ipsum theologicum argumentum, non est locus (neque extraneus neque proprius), sed pertinet ad ipsam essentiam argumentationis theologicae, quoniam ita principia rationalia assumuntur a fide et theologalia fiunt. Praeterea, notandum est quod, quamvis dici soleat hunc locum esse *apodicticum*, eo quod ratio philosophica in suo campo apodictice concludat, tamen id est tantum in hoc materiali sensu intelligendum; nam, cum argumentatio theologica nonnisi in principia revelationis apodictice resolvatur, locus ille rationis, formaliter ut talis et praecise quia extrinsecus, nequit esse nisi probabilis, sicut ipsa auctoritas philosophorum de qua infra.¹

2. In theologia *cavendum est a duplici errore*, tum scilicet a defectu philosophiae tum ab eius immoderato usu.

Primo modo peccant quidam pseudopositivi theologi, qui tractatus suos fere ad solam expositionem fontium revelationis limitant, seu, ut ait Cano, «qui solis Sacrarum Literarum testimoniis aut interdum etiam scriptorum veterum omnia definiunt, ab argumentis naturae haud aliter abhorrentes, quam si essent theologiae adversa et inimica» (*De locis theol.*, l. 9, c. 2). Isti veram scientiam evacuant, quae est de conclusionibus; quoniam, si sola principia fidei a theologo explicantur, «certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, et vacuus abscedet» (*Quodl.* 4, a. 18; cf. dicta superius, n. 61).

Altero modo peccant qui nihil vel parum de revelationis fontibus curant et in philosophicis explicationibus et argumentis per longum ac latum immorantur, seu, ut ait Cano, «qui usque adeo argumentis a ratione ductis addixerunt se ut, sive disputent sive scribant, Scripturam Sacram sanctorumque patrum libros ne legisse quidem videantur» (*De locis theol.*, l. 9, c. 1). Qui quidem error et excessus non sine ratione ab humanistis attributus est doctoribus decadentis scholasticae et partialiter etiam attribuendus est pluribus doctoribus postridentinis. Theologus quidem uti debet philosophicis conceptibus, non tamen philosophicas ipsas inquisitiones peragere, praecipue intra ipsam theologicam expositionem et argumentationem, sed eam ab ipsis philosophis actas supponere, nisi velit sua iura abdicare et convertere theologiam in philosophiam, vel in

¹ Cf. Caietanum, *In 1 p.*, q. 1, a. 8, n. 6.

quandam hybridam pantologiam. Ita extra locum est in tractatu de Incarnatione directa disputatio de essentia, existentia et subsistentia, et in tractatu de sacramentis disputatio de natura causalitatis et de relatione signi; generatim sufficit notiones a philosophia acquisitas sobrie indicare, praesertim in statu quaestionis, nisi efficacia argumenti aut peculiaris amplitudo alicuius tractatus aliquid plus exigat vel suadeat.

3. Vitandum est «*ne incognita pro cognitis incertaque pro certis habeamus*. Qua in re etiam in theologia multa peccantur, ut illi, qui Divi Thomae Scotique opiniones vel indiscussas amplectuntur, proque his non aliter pugnant ac pro aris et focis» (Cano, *De locis theol.*, l. 9, c. 7). Hic defectus, incertas conclusiones tanquam certas leviter assumendi nec contrariarum probabilitatem sincere concedendi, qui olim ob distinctarum scholarum concertationem facilius occurrebat, in moderna aetate vitari solet.

4. *A secundariis, difficilioribus vel obscuris quaestionibus*, prorsus abstinendum est, cum ad aedificationem verae scientiae conferre non soleant, nisi aliquando brevis illarum mentio utilis videatur ad illustrationem principalis quaestionis vel ad excitandam legitimam curiositatem acutiorum mentium. Ceterum, etiam in hoc moderni scriptores peccare non solent, ob practicam eorum mentalitatem et ob momentum quod positiva theologia prae speculativa apud plures assumpsit.¹

QUAESTIO IX. DE AUCTORITATE PHILOSOPHORUM²

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

439. Efficacitas huius loci, non confundendi cum praecedenti,³ est

¹ Cano de theologis sui temporis graviter, et fortasse plus aequo, conqueritur, scribens: «Quo in genere multos etiam e nostris peccasse video... Nostri... theologi, importunis vel locis, longa de his oratione disserunt, quae nec iuvenes portare possunt nec senes ferre. Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis (sic enim inscribunt), de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis huiusmodi sexcentis, quae ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem animo vel informare non poteram? Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent qui haec tractarunt. Quid vero illae nunc quaestiones referamus? Num Deus materiam possit facere sine forma, num plures angelos eiusdem speciei condere, num continuum in omnes suas partes dividere, num relationem a subiecto separare aliasque multo vaniores, quas scribere hic nec libet nec decet, ne qui in hunc forte locum inciderunt, ex quorundam ingenio omnes scholae auctores aestiment» (*De locis theol.*, l. 9, c. 7).

² Cf. bibliographiam supra, n. 435.

³ Nam praecedens locus fundatur directe in ipsa scientia, seu in ipsis rationibus

evidens ex ipsa ratione. Nam quod valet in aliis artibus ac disciplinis, ut nempe qui eas prosequuntur auctoritatem habeant, cui legitime alii fident et a qua nonnisi leviter recedunt, valet quoque imo a fortiori in difficili scientia philosophica. Ipse Christus implicite provocat ad auctoritatem cultorum scientiarum naturalium, praedicientium pluviam vel calorem (Luc. 12. 15 sq.). Apostolus provocat ad cultum «Dei ignoti» et ad dicta Arati, Epimenidis sive Callimachi, et Menandri (Act. 17. 23, 28; Tit. 1. 12; 1 Cor. 15. 33), et Patres auctoritatem philosophorum passim inducunt, praesertim ad scopum apologeticum.*

Nihilominus illorum auctoritas alia et alia est, iuxta meritum tum ipsius philosophici systematis quod prosequuntur tum ipsorum individuorum auctorum. Ita, inter antiquas philosophias vel religiosa systemata, tam orientalia (ut persae Zoroastri, Aegyptiorum, Babylonensium et Assyriorum, synensis Confucii et indiani Buddhae), quam graeca (ut scholae naturalisticae Democriti et Leucippi, scholae idealisticae tum Anaxagorae, tum Pythagorae, tum Parmenidis) et romana a graecis derivata (Cicero, Seneca, Epictetus), facile eminet schola Socratica (ipse Socrates, Plato et Aristoteles), in qua praecipua longe auctoritas competit Aristoteli, cuius doctrina, tum intrinseca excellentia, tum saeculari ac communi consensu, tum ac praecipue catholicorum doctorum usu, quammaxime commendatur.²

Praeterea philosophiae scholasticae, nominatim *aristotelico-thomisticae*, peculiaris valor et efficacia accedit ex commendatione et approbatione, imo obligatione, ipsius Magisterii, ut patet ex documentis superius allatis, signanter ex Codice I. C. et 24 thesibus thomisticis (n. 432, 434), ita ut S. Thomas, etiam ut philosophus, principalem partem habeat in hoc loco theologico.³

Ceterum, auctoritas philosophorum est maior vel minor secundum quod accedit plurium vel paucorum consensus in aliqua doctrina. Circa quod *Cano* duas regulas proponit, scilicet: consensus omnium philosophorum in aliqua re, philosophicam certitudinem de ea parit, consensus vero paucorum vel unius tantum, maiorem vel minorem probabilitatem parit, iuxta ipsorum gravitatem, in qua re praecipuum locum obtinet Aristoteles, cuius tamen auctoritas non est exaggeranda (*De locis theol.*, l. 10, c. 4 et 5). Non est tamen confundenda eam philosophicam certitudinem cum theologica; nam auctoritas philosophorum, etiam cum, ex communi consensu, parit philosophicam certi-

quae a philosophis afferuntur, hic vero locus est directe ipsa auctoritas philosophorum, quae aliunde supponit eas rationes. Ad rem *S. Thomas*: «In quantum sacra doctrina utitur physicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum: unde bene dicta recipit et alia respuit. Sed quando utitur eis propter aliquos errores refellendos, utitur eis in quantum sunt in auctoritatem aliis qui refelluntur, quia testimonium adversarii efficacius est» (Opusc. *In librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 8).

¹ Sub nomine philosophorum *Cano* (*De locis theol.*, l. 1, c. 3; l. 10, c. 7-9) peculiariter intelligit etiam iurisconsultos civiles, sicut antea (cf. in n. 426) theologis peculiariter adiunxerat canonistas.

² De philosophica auctoritate Aristotelis eiusque usu apud scholasticos, confer *De Groot*, *op. cit.* (supra, in n. 485) 865-871.

³ De philosophica S. Thomae auctoritate disserit *Ramirez*, *op. cit.* (supra, in n. 430) 12-20, 70-107.

tudinem, est ac iugiter manet locus theologicus probabilis, ex quo nempe theologus nonnisi probabiliter arguit,¹

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

440. *Normae attendendae.*

1. Hic locus non modo *extraneus ac mere probabilis* est, sed etiam *minimus*, quia, in naturalibus ipsis scientiis, argumentum ex auctoritate est inferius eo quod ducitur ex ipsis rationibus. Ad rem S. Thomas: «Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus... [Tamen] etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt... Sed... huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus» (1 p., q. 1, a. 8, ad 2; cf. *In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 1 et 8).

2. Per se quidem cuiuslibet *philosophi auctoritas* induci potest, quantumvis aliunde falsi, nam in quolibet philosophico systemate aliquid veri, pertinens ad religionem, inveniri potest. Ita Plato, Aristoteles, Seneca, Epictetus, plura de Deo divinisque rebus dixerunt, quae non indigna sunt ut in confirmationem afferantur. Unde S. Thomas refert et approbat sequentem sententiam Aristotelis: «De anima... necesse est accipere opiniones antiquorum, quicumque sint qui aliquid enuntiaverunt de ipsa. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod bene dictum est ab aliis, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo, quia illud quod male enuntiatum est, cavebimus» (*De anima*, l. 1, lect. 2). Attamen, parce, prudenter ac raro adducendi sunt illi, quorum philosophia est gravibus erroribus repleta et ab imis fundamentis infecta (qualis est moderna philosophia subiectivismi, idealismi et agnosticismi), ne ex eorum usu aliqua ipsis indirecta commendatio proveniat; quo sensu Augustinus reprobatur ut «imperitissimam scientiam dum nos scire gaudemus quid Anaximenes, quid Athenagoras, quid Pythagoras, quid Democritus senserint [de ipsis rebus divinis]» (*Epist.* 118, n. 23).

3. Libentius et efficacius a theologo adducenda est *auctoritas Aristotelis*, utpote in se maxima inter ceteras et ab ipso Magisterio indirecte commendata in approbatione philosophiae thomisticae, quae est essentialiter aristotelica. Attamen, id quoque cum discretionem et sine exaggeratione, ad exemplum ipsius S. Thomae, agen-

¹ Cf. dicta superius (n. 438) de ipsa ratione sive scientia philosophica, tanquam loco formaliter probabili.

dum est. Ad quod apte observat *Cano*: «Nulli [philosopho, nequidem Aristoteli] theologus ita sese adiudicare debet, ut ab eo ne latum quidem unguem putet discedendum... Probanda... [quidem] magis est D. Thomae opinio [de excellentia Aristotelis super Platonem, prae opinione Augustini de praeponendo Platone], sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quaedam, sine qua probari illa non potest. Placet enim quoque nobis Aristoteles, et recte placet, modo ne repugnantem etiam illum ad Christi velimus semper dogma convertere. Id quod interpretes facere solent, qui vim contextui saepe afferunt, atque Aristotelem cogunt, ut velit nolit pro fide catholica pronunciet» (*De locis theol.*, l. 10, c. 5).

4. Huiusmodi loci *usus non est exaggerandus*, ne videamur auctoritati philosophorum praecipue inniti et hunc locum ex secundo in principalem convertere. Huiusmodi abusus apud quosdam theologos mediaevales (quorum quidam, ut Almaricus de Bena et David de Dinanto, in pantheismum declinarunt) provocavit in priori medietate saec. 13 decreta Cone. Parisiensis a. 1210 et Roberti Curtonis legati pontificii a. 1215, duas Bullas Gregorii IX a. 1228 et 1231, ab Urbano IV confirmatas a. 1263, quibus usus paganorum philosophorum, et nominatim ipsius Aristotelis, in theologia proscriberetur.¹

5. Hoc loco praecipue utendum est *?nodo apologetico et veluti ad hominem*, in defensionem fidei adducendo ipsas auctoritates philosophorum, quibus adversarii fident vel fidere debent, ut ita efficax illis argumentum opponatur, quia, ut ait S. Thomas, «testimonium adversarii efficacius est» (*In Boethium*, nuper cit.). Quod etiam concesserat ipse Augustinus in eodem loco ubi paganorum philosophorum auctoritatem respuit (cf. supra), inquit: «Si alienarum sententiarum dissidentium cognitio aliquid adiuvat insinuatorem christianae veritatis, ut noverit quomodo adversantes destruat falsitates, ad hoc dumtaxat, ne quis contra disserens, nonnisi in refel-

¹ Gregorius IX. *Epist.* «Ab Aegyptiis» 7 iul. 1228, ad theologos parisienses: «Quidam apud vos... 'positos a Patribus terminos' [cf. Prov. 22. 28] profana transferre sategunt novitate; coelestis paginae intellectum, sanctorum Patrum studiis certis expositionum terminis limitatae, quos transgredi non solum est temerarium, sed profanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando; ad ostensionem scientiae, non profectum aliquem auditorum, ut sic videantur non theodidacti seu theologi, sed potius theofanti... Et dum fidem conantur plus merito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem? Quoniam 'fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum' [Gregorius M., *In evang. hom.*, l. 2, hom. 26, n. 1]» (Denz. 824).

lendis tuis figat oculum, sua vero sedulo occultet» (*Epist.* 118 n. 12)?

6. Etiam *ad directam confirmationem alicuius veritatis* ordinis naturalis circa Deum, vel etiam ad illustrationem alicuius veritatis supernaturalis, quae fit ex rationibus convenientiae et analogiis, auctoritas philosophorum convenienter et moderate adduci potest. Ita ipse Apostolus, ad probandam Dei existentiam et providentiam, provocat ad auctoritatem Arati, inquiring: «Sicut et quidam vestrorum poëtarum dixerunt: 'Ipsius enim et genus sumus'» (Act. 17. 28) et S. Thomas utitur auctoritate Aristotelis ad exponendam doctrinam de permanentia accidentium eucharisticorum (3 p., q. 77, per totam) et de statu hominis post resurrectionem (C. *Gent.*, l. 4, c. 82, 83, 84).

QUAESTIO X. DE HISTORIA HUMANA¹

I. DE NATURA HUIUS LOCI.

441. 1. *De notione historiae humanae.*

Historia generaliter definiri potest: Scientia rerum praeteritarum; prescius: Scientia eventuum praeteritorum, secundum eorum causas et evolutionem. Dividitur in historiam sacram, quae Deum habet auctorem, atque exhibetur praecipue in Scriptura A. et N. T., et historiam humanam, quae hominem habet auctorem, quaeque dispescitur in profanam (cuius pars est etiam historia religionum, praeter veram ac revelatam) et ecclesiasticam, et haec dividitur in historiam factorum ecclesiasticorum, quae strictius dicitur historia Ecclesiae (gestorum RR. Pontificum, Conciliorum, expansionis ecclesiarum, missionum, etc.) et historiam doctrinarum, praecipue dogmatum.

Porro, cum agimus de historia humana tanquam loco theologico, quaestio non est de cognitione monumentorum et instrumentorum traditionis, prout vehunt revelationem; nam haec identificantur cum ipsa traditione ac ideo constituunt alium ac proprium et primarium locum theologicum. Nec quaestio est de ipsa scientia historica, quatenus directe ac veluti intrinsece inservit scientiae theologiae et ab ea assumitur in ipsum argumentum theologicum, constituens sic dictam theologiam positivam, de qua locuti sumus in Introductione ad universam theologiam (n. 68-72); nam ita historia non distinguitur a theologia, nec ideo est locus theologicus. Sed *quaestio est de extrinseco adiutorio*, quod historia humana, tam profana quam ac praecipue ecclesiastica, afferre potest theologo in praeparatione et expositione suae argumentationis, ad rectam ac plenam intelligentiam ipsius status quaestionis, terminorum quaestionis, errorum contra quos arguit, fontium Scripturae et tra-

¹ Cf. Caietanum, *In 1 p.*, q. 1, a. 8: et dicta superius, n. 63, 65.

² Cf. bibliographiam supra, n. 435, praecipue Berthier, *op. cit.* 559-590, Levasseur et Popan.

ditionis necnon documentorum Magisterii ex quibus arguit, et alia id genus?

442. 2. *De auctoritate historiae humanae.*

Haec provenit ex magna historiae utilitate et necessitate in theologia, sicut et in omni alia scientia, cum nemo efficaciter et secure possit in aliqua scientia proficere et arguere, qui sit rerum historicarumieiunus. Ad rem *Cano*. «Viri omnes docti consentiunt, rudes omnino theologos illos esse, in quorum lucubrationibus historia muta est. Mihi quidem non theologi soli, sed nulli satis eruditi videntur, quibus res olim gestae ignotae sunt. Multa enim nobis e thesauris suis historia suppeditat, quibus si careamus, et in theologia et in quacumque ferme alia facultate inopes saepenumero et indocti reperiemur... Certe quantum historiae cognitione theologus indigeat, vel illi abunde magno argumento sunt, qui eius ignoratione sunt in varios errores lapsi» (*De locis theol.*, l. 11, c. 2).²

Res evidens fit, si attendatur ipsos proprios theologicos locos, ex quibus, theologus praecipue argumentatur, et veritates ac principia in eis contenta, historico involucro includi vel historicis circumstantiis vestiri, ita ut eorum verus ac proprius sensus nonnisi ex illarum cognitione plene determinari possit. Ita, ad sensum Scripturae capessendum, multum confert generalis historia biblica, sive historia populi iudaici comparata cum historia vicinorum populorum ac religionum; plenus haeresum sensus non attingetur, nisi ex cognitione historiae ipsorum hominum haereticorum, eorumque indolis, doctrinalis formationis, modi loquendi aliarumque historicarum circumstantiarum; sensus documentorum Ecclesiae, puta Conciliorum, non exacte ac plene determinabitur, nisi ex historia tum virorum tum circumstantiarum, puta ex indole et doctrina individuorum patrum conciliarium et ex variis actis ipsius Concilii. Peculiariter ad rem confert etiam connexio alicuius facti vel viri cum aliis eiusdem temporis vel indolis, et observatio historicae evolutionis alicuius facti vel doctrinae; in quo maxima residet utilitas historiae dogmatum, quae ipsam doctrinam, ex qua theologus procedit, immediate tangit.

443. 3. *De discernibilitate auctoritatis historiae humanae.*

Generale critérium est quod oportet credere historicis documentis, de quorum authenticitate et veracitate certo constet. Sub hoc generali criterio, sequentes *particulares regulae* assignari possunt.

Primo, si omnes probati ac graves historici unanimiter aliquid affirmant, id ut certum haberi potest, ac ideo constituit securam aliquam basim pro

¹Unde immerito plures auctores confundunt hunc locum theologicum historiae humanae cum *theologia positiva*, sive, ut aiunt, historica. Cognitio enim historicarum rerum concurrat et inservit tum ad constituendum locum de quo agimus, tum ad efformandam theologiam positivam; sed hi duo eius veluti effectus non sunt idem, cum locus theologicus maneat extrinsecus theologiae et sit tantum locus secundarius ac probabilis, dum theologia positiva non est locus, sed aliquod munus intrinsecum theologiae et, sicut ipsa, apodictice procedit. Praeterea, theologia positiva non solum utitur historia (puta Patrum et documentorum Ecclesiae; ex quo dicitur patristica et symbolical, sed etiam pura exegesi (ex qua dicitur biblica), quae historia vocari non potest.

²Prosequitur *Cano* ibidem ostendens singillatim plures errores et falsas interpretationes, in quas antiqui doctores, ob ignorantiam vel levio rem notitiam rerum historicarum, impeerunt.

argumentatione theologica. Ita, si ex consensu historicorum certo constat S. Petrum Romae consedissee ibique mortem obisse, exinde tutum argumentum confici potest ad probandum Romanum Pontificem esse eius successorem. Argumentum tamen erit tantum probabile, quia locus historicus, utpote non proprius sed extraneus theologiae, nequit plus quam probabilitatem conferre.

Secundo, si nonnisi pauci graves historici aliquid testentur, aliis quidem tacentibus, id ut magis vel minus probabile habendum est, iuxta numerum et auctoritatem historicorum.

Tertio, de signis testimonii humani sequentes regulae cum Berthier¹ attendi possunt.

«*Signum orale* esse potest veritatis testimonium quandoque certum, quandoque probabile... Ita sentiunt theologi, apologistae et historici omnes, dum ex quibusdam traditionibus nonnulla dogmata vel facta probant, v. gr. hominis lapsum originalem, remunerationem in altera vita hominibus tribuendam fore, Incarnationem Christi, etc».²

Signum documentale scriptum, seu «scriptura per se est signum certum auctoritatis humanae, nec nisi per accidens incertum evadit... [Nam, quod attinet eius genuinitatem] scriptura per se est signum stabile ac duraturum, nec nisi materiae fragilitate, vel malitia aut negligentia hominum, aut temporis usura in deterius mutatur... [Quod vero attinet] eiusdem interpretationem certa iterum esse prorsus potest... [ex certa] scilicet cognitione linguae seu idiomatis, quo scriptura refertur, et cognitione certa characterum quibus exprimitur scriptura, et materialium quibus continetur».³ Inter haec scripta signa, peculiarem valorem habent documenta epigraphica, seu inscriptiones in marmoribus, lapidibus, vitreis, tabulis, contentae.⁴

Signum documentale figuratum, seu monumentale vel archaeologicum (pertinens ad architecturam, sculpturam, picturam, numismaticam, aliasque similes artes), «certo vel probabiliter verum praebeet, pro vario adiutorum statu et natura»; ad quod confert determinatio authenticitatis, antiquitatis et significationis alicuius monumenti.⁵

Huiusmodi tum epigraphica tum archaeologica documenta, priorum praesertim saeculorum (ut coemeteria sive catacumbae, sculpturae sarcophagorum, inscriptiones in illis consignatae), esse possunt satis efficacia in disputando cum haereticis et incredulis, cum sint loquentia signa antiquitatis et stabilitatis alicuius veritatis. Attamen, in argumento theologico qua tali, vim probabilitatis non excedunt (ut patet de quolibet loco improprio sive extraneo), nisi refundantur in argumentum traditionis, una cum ceteris illius elementis; sub qua ratione, transeunt in alium ac proprium et apodicticum locum theologicum.

¹ *Op. cit.* (supra, in n. 435) 566 sqq.

² *Ibid.* 566.

³ *Ibid.* 568 sq.

⁴ Cf. *ibid.* 570 sq.

⁵ *Ibid.* 572-575.

II. DE HUIUS LOCI VALORE ET USU IN THEOLOGICA ARGUMENTATIONE.

444. *Normae attendendae.*

1. Hic locus, ultimus in denaria enumeratione, est *extraneus ac probabilis tantum*, sicut praecedens quem deduximus ex philosophorum auctoritate. Nam et ipse reducitur ad quandam auctoritatem, scilicet testimonii transmissi per varia documenta et instrumenta.

2. Hoc loco *non est ita abutendum* ut theologia historicis elementis et excursibus nimis oneretur, aut in quandam eruditionis pantologiam transfortnetur. Ut dictum est supra quoad ipsum locum rationis humanae (n. 438), satis est ut theologus cognoscat et utatur datis ac conclusionibus extraneorum peritorum, quin ipsas eorum inquisitiones ac discussiones instituat.

3. Huius loci necessitas ac momentum, de quibus supra (n. 442), *non sunt ultra modum exaggeranda*, ac si absque peculiari ac eruditiori cognitione rerum historicarum, qualis habetur a modernis viris, solida theologia construi non possit. Theologi antiquiores, etsi in huiusmodi rebus minus exculti et minus attenti, solidissimum theologicum systema confecerunt ac nobis transmiserunt, carpentes intimum sensum veritatum contentarum in Scriptura et traditione, ex quibus theologia tanquam ex propriis locis procedit.

Ita, quamvis in illustratione textuum Scripturae non modice iuvet historia biblica, uti comparatio historiae et litteraturae hebraicae cum eadem in vicinis populis ac religionibus orientalibus, non oportet tamen interpretationem sensus alicuius textus Scripturae simpliciter ac praecipue ab historica hac cognitione pendulam facere. Nam Scriptura habet etiam ac praecipue suos distinctos ac supernaturales characteres, utpote continens historiam divinae revelationis. Pariter interpretatio decisionum Conciliorum, puta Tridentini, non est simpliciter et totaliter alliganda aut dimetienda ex sensu damnatorum haereticorum eorumque historicis circumstantiis, aut ex actis ipsis conciliatibus (quamvis horum cognitio non modice conferat). Nam Concilia, occasione haeresiarum, solent etiam alias doctrinas definire, connexas quidem cum ea quam haeretici negant sed non necessario ab his denegatas, et ea quae fiunt aut discutiuntur in conciliis, ante ipsam definitionem, non necessario nec in omnibus reflectunt ea quae ultimo ac de facto definiuntur: magis enim refert scire quid de facto nec ambiguis verbis Concilium ipsum definierit,

•quam id quod hi vel illi particulares Patres voluerint, aut intenderint, aut theologice putaverint.

4. In usu huius loci attendenda est *catholica norma*, iuxta quam historia nequit fidei repugnare, ac ideo theologus, ponderando sensum haeresiarum et definitionum Ecclesiae, methodo quidem pure historico, attendere debet ad regulam fidei qua exterius dirigitur, ne modo pure humano de obiecto fidei iudicando, proprios limites transgrediatur. Ad rem Cone. Vaticanum I: «Nec sane Ecclesia vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed iustam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea quae sunt fidei, occupent et perturbent» (sess. 3, cap. 4, Denz. 3019).

In hoc autem videntur excedere ii qui, confisi recentiori ac criticae cognitioni historicarum circumstantiarum, Theodorum Mopsuestenum et partialiter etiam Nestorium atque Monophysitas a labe verae haeresis absolvere conantur, cum tamen Concilia illos tanquam manifeste hereticos damnaverint. Pariter quidam moderni Berengarium Turonensem simpliciter absolvunt a negatione realis praesentiae Christi in Eucharistia, ei attribuentes solam transubstantiationis negationem, cum tamen ex ipso iuramento, quod ille haereticus emittere ac subscribere debuit in Cone. Romano, satis manifestum sit ipsum utrique veritati infensum fuisse, sicut utramque confiteri coactus fuit.

5. Usus huius loci peculiariter efficax est in conficiendo *argumentum ex Patribus* vel generaliter ex traditione, ut per eum determinetur proprius sensus dictorum Patrum in suo historico contextu necnon in mutua connexionem unius patris cum alio et unius aetatis cum alia. Huiusmodi labore deficiente, saepe praefatum argumentum reducitur ad meram materiale accumulationem textuum, incerti sensus ac valoris, quae nullam aut instufficientem efficaciam habet. Et idem dic de argumento tam ex Scriptura quam ex documentis Magisterii, necnon de rationibus adductis a theologis in suis acrioribus scholasticis controversiis (puta de gratia et praedestinatione).

6. Quod attinet ipsum *obiectum*, usus historiae confert praecipue tum ad confirmandas aliquas veritates religionis naturalis, puta existentiam ac providentiam Dei et necessitatem religionis ex consensu et praxi populorum etiam incultorum; tum ad probandam

credibilitatem sive necessitatem revelationis ex lacto generalis ignorantiae populorum ipsorumque philosophorum circa necessarias veritates naturalis religionis et moralitatis; tum ad confirmanda aliqua particularia dogmata, puta de lapsu protoparentum et primaeva revelatione futurae redemptionis ex quibusdam plus minusve certis vestigiis, in populorum traditionibus et paganis religionibus, sub confusa vel corrupta forma, utcumque servatis. Ceterum, in his similibusque argumentis saepe fit transitus a mero usu loci theologici historiae humanae ad ipsam theologiam positivam sive historicam; quae duo, ut notavimus supra (n. 441), etsi procedant ex eadem historica scientia et similem faciem prae se ferant, non sunt omnino idem nec sunt indebite confundenda.

7. In usus historicorum fontium non est leviter procedendum, nec facile ad historicam alicuius rei certitudinem concludendum. Id peculiariter observandum est in appretiatione antiquorum *monumentorum archaeologicorum*, quae contingit quandoque in tali exaggerato sensu explicari, qui et quorumlibet eruditorum risum moveat, et iustum adversariorum despectum provocet. Ad hoc igitur ut ea monumenta peculiarem theologicum valorem habeant, oportet imprimis ut eorum authenticitas et sensus certo stabiliatur, et praeterea, ut aliis documentis, praecipue scriptis, confirmetur. Ceterum, maiorem vel minorem ipsa valorem consequuntur, prout magis vel minus, cum communi fidelium sensu aut cum ipsa ecclesiastica approbatione, connexa demonstrantur.

CAPUT II. DE THEOLOGICORUM LOCORUM OBIECTO,
SIVE THEOLOGICIS QUAESTIONIBUS

445. In capite praecedenti egimus de ipsis locis theologicis, circa eos exercentes duo dialectica munera, quae sunt propria huius introductorii tractatus, scilicet, *inventionem et iudicium*. locos enim invenimus seu determinavimus, et simul de uniuscuiusque loci theologico valore indicavimus. Nunc, ad complendam materiam eiusdem dialectici tractatus, agendum est *de inventione et iudicio circa quaestiones a theologo pertractandas*, quae quidem vocari possunt illorum locorum obiectum, cum sint obiectum vel materia circa quam versantur ipsa argumenta quae ex illis locis quaeruntur; ad hoc enim totus labor theologi reducitur, ut ex praefatis locis extrahat argumenta, quibus opus suum scientificum perficiat, sive quaestiones theologicas resolvat.

Porro, ex iam disputatis in generali Introductione ad theologiam circa huius scientiae naturam et munera (n. 61-66), patet eam circa duo generaliter versare, seu tum circa ipsa principia revelata, quae explicat ac defendit, tum circa conclusiones, quas ex illis deducit. Unde manent hic dialectice considerandae *duae tantum quaestiones*, -altera de *dogmate*, sub quo nomine principia revelata comprehendere possunt, et altera de sic dictis *conclusionibus theologicis*, utriusque obiecti notionem et valorem assignando; quibus adicetur *tertia quaestio de notis sive censuris theologicis*, quae cum utraque intime connectitur, sub eadem iugiter dialectica consideratione.¹

QUAESTIO I. DE DOGMATE²

I. DE NOTIONE DOGMATIS.

446. *Vox ipsa* δόγμα (a δοκέω puto, existimo, puto faciendum, de-

¹ M. Cano de prima et altera quaestione nonnisi modo generali agit, praecipue sese diffundens in explicanda ipsa natura et munere theologiae (*De locis theol.*, l. 12, c. 1-4), de quibus nos, etsi non directe sub ratione dialectica, fuse egimus in Introductione ad theologiam, ut dictum est. Unde nobis utilius videtur huc introducere duas quaestiones de dogmate eiusque immutabilitate et de conclusionibus theologicis, quae in nostra praesertim aetate agitatae ac evolutae sunt. Plures theologi de his quaestionibus agunt in tractatu de Ecclesia, ubi de Magisterio et infallibilitate, vel in tractatu de virtutibus, ubi de fide.

² 2-2, q. 1, a. 7; a. 10, ad 1 et 2; q. 2, a. 6; q. 95, a. 2, ad 3; q. 174, a. 6, ad 3.

Aquilina, A. S., *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam*, Napoli 1963.

Arintero, J., «El progreso dogmatico-objetivo», *Ciencia tomista* (1911) 378-393.

Bainvel, J., «L'Eglise: histoire du dogme, l'évolution des idées», *Etudes* LXX (1897) 5-16, 175-194.—«L'histoire d'un dogme», *ibid.* CI (1904) 612-632.

cerno) significat vel opinionem sive sententiam, vel decretum sive praeceptum. In utroque sensu adhibetur sive apud auctores profanos (Cicero, *Quaest. acad.* 2. 9 loquitur de sapientiae «decretis quae philosophi vocant dogmata»), sive in Scriptura (Luc. 2. 1; Act. 17. 7, decretum imperiale; Act. 16. 4, decreta caeremonialia A. T.; Coi. 2. 14, decretum Dei), sive apud Patres graecos (iam Didache 11. 3: «Secundum decretum Evangelii sic facite»), apud quos paulatim vox assumpsit strictiorem sensum decreti doctrinalis sive *capitis doctrinae*, ita ut cum, opera praesertim Augustini et Vincentii Lerinensis (cf. supra, n. 401), introducta fuerit apud latinos, hunc sensum retinuerit per saecula in litteratura ecclesiastica (Conc. Later. IV, Denz. 808; S. Thomas, 2-2, q. 11, a. 1 et 2; q. 86, a. 2, qui tamen raro ea voce utitur).

Post celebrem quaestionem iansenisticam (saec. 17), vox accepit communiter apud theologos strictiorem adhuc sensum *doctrinae fidei ab Ecclesia*

Bonnefoy, J. F., «L'Assomption de la T. S. Vierge est-elle définissable comme révélée 'formaliter implicite'», *Marianum* XII (1950) 194-226.

Boyer, Ch., «Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico», *Gregorianum* XXXIII (1952) 168-182.—«Lo sviluppo del dogma», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 359-380.

Dhanis, E., «Révélation explicite et implicite», *Gregorianum* XXXIV (1953) 187-237.

Dillinschneider, Cl., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma 1954.

Dublanchy, E., «Dogme», *Dictionnaire de théologie catholique* IV-2 (Paris 1910) 1574-1650.

Elorriaga, A. M., «¿Es divina la autoridad de la Iglesia en sus definiciones infalibles?», *Estudios eclesiásticos* V (1926) 113-137, 225-244.—«¿No cabe fe divina en ningún virtual incluso antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?», *ibid.* VI (1927) 113-133, 377-399; VII (1928) 485-496.—«Punto de partida y germen de la evolución del dogma católico», *ibid.* VIII (1929) 42-60, 487-514.

Flick, M., «Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea», *Gregorianum* XXXIII (1952) 5-23.

Franzelin, I. B., *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, thes. 22-26 (Roma 1870) 228-272.

García Martínez, F., *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma*, Madrid 1953.—«Una novísima interpretación de los canones tridentinos», *Revista española de teología* XV (1955) 637-653.—«La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático», *Estudios eclesiásticos* XXXI (1957) 17-41.

Gardeil, A., *Le donné révélé et la théologie* (éd. 2, Paris 1912) 77-186. Confer eius indicium de sententia Marin-Sola in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XIII (1924) 276 sqq.

Garrigou-Lagrange, R., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, éd. 4, Paris 1936.—*De Deo Uno* (Paris 1938) 43-49.—«Vérité et immutabilité du dogme», *Angelicum* XXIV (1947) 124-139.—«Les notions consacrées par les Conciles», *ibid.* 217-230.—«Natura e valore delle formole dogmatiche», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) I 387-408.

Grandmaison, L. de, *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formules, son développement*, ed. 3, Paris 1928.

Gregorianum XXXIII (1952), n. 1. Agitur integre de progressu dogmatico.

Journet, Ch., *Esquisse du développement du dogme marial*, Paris 1954.—*L'Eglise du Verbe Incarné* I (éd. 2, Paris 1955) 436-450.

Lubac, H. de, «Le problème du développement du dogme», *Recherches de science religieuse* XXXV (1948) 130-160.

Lubik, A. M., «De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani», *Antonianum* XXXVI (1961) 29-68, 173-198.

definitae;' quam acceptionem, iam propositam a Melchiore Cano (*De loc. theol.* 3. 4; 12. 5) et Bellarmino (*De Eucharistia* 1. 9), suo usu confirmarunt tum Pius VI (in Bulla «Auctorem fidei»: «Dogma transubstantiationis»), tum Conc. Vaticanum I (sess. 3, cap. 4: «Dogmata»; can. 3 de fide et ratione: «Dogmata ab Ecclesia proposita»; sess. 4, cap. 4: «Docemus et divinitus revelatum dogma definimus...», Denz. 3043, 3073), ita ut hodie in hoc sensu, tanquam *vox technica*, a theologis accipi solet.

447. *Definitur* igitur, iuxta hanc strictam acceptionem: *Veritas revelata, proposita ab Ecclesiae Magisterio, tanquam de fide divina credenda.* In qua definitione duo sunt elementa: Veritas a Deo revelata (contenta in fontibus Scripturae et traditionis)* et propositio Ecclesiae per infallibile Magisterium extraordinarium vel ordinarium, eam veritatem declarans ut de fide divina.³ Haec Ecclesiae

Marin-Sola, F., *La evolucion homogénea del dogma católico*, Valencia-Madrid 1924. Ed. 2 in gallica lingua (vers. B. Cambon), *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2 voll., Fribourg, Suisse 1924. Praecipuum opus in hac re, sub aspectu scientifico theologico.

Newman, J. H., *An essay on the development of Christian doctrine*, new edition, New York 1949.

Ong, W., «Newman's essay on development in its intellectual milieu», *Theological studies* VII (1946) 3-45.

Pinard, H., «Dogme», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* I (éd. 4, Paris 1925) 1121-1184.

Portalie, E., «La valeur historique du dogme», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1904) 338-357; (1905) 61-84, 128-138.

Rambaldi, G., «Immutabilità del dogma e delle formole dogmatiche», *Gregorianum* XXXIII (1952) 58-84.

Rondet, H., «La définibilité de l'Assomption: question de méthode», *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* (Paris 1949) 57-95.—*Les dogmes changent-ils? Théologie de l'histoire du dogme*, Paris 1960.

Schultes, R.-M., *Introductio in historiam dogmatum*, Paris 1922 (optimum opus).—*De Ecclesia catholica praelectiones apologeticae* (ed. 2, Parisiis 1931) 615-637.—«Circa dogmatum homogeneam evolutionem», *Divus Thomas* (Piacenza) II (1925) 83-89, 554-564.—«Eclaircissements sur l'évolution du dogme», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XIV (1925) 286-302.

Simonin, H., «La théologie thomiste de la foi et le développement du dogme», *Revue thomiste* XLI (1935) 537 sqq.—«Implicite et explicite dans le développement du dogme», *Angelicum* XIV (1937) 126-145.—«De la nécessité de certaines conclusions théologiques», *ibid.* XVI (1939) 72-83.

Sviluppo (Lo) del dogma secondo la dottrina cattolica («Seconda settimana teologica 1951, Pont. Univ. Gregoriana»), Roma 1953.

Tuyaerts, M. M., *L'évolution du dogme. Etude théologique*, Louvain 1919.

¹ Quoad largiorem acceptionem vocis fere usque ad medium saec. 18, confer A. Deneffe, «Dogma Wort und Begriff», *Scholastik* VI (1931) 381-400, 505-538. Eadem brevius tradit A. D'Ales, *De Deo Trino* (Paris 1934) 51-57.

² Haec sola revelatio, quae ob suam destinationem *revelatio publica* dici solet, est obiectum fidei. Quaelibet subsequens revelatio, cuiuslibet indolis vel extensionis, non pertinet ad obiectum fidei, et hoc sensu dicitur *revelatio privata*, de qua infra, n. 463.

³ Si attenditur sola ratio ac constitutio dogmatis, dici potest veritatem revelatam esse eius elementum materiale, propositionem vero Ecclesiae elementum formale. Si vero attenditur relatio dogmatis ad actum fidei, prout est eius obiectum, tunc *formale* ac prin-

propositio est regula proxima fidei, et dogma est ipsum proprium ac immediatum obiectum fidei, ita ut sine ea veritas revelata, vi solius fontis, nondum obliget ad fidei assensum. Huiusmodi dogmatis conceptus ab ipso Ecclesiae Magisterio infallibiliter nobis traditur, ita ut et ipse sit dogma fidei; ipsum nempe dogma, quoad sui conceptum, est dogma fidei, quatenus, etsi Ecclesia non explicite ac signate intendat tradere definitionem vocis dogmatis, tamen ipsum conceptum, cui nos (imo et ipsa Ecclesia) nomen dogmatis tribuimus, explicite tradit, docens: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 3, Denz. 3011). Imo idem Concilium huic conceptui nomen dogmatis tribuit (cf. supra, n. 446).

Inde intelliges theologicum discrimen inter sequentes cognatas voces. *Res fidei*, sive res revelata sive mysterium (puta Trinitas), est aliquid incomplexum. *Veritas fidei* (puta Deus est trinus) est aliquid complexum, cum sit iudicium in quo veritas residet (cf. 2-2, q. 1, a. 2). *Articuli fidei* intelligi solent fundamentaliores veritates fidei, quarum praecipuae exprimuntur in symbolo apostolorum. *Formula fidei* est expressio veritatis fidei (v. g. ipsum symbolum). *Dogma* est veritas fidei ut proposita ab Ecclesia tanquam de fide credenda. *Formula dogmatica* est expressio illius propositionis, quae varia esse potest pro eodem dogmate; ut patet, praefati articuli fidei, utpote propositi ab Ecclesia, sunt dogmata principaliora, et symbolum apostolicum est quaedam formula fundamentalior. *Definitio* est una species propositionis per Ecclesiae Magisterium, seu propositio definitiva et infallibilis; quae quidem, prout est de re ut de fide divina tenenda, constituit dogma. *Definitio solemnis* dicitur si fit a Magisterio extraordinario (R. Pontifice vel Concilio oecumenico), ac differt accidentaliter tantum ratione ipsius modi solemnitatis. *Definitio ex cathedra* est peculiare tantum ac technicum nomen definitionis solemnis factae a R. Pontifice, nec differt a praecedenti nisi nomine, vel, si placet, ratione peculiaris solemnitatis unius personae, loquentis ut totius Ecclesiae docentis ad totam Ecclesiam discentem.

Quidquid est a Deo revelatum, revelatione publica (quae nempe data est ipsi Ecclesiae qua tali) evadere potest dogma per Ecclesiae propositionem, etiam si sit veritas naturalis (ut existentia Dei), aut actus exequendus (res morum), aut factum particulare (ut varia quae contigerunt in vita Christi); nam omnia peculiarem ordinem habent ad principale obiectum revelationis (Deitatem) et ad proprium eius finem (salutem nostram per visionem beatificam). Unde falso *Protestantes* tanquam obiectum fidei divinae habent tantum veritates quae nostram salutem immediate exprimunt (hinc loquuntur de

cipale in dogmate est ipsa veritas revelata; nam haec sola est proprium fidei obiectum, propositio vero Ecclesiae est mera *obiecti conditio*.

fide promissionum, quae sola iustificet), ceteras vero veritates et facta (ut quod Christus natus sit ex Virgine, crucifixus, mortuus) referunt ad scientiam humanam vel historiam (hinc fides, ut aiunt, historica), si excipiantur miracula sub tatione signi omnipotentiae divinae (circa quam omnipotentiam confidunt sic dictam fidem miraculorum).

II. DE IMMUTABILITATE DOGMATIS.

448. Dogma, semel constitutum, ex Dei nempe revelatione et definitiva ac infallibili Ecclesiae propositione, est ipso facto et *secundum se essentialiter immutabile*. Nam ex una parte veritas a Deo revelata nequit evadere falsa, nec ab humana cognitione ac destinatione subtrahi, et ex alia parte propositio Ecclesiae est irrevocabiliter facta nec potest amplius revocari, cum se habeat tantum in fieri et conditionaliter, relate ad assensum fidei, ut mera nempe conditio applicans ipsam Dei propositionem sive revelationem, ex qua assensus fidei tanquam a formali obiecto generatur.

Unde immutabilitas est essentialis et immediata proprietas, *fluens ab essentia dogmatis*, nec potest negari nisi ab his qui, ut Protestantes liberales et Modernistae, ipsam dogmatis essentiam aliter concipiunt et haereticaliter corrumpunt. Quod autem attinet immutabilitatem dogmatis *quoad ipsum jactum*, seu quod de facto ab hominibus mutari ac corrumpi non possit, ipsa sequitur ex infallibilitate Ecclesiae tum docentis tum credentis, cui Christus suam assistendam promisit, nec potest negari nisi ab his qui, ut Protestantes et iansenistae Pistorienses, infallibilitatem Ecclesiae docentis negant vel quomodolibet praefatam Christi assistendam quoad Ecclesiam credentem non satis ponderant.

449. *Protestantes liberales* (ut Harnack et Sabatier) negant ipsum primum essentielle elementum dogmatis, scilicet veritatem revelatam, reducens religionem et revelationem ad aliquid subiectivum, seu religiosum sensum, qui subinde multipliciter ac variabiliter obiective exprimitur, ita constituens ipsum dogma (cf. supra, n. 96, 114). Unde dogma non est proprie aliqua obiectiva veritas, sed quaedam humana expressio ac *formatio, in forma obiectiva, praefati subiectivi sensus* in quo revelatio consistit. Hinc dogma non est originis divinae sed humanae; non est veritas revelata, sed quaedam mutatio sive transformatio, utut legitima, revelationis sive subiectivi sensus in quo revelatio consistit; non habet valorem obligativum, quasi ex divina auctoritate, sed tantum iuridicum, ex humana fallibili auctoritate; non est immutabile, sed potius natura sua mutabile ac mutandum, iuxta ipsum diversum statum, praecipue scientificum, humanitatis.

Modernistae hanc ipsam Protestantum liberalium doctrinam mutuarunt et ad peiorem partem deduxerunt. Ut enucleatius explicatum est supra

(n. 96, 114 sq.), pro Modernistis religio est merus sensus conscientiae qui sibi fingit aliquam obiectivam realitatem, seu conceptum Dei personalis; revelatio est ille idem sensus religiosus, prout acquirit conscientiam suae relationis ad Deum; haec revelatio necessario evolvitur cum evolutione conscientiae humanitatis; eadem assumit quasdam varias ac determinatas obiectivas expressiones ac formulas, habentes valorem mere practicum, tanquam *nonnas non credendt sed agendi*, quae dogmata dicuntur. Unde dogma est evoluta quaedam expressio ac determinatio primigeniae ac simplicioris formulae sensus religiosi; est originis humanae nec divinae; non est obiectiva veritas revelata, sed subiectiva quaedam expressio, imo transformatio sensus religiosi; non habet vim obligativam nec valorem speculativum sed mere practicum; non est immutabile, sed potius essentialiter mutabile, iuxta exigentias et evolutionem ipsius sensus religiosi per diversa tempora et culturas.¹

Haec doctrina essentialiter exprimitur sequentibus propositionibus damnatis in Decreto «*Lamentabili*» et Encyclica «*Pascendi*» a. 1907 (ceterum eadem illustratur et confirmatur per reliqua, exposita in utroque documento):² «Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quoad notionem tum quoad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque, quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfecteruntque... Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicable non docuit, sed potius inchoavit motum quendam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum» (Decr. «*Lamentabili*», prop. 54 et 59, Denz. 3454, 3459). «Evolvi... ac mutari dogma non posse solum, sed oportere, et modernistae ipsi perfracte affirmant, et ex eorum sentiis aperte consequitur. Nam inter praecipua doctrinae capita hoc illi habent, quod ab immanentiae vitalis principio deducunt: formulas religiosas, ut religiosae reapse sint nec solum intellectus commentationes, vitales esse debere vitamque ipsam vivere sensus religiosi... Necesse est, ut formula primitiva acceptetur a corde ab eoque sanciat; item sub cordis ductu sit labor, quo secundariae formulae progignuntur. Hinc accidit, quod debeant hae formulae, ut vitales sint, ad fidem pariter et ad credendum accommodatae esse ac manere. Quamobrem, si quavis ex causa huiusmodi accommodatio cesset, amittunt illae primigenias notiones ac mutari indigent» (Encycl. «*Pascendi*»).

Protestantes orthodoxi admittunt tum veritatem revelatam (eam scilicet de qua supra, n. 447) tum eius essentialem immutabilitatem; sed, quia rei- ciunt Ecclesiae Magisterium tanquam illius immutabilitatis infallibilem cus-

¹ Quidam, praecipue inter Modernistas, indigitarunt cardinalem *J. H. Newman* tanquam modernismi praecursorem, praesertim in opere supra relato (n. 445), quod ipse adhuc anglicanus absolvit a. 1848, catholicus iterum edidit a. 1878. Perfecta tamen orthodoxia huius doctoris (aliunde minus periti in scientia theologica quam in arte apologetica) merito vindicari solet, non obstantibus quibusdam exaggeratis aut minus propriis eius expressionibus. Confer *Marin-Sola*, *op. cit.* (supra, in n. 445) I 347-353; *Ong*, *loc. cit.* (ibid.); *Dublanchy*, *art. cit.* (ibid.) 1630-1636.

² Confer varias applicationes modernisticae doctrinae ad revelationem, expositas in praecedenti tractatu de revelatione, per varias quaestiones, v. g. in n. 96, 114 sq., 156, 203, 242, 248, 250, 254, 258, 262, 267-271, 319, 330, 334, 336, 345.

Bibliographiam de controversia modernistica dedimus ibidem, n. 114.

totidem, coguntur concedere ipsum factum partialis saltem mutationis sub influxu humanarum causarum et circumstantiarum. Ad quorum sententiam accesserunt inter catholicos *lansenistae in Cone. Pistoriensi*, potiusquam de mutatione loquentes de generali veritatum fidei in aliquo tempore obscuratione, iuxta sequentem ipsorum propositionem damnatam a Pio VI: «Propositio, quae asserit, 'postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscurationem super veritates fidei gravioris momenti, spectantes ad religionem, et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Christi': haeretica» (Denz. 2601).

Ad eandem Protestantium sententiam accessit saeculo elapso unus vel alter semirationalista, nominatim *Antonius Giinther*, iuxta quem ratio philosophica, magis ac magis exculta, potest successive ita evolvere ac perficere intelligentiam veritatum revelatarum, ut ipsae dogmaticae definitiones Magisterii sint tantum temporaneum quoddam iudicium, valorem habens pro uno vel alio tempore et cultura, donec ipsius scientiae progressus diversam definitionem exigat. Quam sententiam* reprobavit Pius IX, tanquam perturbatricem doctrinae «de perenni fidei immutabilitate» (Denz. 2829; cf. 2777, 2856, 2909) ac subinde tetigit ipsum Cone. Vaticanum I mox citandum.

450. *Contra quos omnes errores doctrina catholica, a Magisterio ut de fide definita, docet essentialem dogmatis immutabilitatem, tum de iure tum de facto.* Quod in praefatis documentis contra Modernistas, lansenistas et Giinther, clare exprimitur, Magisterium solemniter definivit in Cone. Vaticano I: «Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: an. s.» (sess. 3, can. 3 de fide et ratione, Denz. 3043). In correspondent! cap. 4 eiusdem sessionis Concilium docet: «Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum» (Denz. 3020). Eadem doctrina composita est sub forma professionis fidei in *luramento antimodernistico* (Denz. 3541, 3549).

III. DE PROGRESSU DOGMATIS²

451. Praefatae tum de iure tum de facto immutabilitati dog-

¹ Eam fusius exponit Kleutgen, *Théologie der Vorzeit* V, n. 581 sqq.; item in *Der Katholik* (1860) I 83 sqq., 456 sqq.

² Quoad nomina huiusmodi dogmaticae progressionis, aliqua varietas observatur inter auctores. Vincendus Lerinensis loquitur de «profectu religionis» (*Commonit.*, c. 23).

maticis non opponitur aliqua eiusdem evolutio ac progressus, sin minus ex parte veritatis cognitae, saltem ex parte cognitionis ipsius. De cuius *existentia, essentia et modo*, breviter agendum manet.

In .4. T. verus ac obiectivus progressus dogmatum, vel proprius revelationis, manifeste habitus est, non quidem per mutationem, sed per meram ac veram additionem novarum veritatum circa eandem rem revelatam (praeterquam per ulteriorem successivam explicationem veritatum iampridem revelatarum), ita ut per successivas additiones vere creverit depositum revelationis tempore patriarcharum et prophetarum usque ad Christum. *Duobus enim fundamentalibus ac generalibus credibilibus, seu existentiae et providentiae Dei in ordine supernaturali*!, de quibus Apostolus ait quod «credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit» (Hebr. 11. 6), accesserunt paulatim ulteriores illarum determinationes per mysteria Trinitatis, Incarnationis, redemptionis, regni messianici universalis sive futurae Ecclesiae, quorum primum ad Dei existentiam, cetera ad eius providentiam referuntur, omnia autem in fundamentalibus illis duabus veritatibus implicite et a parte rei continebantur (2-2, q. 1, a. 7).

Huiusmodi progressus, quamvis fuerit per additionem novarum veritatum, vocari potest cum S. Thoma progressus ab implicito ad explicitum, non tamen in eo sensu quo dicimus nunc post Christum et Apostolos fieri progressum ab implicito ad explicitum in eadem veritate, sed eo sensu quod ipsae eadem veritates, de novo additae, continebantur implicite in duabus fundamentalibus illis, eo analogico modo quo omnes notiones et principia continentur actu implicite in prima notione entis et in primo contradictionis principio, quia extra ens nihil est, ac ideo nihil aliud addi potest ad ens nisi explicatio eius quod in ente implicite iam continetur. «In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere..., in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem» (2-2, q. 1, a. 7).¹

Idipsum valet etiam de *toto tempore apostolico*, seu usque ad mortem ultimi apostoli. Nam Christus successive novas veritates addidit et ipsi apostoli, post Christi Ascensionem, charismate non solum inspirationis sed etiam

Mediaevales doctores potius adhibent nomen «*explicatio fidei*» (cf. 2-2, q. 1, a. 7; q. 2, a. 6). Moderni theologi duo praecipue nomina adhibent ac praeferunt, scilicet «*evolutio dogmatum*» (Schultes, Marin-Sola. Tuyaerts) et «*progressus dogmaticus*» (praecipue auctores operum scholarium: Pesch, Lépicier, Dorsch, Dieckmann, De Guibert, Salaverri, etc.).

Quamvis unumquodque ex his nominibus aliquid conveniens et aliquid inconveniens prae se ferat, ultimum praeferendum videtur, utpote quod ex una parte propinquius accedit ad ipsum rei conceptum et ex altera pane caret periculo confusionis et exaggerationis. Nomen «*explicatio fidei*», longe quidem abest ab omni confusionis periculo, sed diminutum videtur nec explicat plenam vim ipsius conceptus (ut ex dicendis patebit); nomen vero «*evolutio dogmatis*» exaggeratum videtur et nimium suggerit, attento tum moderno usu, etiam in re profana, tum theologico sensu qui invaluit apud Modernistas.

Ad idem nomen «*progressus dogmaticus*» magis appropinquat nomen usitatum ab auctoribus in lingua vulgari: «*sviluppo, développement*», etsi videatur explicitius suggerere etiam sensum incrementi, seu progressus per incrementum.

¹ Cf. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 189 sq.

revelationis gaudebant, et aliquas ultiores revelationes addere potuerunt.¹

452. *Post mortem autem ultimi apostoli* (adeoque circa finem saec. 1, cum mortuus est Ioannes) *clausa est publica revelatio*, quae sola est obiectum fidei, ac sigillati sunt duo revelationis fontes, Scriptura nempe et traditio.²

Haec propositio *saltem ut theologicæ certa* habenda est. Imprimis enim explicite proponitur in Decreto «*Lamentabili*» per condemnationem sequentis propositionis Modernistarum: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa» (Denz. 3421);³ iamvero ipse S. Pontifex «omnes et singulas... [in eo Decreto] recensitas propositiones ceu reprobatae ac proscriptae ab omnibus haberi mandavit» (Denz. 3466). Praeterea, id necessario deducitur ex explicita affirmatione *Cone. Trid.*, iuxta quam apostoli sunt fons omnis salutaris veritatis et morum disciplinae: «Evangelium..., quod... Christus... proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit... Haec veritas et disciplina continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt» (sess. 4, Denz. 1501). Quae verba partialiter iterum repetit *Cone. Vatic. I* (Denz. 3006). Tandem *Cone. Vaticanum II* explicite declarat: «Nulla iam nova revelatio publica expectanda est ante gloriosam manifestationem Domini nostri Iesu Christi» (Constit. De divina revelatione, c. 1, n. 4).⁴

¹ revelationibus factis apostolis post Ascensionem, iisque solis (nam quae aliis fidelibus tempore apostolico forte contigerint, non pertinent ad publicam revelationem), nonnisi pauca deduci possunt ex Scriptura. S. Paulus nonnumquam loquitur de revelationibus sibi factis, in quibus tamen agitur de re iam aliis apostolis revelata aut nota, ut de institutione Eucharistiae (1 Cor. 11. 23: «Ego enim accepi a Domino...») et de evangelio in genere (Gal. 1. 11-24: «Accepi illud... per revelationem Iesu Christi»; quidam citant etiam, sed incerte, 2 Cor. 4. 6, Coli. 3. 18; 11. 5 sq.). Certae tamen videntur *tres novae revelationes*, scilicet de inspiratione singulorum librorum N. T., quippe qui scripti sunt post Ascensionem, de privilegio paulino (1 Cor. 7. 12-15) et de eschatologia (Apoc. 1. 1-3); vix enim congruenter dici potest apostolos de his instructos fuisse a Christo ante Ascensionem.

² Cf. Malmberg, *loc. cit.* (supra, in n. 445); R. Spiazzi, «Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli», *Gregorianum* XXXIII (1952) 24-57; A. Michel, «L'enseignement du magistère et l'époque où fut close la révélation», *Divinitas* V (1961) 849-864.

³ Idem error subiacet pluribus sectis, quae inde a prioribus saeculis suam ab Ecclesia separationem et suae doctrinae novitatem in aliqua nova revelatione fundare ac iustificare conatae sunt. In prima aetate distinguuntur praecipue *Montanistae*, quorum fundator Montanus seipsum dicebat Spiritum S., seu Paracletum a Christo Ecclesiae promissum, ac suum spiritum communicabat adiutricibus suis prophetissis Prisca et Maximillae. In medioaetate, ut taceamus de Almarico de Bena et abbate Ioachim de Flores, a Magisterio reprobatis, qui «novum evangelium» praedicabant, praecipue distinguuntur *Fraticelli* qui, ut ait Ioannes XXII in bulla condemnationis, «Evangelium Christi in se solis hoc in tempore asserunt esse completum, quod hactenus obiectum fuerat, imo prorsus extinctum» (Denz. 915). In moderna aetate, plures sectae illuministicae, in novis revelationibus fundatae, ex ipso Protestantismo ortae sunt, quarum notiores sunt americani *Quaker!* et *Mormones*.

⁴ Ob ea Tridentini verba, quae, quamvis non explicite in sensu exclusivo loquantur, tamen in hunc sensum convergunt, et ob subsequentem declarationem *Cone. Vaticani II*,

Ceterum, idem sensus exclusivus colligitur ex convergentia omnium, quae constanter et assertive de doctrina apostolica tenenda et transmittenda dicuntur in *Scriptura et traditione*, tacito omni alio fonte possibilis futurae revelationis aliis factae, quamvis non semper verba proferantur sub forma exclusiva, aut, cum ita proferuntur, saepe directe referantur ad exclusionem doctrinae quae apostolicac doctrinae opponatur. Christus solis apostolis communicavit «omnia quaecumque audivi a Patre meo» (Io. 15. 15); illis directe promisit Spiritum S. qui «docebit omnia» (Io. 14. 26), qui «docebit vos omnem veritatem» (Io. 16. 13). Propterea S. Paulus ait fideles esse «superaedificatos super fundamentum apostolorum et prophetarum» (Eph. 2. 20), et quamvis occasione serpentium errorum, tamen omnino emphatice et absolute, ait: «Sed licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Sicut praediximus, et nunc iterum dico: Si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit» (Gal. 1. 8 sq.).

Ex traditione sufficiat aliquos textus afferre qui directius sensum exclusivum ferunt. *Didache* 4. 13: «Ne derelinques mandata Domini; custodies vero quae accepisti, neque addens neque demens [scilicet doctrinae duodecim Apostolorum]». Irenaeus, *Adv. haer.* 3. 4. 1: «Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; cum Apostoli, quasi in depositarium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis». Tertullianus, *De praescript.* 21: «Si Dominus Iesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam Christus instituit; quia 'nec alius Patrem novit nisi Filius, et cui Filius revelavit' [Mat. 11. 27]; neque aliis videtur revelasse Filius, quam Apostolis, quos misit ad praedicandum». Caelestinus I, *Epist.* ad Nestorium: «Quis umquam non dignus est anathemate iudicatus vel adiciens vel retrahens fidei? Plene enim et manifeste tradita ab apostolis nobis, nec augmentum nec imminutionem requirit. Legimus (Apoc. 22. 18 sq.) libris nostris non addi debere, non retrahi. Magna quippe et addentem et retrahentem poena constringit» (Mansi 4. 1027 sq.). Vincentius Lirinensis: «In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est» (cf. supra, n. 401).

453. Ex his sequitur post mortem ultimi apostoli non dari in

quae exclusivum sensum explicite proponit, dici potest id esse *theologice certum, imo doctrinam catholicam proxime definibilem*. Ceterum, iam antea Dicckmann id dicebat «saltem theologice certum», Salaverri aiebat id «dici posse implicite definitum in Cone. Trid., et Vatie.» et Bainvel id «videri esse de fide, saltem implicite».

Unde satis leviter J. Coppens scribebat: «La théologie commune suppose ce dépôt [de la révélation] clos à la mort du dernier apôtre, et, pour autant que nous sommes informé, les théologiens ne sont pas prêts à renoncer à cette donnée, qui jusqu'à présent, conditionne tous les systèmes élaborés pour expliquer l'évolution du dogme. *A faire sauter ce que d'aucuns ont pu être tentés de considérer comme un bouchon, beaucoup de problèmes se simplifieraient.* Mais on croit généralement que la donnée est absolument certaine» («La définibilité de l'Assomption», *Ephemerides theologiae Lovanienses* XXIII 11947] 7). Ibidem in nota addit quod textus Cone. Trid. «ne me paraît pas trancher formellement la question», et textus Decreti «Lamentabili» «est négatif et concerne seulement la foi *catholique**. Ceterum, Cone. Vaticanum II hanc quaestionem formaliter clausit.

Ecclesia progressum dogmatis per additionem novarum veritatum, eo scilicet *obiectiva* modo quo contigit antea.¹ *Nihilominus clari potest ac datur aliquis vertis progressus secundum ampliorem cognitionem et explicationem earundem veritatum ante mortem ultimi apostoli revelatarum; qui quidem vocari solet progressus subiectivus, vel tamquam ab implicito ad explicitum.*

454. *Existencia* et legitimitas huiusmodi progressus² docetur explicite a *Cone. Vaticano I*, quod, immediate post supracitam declarationem de immutabilitate dogmatis (n. 450), refert et sua facit sequentia verba Vincentii Lerinensis (cf. supra, n. 401): «Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia» (Denz. 3020). Idem docet *Cone. Vaticanum II*, indicans etiam varias causas influentes in huiusmodi progressum (cf. infra, n. 459). Ceterum manendo in generali conceptu alicuius progressus, consistentis in varia et increscenti propositione, explicatione, interpretatione et defensione veritatis revelatae contra falsas interpretationes haereticorum, res clara est tum ex ipsa Scriptura, quatenus Christus contulit apostolis eorumque successoribus munus fideliter transmittendi depositum revelationis, tum ex affirmationibus et opere Patrum, tum ex ipsa rei natura, cum idipsum necessario ac legitime fiat etiam in qualibet naturali doctrina vel lege.

Sed cum agitur de determinando modo vel limite huiusmodi progressus, quatenus nempe nequeat ita intelligi vel extendi ut ipsa vera immutabilitas dogmatis, supra dicta, essentialiter inficiatur vel evanescat, res non tam facilis apparet, imo transit in *difficilem ac spinosam quaestionem de ipsa essentia progressus dogmatici*, in qua non modice insudant theologi, praesertim moderniores.

Et haec difficultas apparet ex duobus. *Primo* nempe, ex eo quod nunc multae determinatae veritates creduntur ut dogmata fidei, *quae antea ut talia*

¹ Ut notatum est supra, n. 446, quaelibet subsequens revelatio, cuiuslibet indolis aut extensionis, habenda est ut *privata revelatio* nec pertinet ad obiectum fidei. De qua confer dicenda inferius, n. 463.

² Veri progressus dogmatici legitimitatem negant tum *Schismatici Orientales*, saltem quoad tempus subsequens septem priora concilia oecumenica, abicinctes posteriora dogmata ab Ecclesia catholica definita, tum *lansenistae*, qui reiciunt omnem tum doctrinae tum disciplinae additionem quae antiquorum Patrum doctrinae et disciplinae supervenerit aut ab ea discrepaverit.

non credebantur, ut patet v. g. de caractere sacramentali, de septenario numero sacramentorum, de sacramentalitate matrimonii, de Immaculata Conceptione, de Assumptione eiusdem B. Virginis. Ceterum, huiusmodi magnum discrimen inter antiquiora et posteriora dogmata facile et evidenter patet ex mera superficiali comparatione inter priora symbola fidei, conciliares ipsas definitiones, Patrum catechetichas instructiones (puta symbolum apostolicum atque nicaenum, catecheses Cyrilli Hier.) et posteriora eiusdem generis documenta (puta Professionem fidei tridentinam, lutamentum antimodernisticum, definitiones Cone. Trid. et Vatie., modernos catechismos). *Secundo*, difficultas provenit etiam ex eo quod in opere evolutive, quod paulatim duxit ad existentiam horum novorum dogmatum, sive ad eorum expressionem et definitionem, non parum contulit ipse *labor humanae rationis*, sive influxus vigentium philosophiarum, nominatim graecae tempore Patrum et aristotelico-scholasticae inde a medio aevo.

Inde quaestio exurgit de natura huiusmodi progressus, seu quomodo praefata moderniora dogmata dici possint homogenea cum primitiva revelatione, quomodo haec revelatio vere immutata permanserit, quomodo huiusmodi progressus nullam addiderit obiective novam veritatem ipsi primitivo deposito, ac vere distinguatur ab eo progressu revelationis qui vere et obiective contigit in A. T. et toto tempore apostolico.

455. *Hanc quaestionem de essentia progressus dogmatici*, seu, ut quidam dicunt, de evolutione dogmatum, theologi communiter resolvunt dicendo huiusmodi progressum esse *non obiectivum sed subiectivum*, seu non per additionem novi obiecti sed per ulteriorem ac clariorem explicationem et cognitionem eiusdem obiecti, vel esse *ab implicito ad explicitum*¹ quatenus nempe reddit explicitum id quod iam erat implicite contentum et creditum in eodem obiecto, quod inde ab initio in fontibus revelationis continebatur et in fide Ecclesiae credebatur. Quoniam autem uterque modus dicendi, necnon alii aequivalentes modi sive expressiones adhiberi solitae,² aliquam ambiguitatem redolent, cum possint applicari etiam

¹ Hac distinctione usus est Pius IX. quem citat et approbat Pius XII in Encycl. «*Humani generis*», inquiens: «Theologis semper redeundum est ad divinae revelationis fontes: eorum enim est iudicare qua ratione ea quae a vivo magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina 'traditione', 'sive explicite, sive implicite inveniantur' [Pius IX, «Inter gravissimas», a. 1970]» (AAS XLII [1950] 568).

² Aliae expressiones sunt: Non quoad se sed quoad nos; Non quoad substantiam, sed quoad explicationem; Non substantialiter, sed accidentaliter; Non secundum nova dogmata materialia, sed formalia; Non per additionem extrinsecam, sed intrinsecam.

Ad ipsum generalem conceptum progressus dogmatici explicandum, afferri solent plures *analogiae sive comparationes*, quarum praecipuae sunt analogia evolutionis organicae *seminis* in plantam: eadem analogia applicata evolutioni *organismi humani*, scilicet infantis in adultum et senem (utramque analogiam indicavit Vincentius Lerinensis et evolvit Newman): analogia *fermenti* massam farinae expandentis (hanc indicavit B. Alio). Quidam addunt analogiam *processus scientiae*, sive intellectus ex principiis ad conclusiones, sed haec non est, sicut ceterae, mera comparatio aut analogia impropria, sed

obiectivo progressui dogmatum per novas veritates circa eandem rem, qualiter habitus est in A. T. et usque ad mortem ultimi apostoli (cf. supra, n. 451),¹ tria sedulo notanda sunt.

Primo, huiusmodi verus dogmaticus progressus in Ecclesia, intelligendus est non in ipsa re seu mysterio, quod est aliquid incomplexum (puta in ipsa Deitate), nam ita absurdus est nec potuit contingere etiam in A. T., cum ita res rei adderetur, seu res ipsa mutaretur; sed in sola veritate de re, quae est aliquid complexum sive iudicium mentis (puta, Deus est trinus). *Secundo*, in ipsa autem veritate, progressus intelligendus est non secundum additionem novae prorsus veritatis, sive novi conceptus, a priori formaliter ac specificè distincti, quantumvis cum priori coniuncti, imo a parte rei idem, seu eadem omnino res (puta, Deus est unus, Deus est trinus; qui duo conceptus formaliter distinguuntur nec invicem includuntur, quamvis res divina sit una et simplex, et unitas Dei sit eadem omnino res cum divina trinitate); hoc quidem modo fuit progressus revelationis in A. T. et ante mortem ultimi apostoli.² *Tertio*, huiusmodi tamen progressus in ipsa veritate, non est intelligendus tantummodo secundum meram cognitionem alicuius quod prius ignorabatur, et hoc modo mere subiective; nam ita ageretur de progressu solius cognoscentis, non ipsius veritatis cognitae, ut contingit ei qui ex ignorantia fidei accedit ad cognitionem fidei; sed est intelligendus obiective, seu in ipsa veritate cognita.

analogia propria, seu ipse essentialis conceptus transitus ab implicito ad explicitum, prout applicatur ad intellectum principiorum fidei.

Ceterum, praefatis tribus prioribus analogiis, quantumvis pulchris et aptis, non est abutendum. Nam, quamvis ipsae inservire possint ad illustrandum unum aspectum progressus dogmatici, si tamen nimis premantur, ingerunt periculum inculcandi ipsum progressum per additionem novarum veritatum ac negandi immutabilitatem dogmatis. Potius ergo insistendum est in recte determinanda indole transitus cognitionis ab implicito ad explicitum, modo infra explicando.

De praefatis analogiis apte agunt Schultes, *op. cit.* (supra, in n. 445), *Introductio* 287-295; Marin-Sola, *op. cit.* (ibid.) I 393-400; Gardeil, *op. cit.* (ibid. 154-160.

¹ Ita S. Thomas (2-2, q. 1, a. 7) utramque expressionem «Non quoad substantiam, sed quoad explicationem» et «Ab implicito ad explicitum» applicat illi obiectivo progressui A. T.

² Cum in Deo a parte rei nulla sit realis distinctio inter varia attributa, nec in essentia inter unitatem et trinitatem (salva reali distinctione directe inter tres personas), non datur verus obiectivus progressus a cognitione unius attributi ad aliud, et hoc sensu neque in A. T. factus est progressus stricte obiectivus. Attamen, cum citra visionem beatificam, nequeat cognosci essentia divina ut in se est, nequit homo progredi in illius cognitione secundum mysteria supernaturalia per discursum rationis, ab implicito ad explicitum, sed indiget nova revelatione. Unde in A. T. et usque ad mortem ultimi apostoli factus est progressus per ipsas *successivas revelationes*. Quo sensu S. Thomas significat etiam in A. T. intercessisse progressum tantummodo ab implicito ad explicitum (2-2, q. 1, a. 7).

Unde, omnibus consideratis, praefatus progressus in eo consistit ut aliqua veritas, quae actualiter continetur in alia, et hoc sensu implicite existit et cognoscitur in alia, secundum se tamen et secundum suam continentiam in alia, explicite non cognoscitur nec cogitatur, et subinde, faventibus circumstantiis et mediante logico aliquo ac necessario mentis processu, ex praefata implicita continentia extrahitur et in explicitam cognitionem adducitur. Hoc modo nec ulla mutatio nec etiam ulla additio veritatis inducitur, nec nova veritas habetur, sed eadem prius cognita veritas novo et ampliori modo cognoscitur, *secundum suam nempe virtualitatem sive internam continentiam*.¹

Haec autem implicita continentia unius veritatis in alia, et consequens explicitatio unius ab alia, nonnisi ex una radice provenire potest, seu *ex infallibili ac necessario nexu inter duos conceptus sive veritates*, vi cuius, posito uno, alter necessario consequitur.

456. Hic autem necessarius nexus inter duos conceptus *triplicis generis esse potest*; scilicet: Vel *nexus essentialitatis*, qualis habetur inter duo, quorum unum in essentia alterius includitur; quod quadrupliciter contingit: ut definitio in definito (animal rationale in homine), ut pars essentialis in toto (corpus in homine), ut particulare in universali (hic homo in genere humano) et ut relativum in correlativo (filius in patre). Vel *nexus radicalis sive metaphysicae proprietatis*, quae nempe est absolute inseparabilis ab essentia, ut sunt aptitudinalis inhaerentia accidentis, intrinseca extensio quantitatis, radicalis potentia videndi quae manet etiam in caeco, radicalis mortalitas sive potentia moriendi quae manet etiam in corpore glorificato, risibilitas sive potentia ridendi quae manet etiam in amente, radicalis peccabilitas quae manet etiam in beatis. Vel *nexus metaphysicae causalitatis*, quae habetur inter causam et effectum quando causa continet non solum virtutem producendi effectum sed etiam

¹ In hoc generali sensu accipienda est vox «virtualitas*» vel «virtualiter», abstrahendo pro nunc a classica distinctione formalis et virtualis, necnon formalis impliciti et formalis expliciti. quae, ob varium sensum apud auctores, confusionem hic ingerere potest ac solet.

Praeterea, hic abstrahimus a directa discussione connexae quaestionis de definibilitate (tanquam de fide divina) alicuius conclusionis theologicae proprie et stricte dictae; nam haec quaestio, ob ipsam fluctuationem terminologiae apud varios auctores, satis implicata evasit. Ceterum, ex ipsis principiis, quae submittimus abstrahendo ab omni terminologia aut modo concipiendi, praefatam quaestionem de definibilitate conclusionis theologicae affirmative resolvemus in proxima quaestione (n. 468-474).

² Id diffuse et apte explicat Marin-Sola, *op. cit.* (supra, in n. 445), editio gallica. I 19-49, 299-341.

ipsum effectum, ut immaterialitas continet cognoscibilitatem, spiritualitas animae continet eius immortalitatem, immutabilitas Dei continet eius aeternitatem.¹ In primo casu habetur progressus mere subiectivus, seu transitus non ab uno conceptu ad alium conceptum, sed ab una expressione eiusdem conceptus ad aliam in priori implicite contentam; in altero vero et tertio casu habetur verus ac obiectivus progressus, non tamen ab uno conceptu ad alium simpliciter distinctum a priori, sed in eo implicite contentum, tanquam inseparabilem eius proprietatem vel effectum.

Ad hunc igitur triplex genus reduci potest ac debet (obiective loquendo, et abstrahendo ab historica via quam cognitio veritatis secuta est, de qua sermo erit infra) omnis progressus dogmatis in Ecclesia.

457. *Aci primum genus* reducuntur omnes Magisterii declarationes, quibus vel mere exponitur, per alia verba ac formulas, aliqua veritas iam credita (varia symbola fidei), vel perficitur ipsa formula dogmatica excultioribus et authenticis terminis, praecipue occasione haeresum (variae formulae dogmaticae, simpliciores tamen),² vel eruitur doctrina ex praxi, seu verbaliter ac doctrinaliter exprimitur id quod per aliquam praxim seu facta iam creditur (ita validitas Baptismi ab haeretico collati, quae exprimebatur per ipsam praxim illum nunquam iterandi).

Secundi vero ac tertii generis progressus sequentia exempla afferri possunt. Ex conceptu divinae filiationis Christi processit dogma nicaenum de numerica eius consubstantialitate cum Patre, tanquam quaedam, proprietas in eo implicite contenta; nam communitas naturae includitur in ipsa definitione generationis et numerica communitas sive identitas includitur in ipsa divinitate quae nequit esse nisi numerice una. Ex conceptu matris Christi (copulato

¹ Ceterum hi duo conceptus metaphysicae proprietatis et metaphysici effectus fere idem dicunt, nisi quod alter est paulo remotior ab essentia rei. Unde metaphysica proprietas considerari potest ut formalis effectus essentiae et metaphysicus effectus dici potest veluti metaphysica proprietas fluens ab essentia.

² Si formula dogmatica explicat novum aliquem conceptum, pertinet, ut patet, ad secundum et tertium genus progressus dogmatici. Unde *quaestio de sic dictis formulis dogmaticis* est aliquid amplius atque ambit integrum progressum dogmaticum, tanquam eius expressio in qualibet phasi.

Ad cuius intelligentiam, distingue *verba dogmatica* (ut evangelium, ecclesia, gratia, fides, caritas, apostolus, Spiritus, Trinitas, Incarnatio, eucharistia, transubstantiatio, etc.) et *formulas dogmaticas* (expressiones sive asserta), quarum aliae sunt liturgicae, aliae doctrinales, et ex his aliae sunt simpliciores (quarum plura exempla extant in ipsa Scriptura, et in prioribus symbolis; cf. Dieckmann, *De Ecclesia* II, n. 811-814), aliae sunt enucleatiores et excultiores (ut in posterioribus symbolis et definitionibus Magisterii solemnis), quae quidem magis proprie ac strictius dici solent formulae dogmaticae, ita ut hae definiantur: Complexae expressiones, quibus termini et conceptus, in fontibus revelationis adhibiti, in excultiores ac scientificos terminos vertuntur.

De quarum indole et utilitate confer R.-M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum* (Parisiis 1922) 219-231, et Garrigou-Lagrange, *loc. cit.* (supra, in n. 445).

cum duplici conceptu divinitatis Christi et unicae personae in Christo) processit dogma ephesinum de divina maternitate, tanquam metaphysicus effectus in illo contentus. Ex conceptu completae identitatis Patris et Filii in omnibus, ubi non obstat relativa oppositio, factus est transitus ad dogma lugdunense ac florentinum de eorum identitate in ratione principii processionis Spiritus S., tanquam ex causa ad contentum effectum. Ex conceptu plenitudinis gratiae convenientis B. Virgini ut Matri Dei, deductum est, tanquam effectus ex causa, dogma tridentinum iuxta quod B. Virgo ab omni culpa etiam veniali per speciale privilegium praeservata fuit. Ex conceptu potestatis remittendi peccata, a Christo collata (Io. 20. 22), deductum est, tanquam effectus ex causa, dogma tridentinum de necessitate confessionis, cum haec necessario pertineat ad exercitium illius potestatis ac practice cum eo identificetur.

Ad idem duplex genus reducitur quorundam dogmatum progressus, qui prima fronte et materialiter consideratus, videretur ad illud reduci non posse.

Ita, dogma constantinopolitanum (Cone. Constantinop. III) *de duplici voluntate in Christo*, vel, si placet, de existentia voluntatis humanae in Christo, quamvis non deducatur necessario ex hoc quod Christus est verus homo in sensu pure metaphysico ac logico (nam ita voluntas, tanquam physica facultas, non est metaphysica et inseparabilis proprietas essentiae hominis sicut est radicalis voluntarietas, cum fortasse per omnipotentiam Dei separari possit), tamen necessario deducitur ex hoc quod Christus est verus homo in sensu physico et connaturali, seu *perfectus homo*, qualiter in revelatione explicite exhibetur: in quo explicito conceptu, necessario implicite includitur conceptus voluntatis tanquam physicae facultatis. Unde hic casus reducitur ad secundum genus progressus dogmatici, quoniam, ob hanc necessariam connexionem, facultas voluntatis est veluti metaphysica proprietas, non quidem humanitatis sic et simpliciter, sed perfectae et connaturalis humanitatis.

Item, dogma *transubstantiationis* continetur implicite, tanquam effectus in causa, in praesentia reali, non quidem abstracte accepta, sed in concreto et qualiter per verba «Hoc est corpus meum» exprimitur. Nam non dicitur «Hic est corpus meum», quod esset asserere meram praesentiam, ex qua non necessario sequeretur panis absentia sive conversio, sed «Hoc est corpus meum», quorum verborum veritas exigit non tantum ut Christus sit praesens, sed etiam ut panis sit absens, per conversionem in Christum.

Item, dogma *de R. Pontificis infallibilitate* continetur, tanquam effectus in causa, in amplitudine primatus explicite revelata, quatenus haec amplitudo non quomodolibet Petro collata est, sed circa ea omnia, quae sunt necessaria ad confirmandos fratres in fide, et tanquam petrae sive fundamento, in quo Ecclesia etiam secundum fidem firmiter stabilitur.

Item, dogma *Immaculae Conceptionis* continetur, tanquam effectus in causa (vel tanquam pars in toto), in dogmate Divinae Maternitatis vel strictius plenitudinis sanctitatis Matri Dei debitae, accepta hac plenitudine non quomodolibet sed in tota amplitudine compossibili cum ipsa dignitate Filii redemptoris. Ex ea enim necessario sequitur B. Virginem debuisse sine peccato originali concipi, cum id sit compossibile cum ea Filii dignitate, facta distinctione inter redemptionem liberatricem et redemptionem mere praeservatricem. Pariter, *Assumptio B. Virginis*, mediante simili processu, ex utroque

dogmate Divinae Maternitatis et Immaculatae Conceptionis, sive ex amplissima dignitate B. Virginis, necessario deduci potest ac debet. *Nec refert quomodo aut qua via principium illud*, ex quo utrumque Immaculatae Conceptionis et Assumptionis dogma necessario deducitur, a nobis cognoscatur, utrum nempe via rationali an via potius intuitiva per sensum christianum, quoniam, semel eo cognito, *progressus dogmatis, obiective spectatus, fit vi implicite continentiae* in illo et necessariae deductionis ex illo. *

Pariter, si definiretur tanquam de fide divina hoc vel illud Concilium (puta Tridentinum) esse infallibile, aut hunc vel illum Papam (puta nunc regnantem) esse verum Papam (quod omnes theologi fieri posse concedunt), huiusmodi dogmaticus progressus fieret vi necessariae connexionis et implicitae inclusionis istius particularis veritatis in universali veritate, iuxta quam omne Concilium, legitime congregatum ac celebratum, est infallibile, et omnis Papa, legitime electus est verus Papa, nec aliud haberetur nisi merus transitus ab universali ad particulare, per probationem solius existentiae huius particularis, seu, in praedicto casu, per probationem conditionis legitimae concilii celebrationis vel Papae electionis.

458. *Historicus autem modus sive via*, qua huiusmodi dogmaticus progressus habetur, usque ad tempus nempe quo aliquod dogma per Magisterii declarationem primo ponitur in esse et fit nova veritas de fide credenda, *duplex esse potest*. Vel nempe *via rationalis ac deductiva*, qua ex aliqua veritate iam ab initio determinate cognita deducitur alia implicite ac necessario in ea contenta; et hoc contigit quoad plura exempla superius relata, quorum propterea aliqua fuerunt ab Ecclesia mature definita. Vel *via quaedam empirica ac veluti inductiva*, qua nempe sensus populi christiani paulatim percipit necessariam connexionem inter aliquam veritatem, inde ab initio generaliter et explicite cognitam, et aliam, quamvis huiusmodi necessaria connexio et inclusio, modo rationali ac deductivo probari non possit.¹

¹ Marin-Sola hunc «*sensum populi christiani*» in ordine fidei apte comparat cum ipso «*sensu communi*» in ordine naturali, scribens: «Le sens de la foi est dans l'ordre surnaturel, ce qu'est le sens commun dans l'ordre naturel. Presque toujours ils interviennent dans la spéculation et de trois manières: Premièrement, en faisant pressentir la solution du problème avant d'en connaître les raisons démonstratives. Deuxièmement, en faisant rejeter d'instinct, comme inadmissibles, certaines solutions, fondées cependant sur des raisons spécieuses; et cela, uniquement parce qu'elles choquent le sens commun. Troisièmement, en faisant accepter une doctrine par la société chrétienne tout entière, même par ceux de ses membres qui sont incapables de saisir la force des raisons. Et l'on sait que faciliter cette acceptation, c'est favoriser sa définition... Le 'sens de la foi' n'attaint sa perfection que dans les âmes où résident la foi, la grâce, la charité et les dons sans lesquels il n'y a point de véritable expérience des choses divines. On peut dire pourtant qu'il se trouve bien qu'imparfaitement dans tout fidèle, même transitoirement en état de péché mortel» (op. cit. [supra, in n. 445] 382 sq.; cf. integram sectionem 353-392).

De influxu huius «sensus fidei» in progressum dogmaticum agunt Dillenschneider, loc. cit. (supra, in n. 445) et C. Balic, «Il senso cristiano e il progresso dei dogma», *Gregorianum* XXXIII (1952) 106-134.

Hoc tamen non est ita intelligenduni ac si huiusmodi christianias sensus et instinctus creet eam connexionem et consequens dogma, secus mente fingeret quod in realitate non adest, sed *ita quod non-nisi per praefatum sensum populus christianus perveniat ad certam cognitionem plenae significationis alicuius veritatis, explicite inde ab initio revelatae, in qua alia implicite continetur et ex qua necessario per viam ipsam rationalem deducitur*. Id peculiariter patet in progressu et existentia dogmatis Immaculatae Conceptionis. Hoc enim implicite continetur ac necessario deducitur ex plenitudine sanctitatis Matris Dei, si tamen haec accipiat non quomodolibet sed in tota amplitudine compossibili cum dignitate Filii redemptoris. Sed quod ea sanctitas ac dignitas esset intelligenda in plenissima illa amplitudine, vel quod, plenissime accepta, non officeret dignitati Filii redemptoris, non immediate constabat per viam rationalem ac deductivam, quinimmo contrarium videbatur, nec nisi persistente sensu christiano in affirmanda absoluta sanctitate B. Virginis et exinde deducente ipsam persuasionem et cultum Immaculatae Conceptionis, perventum est ad cognoscendam vim praefatae plenitudinis, remoto interim per ipsam viam rationalem apparenti obstaculo dogmatis universalis redemptionis, per theologicam distinctionem inter redemptionem proprie liberatricem et redemptionem mere praeservatricem.

459. *Causae progressus dogmatici* variae sunt, sub diversa consideratione, ut patet ex praedictis. Cum enim dogma proprie sit veritas revelata, ab Ecclesia ut de fide divina proposita, patet quod, si consideratur dogma ut primo existens ac formaliter constitutum, unica causa progressus dogmatici est ipsa Ecclesiae propositio, novum dogma declarans sub infallibili assistentia Spiritus S. Cum tamen progressus dogmaticus accipi soleat peculiariter pro toto historico evolutionis processu, qui ipsam existentiam dogmatis per Ecclesiae declarationem praecedit, variae eius causae assignantur.

Et primo quidem ipsum *Ecclesiae Magisterium*, quod alias causas evolutionis dirigit ac moderatur, puta directe vel indirecte commendando, vel secus, aliquam theologorum doctrinam aut popularem devotionem aut praxim liturgicam. Hoc modo aliqua theologorum doctrina, quae sit scientifice certa, potest magis distare a definitione vel definibilitate, ac ideo a transitu in dogma fidei, quam alia minus scientifice expolita, sed ferens peculiarem *collimationem* Magisterii ac ita celerius properans ad definitionem. Ceterae causae influentes reduci possunt ad duas, scilicet ad *scientiam theologicam* sive laborem theologorum, qui sensum revelationis explicitât per viam rationalem sive deductivam, et *sensum fidelium*, qui per viam quandam empiricam

•et intuitivam, ipsum theologorum opus coadiuvat et nonnumquam praecedit ac dirigit, ut nuper explicatum est.¹

Accedunt etiam, ut causae indirectae quidem et occasionales, sed non parvi historici momenti, tum necessitas *refutandae haeresis*, ex qua plura ex praecipuis dogmatibus, praesertim in prioribus Ecclesiae saeculis, prodierunt; tum convenientia dirimendi aliquas internas gravesque dubitationes et *controversias*, ut controversiam de rebaptizandis haereticis, quam negative diremit Magisterium ordinarium in primitiva Ecclesia, et controversiam theologorum de anima rationali tanquam forma corporis, quam diremit Cone. Vienne (Denz. 902); tum utilitas firmandi *cultum et devotionem* populi, ut de Immaculata Conceptione et Assumptione B. Virginis; tum etiam privata aliqua revelatio, quae inducat Magisterium ecclesiasticum ad examinandam ipsius concordantiam cum his quae continentur in deposito revelationis.

460. *Gradus progressus dogmatici* ita modo generali disponi possunt, ut dicatur (cum Billot) primo haberi stadium simplicis fidei de aliqua veritate (ut in prima aetate subapostolica), subinde ipsa explicatio veritatis, sed imperfecta seu minus determinata et expolita (ut apud Patres secundi et tertii saeculi), ultimo praecisa ac determinata explicatio (ut apud Patres quarti et •quinti saeculi, quoad dogmata Trinitatis et Incarnationis). Ad idem fere redit quod alii dicunt, scilicet de initiali intuitione, subinde mentis fermentatione ac tandem veritatis integratione (Gardeil), vel de initiali ac quieta possessione, subinde discussione ac controversia ac tandem definitione et absolute segura possessione veritatis (Pinard, Dieckmann). Sed, ut patet, haec omnia cum grano salis nec quoad omnia dogmata admittenda sunt; nam plura sunt dogmata, quae inde ab initio plene et explicite credita sunt, et alia, quae ex illis explicitationem habuerunt, non eodem modo et eadem lege suum progressum obtinuerunt.

Potius maioris momenti est quaestio *de continuitate progressus dogmatici*, utrum scilicet cognitio veritatis revelatae iugiter in melius progrediatur in Ecclesia, *an possit quandoque regredi*, ita ut in aliqua historiae periodo fiat minus clara aut etiam notabiliter obscuretur, salva tamen essentiali dogmatum immutabilitate, iuxta dicta superius. Quae quaestio est satis captiosa et pluribus distinctionibus indiget.

Et quidem *quod attinet apostolos*, tenendum est eos, utpote fundatores fidei Ecclesiae et organa revelationis, habuisse perfectiorem longe ac profundior (imo probabiliter infusam) scientiam, saltem de his veritatibus quae sunt explicite nobis revelatae. Id ab omnibus theologis admittitur, concorditer cum peculiari Christi promissione, ad apostolos facta, de cognitione «omnis veritatis» (cf. supra, n. 453), et reiecta contraria sententia Günther, qui do-

¹ Huiusmodi causas, simul in eundem finem concurrentes, perapte indicat Cone. *Vaticanum II*, aiens: «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc. 2. 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praecognio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt. Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei» (Constit. De divina revelatione, c. 2, n. 8).

cuit intelligentiam revelationis ope philosophiae, ita continuum incrementum suscipere, ut in apostolis fuerit imperfectior quam in Patribus et in his multo imperfectior quam apud modernos, quique ceteroquin deflexit ad inficiendam ipsam immutabilitatem dogmatum (cf. supra, n. 449)?

461. Sola igitur quaestio esse potest de veritatibus, quae per respectum ad nos sunt implicite tantum revelatae quaeque subinde transierunt in explicitam Ecclesiae cognitionem et fidem, utrum nempe apostoli eas etiam explicite cognoverint. Id quidem affirmant aliqui theologi, ut Palmieri, Kleutgen, Schazler, Hurter. Dorsch, Marin-Sola, Lercher-Schlagenhaufen, quorum mens est quod apostoli per scientiam infusam cognoverunt doctrinam revelatam in tota sua amplitudine ac virtualitate, adeoque etiam quoad veritates quae pro nobis sunt implicite contentae, quamvis has nec scripto nec verbo explicite proposuerint, curantes eas tantum veritates explicite et integre exhibere, quae principales ac necessariae tunc erant et ex quibus subinde, sine ulteriori nova revelatione, ceterae veritates in illis implicite contentae, facile per discursum rationis erui ac deduci possent?

Attamen, quamvis id possibile sit nec inconveniens, imo probabile quoad aliquas veritates quae sunt in propinquiori connexionem cum explicite revelatis, ut consubstantialitatem Filii et Divinam Maternitatem, exaggerate tamen videtur affirmari quoad ceteras, puta quod apostoli cogitaverint explicite de Immaculata Conceptione aut de transubstantiatione, vel quod S. Paulus, lo-

1 Ad rem S. Thomas: «Illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. Quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior» (2-2, q. 1, a. 7, ad 4; cf. ad 1, aim comment. *Caietani*; q. 174, a. 6).

Nihil tamen obstat quominus admittatur, relate ad ipsas veritates explicite revelatas, aliqua accidentaliter et externa ratio inferioritatis scientiae apostolorum relate ad posteriores Patres et theologos, scilicet tum quoad historicam cognitionem factorum et haeresum, quae postmodum contigerunt (non enim necesse est ut apostoli futuram Ecclesiae historiam determinate cognoscerent), tum quoad veritatum distinctam et scientificam *formulationem* (haec enim pertinet ad humanam peritiam), tum quoad earundem veritatum *negativum aspectum*, seu determinatum ac multiplicem modum oppositionis relate ad varios errores, quem ipsae induunt (hic enim connaturaliter consequitur posterius per comparisonem cum ipsis successivis erroribus) Cf. S. Thomam, 1-2, q. 106, a. 4, corp, et ad 2; 2-2, q. 176, a. 1, ad 1.

2 Dorsch: «Longe aliud est, apostolos ex interna Spiritus illuminatione perfectam omnium veritatum revelatarum habuisse cognitionem, et aliud est dicere, easdem omnes has veritates explicite secundum totam earundem et distinctam cognoscibilitatem fidelibus proposuisse. Hoc ultimum negamus et dicimus: apostolos explicite proposuisse solas eas veritates, quae tunc erant necessariae, has vero ita integre, ut veritates reliquae ulterius proponendae sine nova revelatione (maxime per magisterium authenticum assistente eodem magistro Spiritu) inde deduci et detegi potuerint» (De *Ecclesia Christi*, ed. 2, a. 1928, p. 167).

Marin-Sola: «Les Apôtres possèdent, suivant La théologie traditionnelle, le privilège spécial d'avoir reçu, par une lumière infuse, une connaissance explicite de la révélation divine, connaissance supérieure à celle dont tous les théologiens et même l'Eglise entière jouissent ou jouiront jusqu'à la consommation des siècles. Tous les dogmes que l'Eglise a déjà définis ou définira à l'avenir, se trouvaient donc dans l'intelligence des Apôtres, non pas d'une manière médiate, virtuelle ou implicite, mais d'une façon immédiate, formelle, explicite» (op. cit. [supra, in n. 445] I 56 sq.).

quens de sanctitate matrimonii, distincte cogitaverit de eius proprie dicta sacramentalitate, vel, loquens de signatione christiani, cogitaverit distincte de caractere sacramentali, prout a Cone. Trid. definitur esse signum indelebile in anima impressum vi cuius sacramentum iterari non potest. Si enim apostoli haec explicitite ac distincte cognoverint, non intelligitur quare, instituto quidem explicito sermone, puta de matrimonio et de signatione christiana, aliquid distinctius non dixerint, ita ut posteriores doctores tantopere ac tandiu insudaverint ad hoc ut possent, ex praefatis generalibus notionibus traditis a S. Paulo, extrahere conceptus sacramenti matrimonii et sacramentalis ■characteris.

462. Quod attinet autem *postapostolicam aetatem*, distinguendum est inter tempus, quo iam aliquod dogma transierit in explicitam fidem Ecclesiae per definitionem Magisterii, tam extraordinarii quam ordinarii, et praecedens elaborationis ac praeparationis tempus.

Quoad prius autem tempus, nequit generalis aliquis regressus quoad aliquod dogma definitum contingere, ita ut veritas semel explicitite cognita ac definita, velut in implicitum statum iterum revertatur; id enim non aliter fieret nisi aut negatione veritatis iam definitae, aut libera iterum disputatione ac controversia, aut completa ac communi oblivione, quod perinde esset ac admittere mutabilitatem dogmatis sive corruptionem fidei, quae non stat cum Ecclesiae infallibilitate. Potest tamen admitti *aliqua partialis dogmatis diminutio sive obscuratio*, ita nempe quod aliqua notabilis pars fidelium in haeresim saltem materiale incidat, quemadmodum contigit tempore Arianismi, vel ita quod in aliqua posteriori aetate aliquod dogma minus clare quam antea cognoscatur vel appretietur, ut contigit de vi primatus R. Pontificis tempore schismatis occidentalis, necnon tempore Iansenismi et Gallicanismi. Ceterum, id difficilius contingere potest, nec de facto unquam contigit, quoad ea dogmata quae fuerunt non modo a Magisterio ordinario sed ab ipso Magisterio extraordinario solemniter definita, ut patet praecipue de variis dogmatibus circa mysteria Trinitatis et Incarnationis.

Quoad tempus vero elaborationis et praeparationis alicuius dogmatis, nihil obstat, imo id concordat cum ipsa vicissitudinum humanarum natura, quod habeatur *quaedam oscillatio in progressu dogmatis*, imo aliqua notabilis regressio et obscuratio, quemadmodum contigit non solum quoad dogma Immaculae Conceptionis, quam visi sunt negare communiter maiores theologi saec. 13 et multi alii post ipsos, sed etiam quoad dogma de independentia valons sacramenti a dignitate ministri, quae, etsi iampridem ab Augustino clare enuntiata, subinde usque ad saec. 12 non modice obscurata est, ita ut nec ipsis theologis ac canonistis (incluso Magistro Sententiarum) clare apparuerit et pluribus invalidis reordinationibus ansam dederit.

Ceterum notandum est quod etiam hi qui istiusmodi veritatibus, antequam definirentur, explicitite adversabantur, implicite etsi insciantes eas admittebant, quoniam explicitite et absolute profitebantur alias definitas veritates, in quibus illae implicite ac necessario continebantur. Praeterea notandum est istiusmodi dissensum, circa doctrinas subinde tanquam dogmata definitas, non

fuisse apud doctores generalem nec prorsus decisivum,' nec ab ipso Magisterio approbatum; quaestiones potius hinc inde incerte et ad modum tentaminis in scholis controvertebantur, donec vera sententia paulatim, faventibus variis circumstantiis et praecipue ipsa graduale approbatione Magisterii, decisive praevaleret et ad maturitatem doctrinae catholicae, proxime definibilis, adduceretur.

463. Dictum est supra (n. 446), dogma respicere solam publicam revelationem, cum haec sola sit proprium ac integrum obiectum communis fidei Ecclesiae. Nihilominus *privata revelatio plures habet habitudines ad ea quae sunt dogmati propria, quas ad complementum nostrae quaestionis iuverit breviter recolere.*¹

Quod attinet suam *naturam*, privata revelatio non aliunde a publica distinguitur quam ex fine et destinatione, quia nempe ordinatur non ad bonum communitatis (sicut revelatio publica) sed ad bonum et utilitatem privatae personae, ut diximus in tractatu De Revelatione (supra, n. 102). Unde ut privatae haberi debent tum revelationes factae aliis quam ipsis apostolis tempore apostolico, tum quaelibet aliae revelationes factae post tempus apostolicum.

Obiectum privatae revelationis potest esse etiam aliquid praeter ea quae habentur in publica revelatione, ita ut per ipsam vere extendatur revelatio. De facto tamen eius obiectum fuit iugiter aliquid intra publicam revelationem, seu pertinens ad cognitionem rerum iam publice revelatarum (cf. 2-2, q. 95, a. 2, ad 3; q. 174, a. 6, ad 3).

Quod attinet *habitudinem ad fidem*, ille cui privata revelatio fit ac destinatur, si certus est de revelatione, credere tenetur fide divina, seu per eundem habitum fidei supernaturalis et ob idem motivum auctoritatis Dei revelantis; sed ut patet, id non credet ut dogma fidei, cum, deficiente propositione Ecclesiae, non sit dogma, iuxta supradictam definitionem. Ceteri veri fideles credere non tenentur, etiamsi ex teste fide digno constet de facto revelationis, sed tamen credere possunt et quidem eodem modo ac ipse destinarius.

Quod attinet *habitudinem ad Magisterium*, Ecclesia nequit definire, ut dogma credendum, aliquam privatam revelationem, cum non pertineat ad obiectum communis fidei, seu ad depositum publicae revelationis. Potest tamen, et quidem infallibiliter, sua approbatione indicare de concordantia illius cum publica revelatione eiusque utilitate (et a fortiori eius propagationem permittere ac commendare).

Quod attinet tandem *habitudinem ad progressum dogmatum*, privata

¹ Videtur tamen exaggerare I. De Guibert cum scribit: «Excludimus tanquam impossibile... hypothesim quod aliquando in Ecclesia potuerit haberi consensus generalis pro doctrina aliqua contraria doctrinae postea definiendae; hoc excludi est *theologice certum*, tanquam evidens consequentia infallibilitatis... in consensu fidelium» (*De Christi Ecclesia* [ed. 2, Romae 1928] 340).

- Cf. M. Nicolau, «Asentimiento que se debe a las apariciones y revelaciones privadas», *Salmanticensis* VII (1958) 589-605.—J. A. Aldama, «El magisterio pontificio ante las apariciones y revelaciones privadas», *ibid.* 607-636.—D. Iturriz, «Revelaciones privadas», *Estudios eclesiásticos* XXXVIII (1963) 147-183, 295-324.

revelatio potest indirecte illi favere, sive post definitionem, aliquod dogma confirmando (ut apparitiones apud Lourdes), sive ante definitionem, veritatem aliquam inculcando apud populum, vel ipsi Magisterio occasionem praebendo ut examinet num ea contineatur in deposito revelationis, quo quidem ipsi definitioni via praeparari queit.

QUAESTIO II. DE CONCLUSIONE THEOLOGICA I

I. DE NOTIONE ET DIVISIONE CONCLUSIONIS THEOLOGICAE.

464. Conclusio theologica est propositio (sive iudicium, sive veritas) quae per discursum rationis² deducitur ex aliqua veritate revelata, tanquam ex praemissa sive principio. Dicitur conclusio, quia non est secundum se revelata; dicitur theologica, quia deducitur ex revelatione, quae est ipsum obiectum ac principium theologiae.

Attenta qualitate ipsorum duorum principiorum, sive praemissarum, conclusio theologica dividitur (absque peculiari nomine) in eam quae deducitur *ex duabus praemissis revelatis* (maiori et minori) et eam quae deducitur *ex una tantum praemissa revelata* et altera rationali; et haec iterum subdividitur, prout praemissa revelata est *maior* syllogismi vel *minor* eiusdem/ In his tribus typis conclusionum habetur (saltem materialiter) minor vel maior recessus a revelatione, quatenus in priori utrumque principium est revelatum, in altero vero unum tantum principium, sed tamen praecipuum (seu in quo habetur ipsum praedicatum conclusionis) est revelatum, in tertio tandem nonnisi secundarium principium est revelatum. Attamen, in tribus illis casibus, ipsa conclusio, formaliter qua talis, non est revelata, sed tantum deducitur ex revelato, seu continetur in revelato virtualiter vel implicite, tanquam effectus in necessaria causa.

Exempla trium horum typorum sunt: Deus scit diem iudicii (maior de

¹ Ad rem facit eadem bibliographie allata in n. 445, praecipue Bonnefoy, Elorriaga, Garcia, Gardeil, Garrigou-Lagrange, Grandmaison, Journet, Lubik, Marin-Sola, Schultes, Tuyvaerts.

² Discursus rationis sive ratiocinium est ipse actus mentis. Eius oralis expressio dicitur argumentatio, sive syllogismus. Argumentatio, si est apodictica, seu si generat conclusionem veram et certam, dicitur demonstratio.

³ Praemissa dicitur maior, non necessario quia solet alteri praemitti, aut quia est universalior, sed proprie quia continet *terminum maiorem* (inter tres terminos syllogismi: subiectum praedicatum et medium), qui est ipsum *praedicatum conclusionis*, dum terminus medius est ille qui non apparet in conclusione, sed tantum in una ex praemissis seu in minori. Ita: Omnis homo resurget (praemissa maior; resurget=terminus maior). Atqui Petrus est homo (praemissa minor; Petrus=terminus minor; homo=terminus medius). Ergo Petrus resurget (Petrus=terminus minor et subiectum; resurget=terminus maior et praedicatum).

fide); atqui Christus est Deus (minor de fide); ergo Christus scit diem iudicii (conclusio ex duabus de fide).—Christus resurrexit (maior de fide); atqui, iuxta legem solidaritatis, fratres sequuntur sortem primogeniti (minor rationalis); ergo et nos, fratres Christi, resurgemus (conclusio ex maiori de fide et minori rationali).—Homo perfectus habet humanam voluntatem (maior rationalis); atqui Christus est homo perfectus (minor de fide); ergo Christus habet humanam voluntatem (conclusio ex maiori rationali et minori de fide).

465. *Aitenia vero habitudine conclusionis ad principia, seu potius habitudine materiae sive conceptus expressi in conclusione ad conceptum expressum in praemissa, generaliter in omni scientia duplex distinguitur conclusio.*

Prima est *conclusio improprie dicta* seu mere explicative? in qua nempe non habetur novus conceptus, formaliter saltem distinctus (distinctione nempe vel reali vel saltem rationis ratiocinatae), sed idem conceptus aliter explicatus (qui proinde non distinguitur a conceptu exhibito in praemissa revelata, nisi mera distinctione rationis ratiocinantis). Dicitur conclusio, quia discursus rationis ab uno actu in alium exercetur; dicitur vero impropria, quia illi actus rationis non sunt diversa iudicia, sed idem iudicium, nec differunt nisi nominaliter, idem obiectum affirmantia eundemque conceptum exprimentia sub diversa ratione vel aspectu.

Id autem contingit generaliter, *quando id quod deducitur est definitio alterius vel in eius definitione includitur*. Quod quidem *quadrupliciter* contingit, scilicet cum ex definito concluditur definitio (Christus est homo, atqui homo est animal rationale, ergo Christus est animal rationale); vel cum ex toto concluditur pars essentialis (Christus est homo, atqui homo habet animam, ergo Christus habet animam); vel cum ex universali simpliciter concluditur particulare (Christus est homo, atqui omnes homines pertinent ad idem genus eandemque Adae familiam, ergo Christus pertinet ad eandem Adae familiam); vel cum ex uno relativo concluditur correlativum (Christus est filius et quidem Dei, atqui filius habet patrem, ergo Christus habet patrem, et quidem Deum).

Secunda est *conclusio proprie dicta seu vere illativa*, in qua nempe habetur novus conceptus, formaliter distinctus a conceptu expresso in praemissa revelata. Haec autem duplex est. Alia est conclusio *necessaria sive scienti)ica*, quae nempe necessario et indefectibiliter sequitur ex aliqua praemissa atque causât veram scientiam

¹ Apud philosophos tamen syllogismus explicativus sive expositorius est syllogismus stricte dictus, et ita vocatur ille in quo medius terminus est singularis. Ita: Petrus est papa; atqui Petrus est filius Ionae. Ergo filius Ionae est papa.

(nam scientia est certa cognitio per causas).¹ Alia vero est conclusio *non necessaria nec scientifica*, quae nempe non necessario, sed probabiliter tantum, eruitur ex praemissis et causât meram opinionem, quaeque proinde ad nullam scientiam proprie pertinet, quamvis philosophus vel theologus ea uti possit, ut supra dictum est (n. 61). Iterum, prior ac scientifica conclusio, alia est *necessaria necessitate absoluta* atque causât certitudinem absolutam, ut contingit in metaphysica et mathematica, et alia est *necessaria necessitate hypothetica* atque causât solam necessitatem conditionatam, vel physicam vel moralem, prout fundatur in lege physica vel morali, quae quidem est sufficiens in scientia physica vel morali (cf. supra, n. 155).

Iamvero, *ut aliqua conclusio sit conclusio proprie theologica, debet esse tum proprie dicta, tum necessaria, tum necessaria necessitate absoluta* (sicut in metaphysica et mathematica). Nam, ut alibi dictum est (n. 34, 56, 58), conclusio participat eidem certitudini suorum principiorum, principia autem conclusionis theologicae, seu principia fidei, habent absolutam obiectivam certitudinem. Unde proprie conclusiones theologicae non sunt, sive supradictae conclusiones illativae mere probabiles, quae fundant non scientiam sed meras opiniones theologicas, sive etiam conclusiones quae tantum necessitate physica vel morali deducuntur ex praemissa revelata; nam et istae, quamvis essent per se sufficientes ad fundandam certitudinem scientificam, si ageretur de scientia physica vel morali, tamen non sufficiunt ad fundandam certitudinem in scientia theologica, quae «non est scientia ordinis physici vel moralis, sed altioris metaphysici ordinis; unde et ipsae per se reducuntur ad meras theologicas opiniones.

Praefata autem absoluta necessitas ac certitudo, constituens theologica conclusionem, *in duplici tantum casu haberi potest*, scilicet cum conceptus, qui exprimitur in conclusione, est *vel metaphysica quaedam proprietas, vel metaphysicus effectus* actualiter inclusus in conceptu expresso in praemissa revelata, ita ut habeatur inter duos conceptus non distinctio realis sed distinctio rationis ratiocinatae. Cuius duplicis casus exempla et applicationes dedimus supra, agentes de modo quo dogma sive revelatio progreditur et evolvitur (n. 456 sq.). In aliis vero casibus, in quibus ex essentia

¹ Haec conclusio dicitur haberi per proprie dictam demonstrationem; nam demonstratio a philosophis vocatur non quodlibet ratiocinium, sed ratiocinium faciens scire, seu causans scientiam, adeoque quo obtinetur conclusio vera et certa.

concluditur ad aliquam physicam proprietatem vel ad aliquem effectum physicum non actualiter inclusum in ea, sed tantum ab ea producibilem, non habetur absoluta necessitas et certitudo conclusionis, quia fit transitus ab uno conceptu ad alium *realiter distinctum*, et ab eo absolute et per omnipotentiam Dei separabilem (etsi iuxta solas leges físicas aut morales inseparabilem), ac ideo huiusmodi conclusio, etsi proprie dicta, est theologice mere probabilis, nec proprie theologica conclusio.

466. ha, ex hoc quod Christus est homo, seu animal rationale, sequitur quidem necessario et absolute quod habeat radicalem voluntarietatem, sed non necessario quod habeat actualement et physicam facultatem voluntatis, siquidem iuxta philosophos haec per potentiam Dei potest separari ab essentia hominis, vel saltem non est certum quod separari non possit; sicut etiam, ex hoc quod Christus est homo, sequitur quidem quod eius natura habuerit radicalem aptitudinem ad consequendam humanam personalitatem, sed non sequitur quod de facto eam habuerit, cum haec sit conceptus realiter distinctus ac separabilis a conceptu naturae humanae et, ut scimus ex fide, de facto per omnipotentiam Dei natura humana Christi caruit humana personalitate.

Ceterum, ut notavimus supra (n. 457), si natura humana Christi accipitur non in sensu mere logico et abstracto, seu pro mera ac pura essentia hominis, sed in sensu concreto ac physico, seu pro integro ac perfecto homine, quemadmodum explicite exhibetur in revelatione, tunc ex Christo ut homine absolute ac necessario concluditur physica et actualis voluntas in Christo, et vera theologica conclusio conficitur. Ad hoc enim tota ac propria ratio theologicae conclusionis reducitur, ut ex praemissa revelata aliquis novus conceptus necessario et absolute eruatur, undecumque id fieri contingat; quod non ob aliam rationem contingere potest, nisi quia unus conceptus in alio actualiter implicite continetur, a quo *sola ratione ratiocinata distinguitur*.

Notandum est autem discrimen inter ea quae diximus et modum loquendi ac sentiendi modernorum theologorum. Distinguunt enim et ipsi duplicem conclusionem theologicam, alteram explicativam et alteram illativam; sed pro conclusione explicativa intelligunt tum eam, quam et nos vocavimus explicativam, tum partem earum conclusionum, quas diximus illativas ac necessarias necessitate absoluta (quatenus eas habent ut meras explicationes eiusdem conceptus); pro conclusione vero illativa intelligunt tum reliquam partem earum, quas diximus illativas ac necessarias necessitate absoluta, tum eas, quas diximus illativas non necessarias necessitate absoluta. Ex quo sequitur eos non habere ut proprie dictas conclusiones theologicas, sed ut meras veritatis explicationes, plures ex his quas solas diximus esse veras theologicas conclusiones, et ex alia parte eos habere, ut proprie dictas conclusiones theologicas, etiam eas quas diximus nullo modo esse conclusiones theologicas sed meras theologicas opiniones. Exinde inducitur non parva confusio, cum agitur quaestio de definibilitate conclusionis theologicae tanquam de fide divina, ut ex sequentibus patebit.

II. DE DEFINIBILITATE CONCLUSIONIS THEOLOGICAE.

467. Conclusionem theologiam posse ab Ecclesia infallibiliter ut veram definiri, quatenus sit necessario connexa cum revelatione, sub hac generali ratione et abstrahendo ab ulteriori distinctione, ab omnibus theologis admittitur, et quidem ut aliquid saltem theologice certum, ut ostenditur in tractatu De Ecclesia. Sed *valde implicata ac disputata quaestio* est, num huiusmodi definitio generet assensum fidei divinae, an alium assensum (puta cuiusdam distinctae fidei ecclesiasticae), seu *utrum Ecclesia possit infallibiliter definire aliquam conclusionem theologiam ut de fide divina tenendam, eo modo quo definit aliquam veritatem explicite revelatam*)

In solutione huiusmodi quaestionis non parva difficultas provenit tum ex eo quod theologi non conveniunt in ipsa definitione conclusionis theologicae, ut nuper dictum est, tum ex eo quod plures distinguunt inter conclusiones habitas ex duabus praemissis revelatis, quas dicunt posse definiri ut de fide divina, et conclusiones habitas ex una praemissa revelata et alia rationali, quas dicunt non posse taliter definiri. Unde iuverit prius determinare id in quo omnes theologi conveniunt ac inde discernere determinatum punctum controversiae.

Omnes theologi admittunt Ecclesiam posse definire tanquam de fide divina, primo, conclusiones improprie dictas seu mere explicativas, in sensu quo has supra accepimus et explicavimus; secundo, partem saltem earum conclusionum quas supra vocavimus proprie dictas sive illativas necessitate absoluta, quasque alii iudicant esse mere explicativas, qualia sunt omnia exempla allata superius (n. 457) et alia plura eiusdem generis (quae nempe videntur proferre aliquem conceptum valde propinquum alicui veritati explicite revelatae); tertio, quamlibet conclusionem theologiam quae deducatur ex duabus praemissis de fide.¹

¹ In tractatu De Ecclesia distinguunt doctores duplex obiectum infallibilitatis, alterum principale, seu ipsam veritatem revelatam, et alterum secundarium, seu quidquid est necessario connexum cum veritate revelata, quodque distinguunt in veritates *{conclusiones theologicas}* et facta (sic dicta *facta dogmatica*). Haec facta dividi solent in *facta historica*, a quibus nempe dependet auctoritas alicuius Papae vel Concilii (v. g. num hoc Concilium fuerit legitimum, num hic Papa sit legitimus) vel validitas ordinationis (v. g. num ordinationes anglicanae sint validae), et *facta doctrinalia* seu textus dogmaticos, nempe sensum signorum quibus revelatio exprimitur vel negatur (ita factum dogmaticum doctrinale est sensus rectus vel falsus alicuius verbi, aut expressionis, aut libri).

Quamvis hic agamus directe de solis conclusionibus logicis, *quaestio reapse respicit etiam facta dogmatica*, et eodem modo resolvitur a theologis. Imo, in sententia quae docet connexum cum revelatis definiri ab Ecclesia ut de fide divina, hoc de factis dogmaticis quibuslibet non aliter convenienter explicari potest quam haec facta reducendo ad ipsas conclusiones theologicas, ut infra ostendetur (n. 474).

² Videntur etiam convenire in hoc quod Ecclesia non possit tanquam de fide divina definire aliquam conclusionem quae non sit certa seu quae non necessario sequatur ex veritate revelata. Tamen in hac re consensus non est certus, aut non est clarus, ob diversum modum loquendi et appretiandi, qui mentem aliquorum confusam reddit.

Controversia igitur reducitur tantum ad eas conclusiones, quae ex una» parte sunt conclusiones proprie dictae, seu explicant aliquem conceptum vere distinctum ab eo qui exprimitur in praemissa revelata, et ex alia parte procedunt non ex duabus praemissis revelatis sed ex una revelata et alia rationali. Sed, quoniam ipsum primum punctum huius quaestionis ambiguum iterum esse potest, cum non eodem modo ab omnibus iudicetur num aliqua conclusio sit proprie dicta, facilius modus proponendi quaestionem est: *num Ecclesia possit definire, tanquam de fide divina, quamlibet conclusionem quae cum absoluta necessitate et certitudine sequatur ex aliqua praemissa revelata.*

468. *Duplex autem est sententia* quae dividit modernos theologos, praecipue postquam duo auctores, scilicet *R.-M. Schultes*, O. P., et *F. Martin-Sola*, O. P.,² inter se decertantes, hanc controversiam explicite instaurarunt.

Prima sententia, iampridem communior inter modernos quam praeparavit aliquorum postridentinorum theologorum distinctio inter fidem divinam et fidem ecclesiasticam, *negative* respondet, etsi plures auctores potius perfunctorie loquantur/

Ratio praecipua, imo unica, est quia conclusio theologica proprie dicta, quae nempe inducit novum conceptum ac procedit ex una praemissa revelata et altera rationali, provenit partialiter ex ratione naturali eiusque obiectum est aliquid saltem partialiter rationale, ac ideo excedit obiectum revelatum nec est ei homogeneous, nec ideo esse potest obiectum fidei, quod in sola revelatione consistit. Ad eandem rationem reducuntur, tanquam diversae eius formae, tres sequentes: Conclusio theologica, quamvis incipiat a campo fidei, extenditur ad campum rationis quem non respicit simplex assensus fidei sed scientificus assensus theologiae. Fides divina assentit alicui doctrinae propter solam auctoritatem Dei revelantis; iamvero conclusioni theologicae aliquis assentit non propter solam auctoritatem Dei revelantis, sed ob auctoritatem sive discursum rationis. Magisterii proprium munus est depositum fidei custodire et declarare; conclusio vero theologica non est mera declaratio, sed vera extensio depositi fidei. Res confirmatur ex ipso facto; nullum enim datur exemplum quo probetur Ecclesiam proposuisse, tanquam de fide divina, aliquam conclusionem theologicam, et in omnibus exemplis quae ab adversariis afferuntur (cf. ea quae supra adduximus, n. 457)

¹ *Locis citatis* (supra, in n. 445).

² Praeter praefatum *Schultes*, praecipui defensores huius sententiae sunt: *Franzelin, Palmieri, Scheeben, Billot, Pesch, Straub, Dorsch, De Groot, Hugon, Tanquerey, Van Noort, Dieckmann, Diekamp, Elorriaga, Garrigou-Lagrange, Lennerz, Xiberta, Cotter, Alonso-Bârcena, Zapelena, De Aldama, Calcagno*, quorum plures retulimus in n. 445.

non agitur de vera conclusione theologica, sed de mera veritatis fidei explicatione.¹

Cum autem hi theologi cogantur cum ceteris admittere Ecclesiam posse definire ac de facto definire infallibiliter huiusmodi conclusiones theologicas stricte dictas, ut dictum est supra, ad explicandum assensum quo quis tenetur ad earundem veritatem admittendam, *recurrunt communiter ad sic dictam fidem ecclesiasticam*, quae nec sit mera fides humana, nec tamen fides divina, sed quaedam fides veluti medio modo se habens, qua quis teneatur assentire non ob auctoritatem Dei revelantis, sed ob ipsam auctoritatem Ecclesiae infallibiliter docentis. Unde, dum motivum formale assensus fidei divinae est: Credo quia Deus revelavit, motivum formale huiusmodi assensus fidei ecclesiasticae esset: Credo quia sic Ecclesia infallibiliter docet.

Secunda sententia, minus adhuc communis sed quae videtur crescentem in dies favorem obtinere, *affirmat* quamlibet conclusionem theologicam, quae necessario sequatur etiam ex una tantum praemissa fidei et altera rationis, esse ab Ecclesia definibilem ut de fide divina, ac de facto hoc modo definiri quotiescumque aliqua «arum conclusionum infallibiliter definitur, ita ut non detur ulla fides ecclesiastica sed sola fides divina, consequens quamlibet infallibilem Ecclesiae definitionem, tam de revelatis quam de connexis cum revelatis.

Rationes huius sententiae, quae (non obstante aliquali difficultate, proveniente ex supradicta ratione contrariae opinionis necnon ex auctoritate et numero adversariorum) *non modice probabilior videtur*, sunt sequentes.²

¹ Schultes: «P. Marin-Sola decem et octo adducit exempla definitionis conclusionum theologicarum, affirmando scilicet illa dogmata tantum in aliis veritatibus esse revelata atque per syllogismum proprium et quidem metaphysicum esse deducta. Attamen omnia dogmata adducta, ex parte obiecti et doctrinae, non sunt nisi formulationes, explicationes et interpretationes aequivalentes alicuius veritatis formaliter revelatae: id quod in particulari ostendere hic non possumus quia longum est» (*Introductio in historiam dogmatum* [Paris 1922] 196), Cf. etiam H. Lennerz, *De virtutibus theologicis* (ed. 4, Romae 1938) 85-87.

² Praeter praefatum *Marin-Sola*, hanc sententiam decisive defendunt *Schiffini*, *De Grandmaison*, *Minges*, *Tuyaerts*, *Gardeil*, *Beraza*, *Lépicier*, *D. Sola*, *Stolz*, *Journet*, *Balte*, *Rondet*, *Sauras*, *Bonnefoy*, *Roschini*, *Dhanis*, *Garcia Martinez*, quorum plures retulimus in n. 445. Est quidem aliquod discrimen inter hos auctores sed tamen ipsi conveniunt in reicienda sic dicta fide ecclesiastica et in admittendo definibilitatem (tanquam de fide divina) conclusionis theologicae proprie dictae sive illativae.

Numerus auctorum qui hanc sententiam tenent vel ei favent, crevit recentius occasione definitionis Assumptionis B. Virginis. Ad quod observat *Bonnefoy*: «Dans la confusion qui règne en cette matière, il ne manque pas de théologiens clairvoyants qui

469. *Primo*, quaelibet conclusio, quae absoluta necessitate et certitudine sequitur ex veritate revelata (etiamsi ex una tantum, ac qualibet, sive maiori sive minori, syllogismi theologici praemissa), *est et ipsa revelata, seu vere homogenea cum illa veritate revelata*, cum nihil aliud sit quam istius virtualitas, actualiter utut implicite in ea contenta, seu metaphysica ac inseparabilis eius proprietas vel effectus, nec ab ea distinguitur ut novus prorsus ac separabilis conceptus, seu distinctione reali, sed sola distinctione rationis ratiocinatae.

Contra hanc rationem afferuntur *duae praecipuae ac speciosae obiectiones*, deductae ex ipsa principali ratione oppositae sententiae.

Prima obiectio. Conclusio theologica, vi unius praemissae naturalis, procedit partialiter saltem sub lumine rationis et *inducit conceptum partialiter rationalem*, ac ideo procedit ultra lumen revelationis et ultra proprium obiectum fidei.

Resp. In omni conclusione theologica lumen revelationis et lumen rationis non aequaliter se habent, sed lumen revelationis (sive praemissa revelata, etiam cum est praemissa minor) assumit lumen rationis (seu alteram praemissam) ut instrumentum sibi inserviens ad deducendam conclusionem (cf. supra, n. 21, 48). Ceterum, quomodolibet huiusmodi processus rationis intelligatur, id quod infallibiliter definitur, *non est conclusio ut conclusio, sed conclusio ut veritas*, seu id quod in conclusione exprimitur, cui accidit quod ad nostram cognitionem pervenerit per ratiocinium, seu formaliter ad modum conclusionis. Veritas autem expressa in conclusione est aliquid quod continebatur implicite in ipsa veritate revelata, quamvis per processum rationis cognita et explicitata fuerit. Ceterum, idem processus rationis intervenit etiam cum conclusio deducitur ex duabus praemissis revelatis, quam tamen adversarii admittunt posse ut de fide divina definiri; nec datur formale discrimen inter hunc casum et casum quo conclusio deducitur ex una tantum praemissa revelata, ut infra explicabitur.

Secunda obiectio ducitur ab inconvenientibus. Si nempe omnis conclusio theologica definiri posset tanquam de fide divina, sequeretur hoc modo posse definiri totam theodiceam, totam Summam Theologicam S. Thomae, totam philosophiam, imo et mathematicam.¹

s'aperçoivent qu'on a fait fausse route en niant la définibilité de la conclusion théologique» (*art. cit.* [supra, n. 445] 222).

Praecipuum discrimen inter praefatos auctores, in eo est quod quidam cum *Marin-Sola* dicunt Ecclesiam posse definire, tanquam de fide divina, solas conclusiones quae necessario sequuntur ex veritatibus revelatis (ut et nos defendimus), alii vero addunt *etiam conclusiones quae nonnisi probabiliter deducuntur*. Praeterea *Garcia Martinez* introducit, iuxta viam Suaresii, peculiarem quandam ac mediam opinionem, iuxta quam ex una parte nequit dici cum *Marin-Sola* praefatas necessarias conclusiones esse revelatas seu contineri in deposito revelationis, et ex alia parte quaelibet conclusio theologica, ex hoc ipso quod definitur ab Ecclesia, *transit tunc in depositum revelationis*, quia, cum Deus revelaverit Ecclesiam esse infallibilem in suis definitivis iudiciis, eo ipso implicite revelavit quidquid de facto per infallibile iudicium Ecclesiae proponitur.

¹ Ita fere ad verbum *Schultes*, *op. cit.* (supra, n. 445) *Introductio* 206 sq.

Resp. Ut dictum est, sola theologica conclusio, quae absoluta necessitate ac certitudine sequitur ex veritate revelata, definiri potest tanquam de fide divina; ipsi adversarii idem admittere debent quoad infallibilem definitionem Ecclesiae circa conclusiones theologicas, etsi dicant has non definiri tanquam de fide divina, sed ut de fide ecclesiastica; unde ea obiectio in obicientes retorqueri potest. Ceterum, ex praefato principio excluduntur a qualibet infallibili Ecclesiae definitione (etiam de fide mere ecclesiastica, iuxta opinionem adversariorum) tum omnes (eaeque tam multae) conclusiones non absolute ac metaphysice necessariae, sive sint simpliciter et in omni ordine probabiles tantum, sive sint physice quidem necessariae sed metaphysice ac ideo theologice tantum probabiles (ut supra explicatum est), tum etiam omnes conclusiones, quae etsi metaphysice et in se necessariae, tamen relate ad nos nullam habent connexionem cum veritatibus revelatis, quatenus ad nostram fidem profitendam nihil conferunt ac ideo non pertinent ad obiectum infallibilitatis, quae nonnisi ad conservandam ac tuendam fidem ecclesiastico Magisterio collata est (cf. 2-2, q. 11, a. 2).

470. *Secundo*, fatentibus omnibus theologis, Ecclesia potest definire ut de fide divina quamlibet conclusionem quae necessario deducatur *ex duabus praemissis revelatis*. Ergo a pari idem dicendum de qualibet conclusione quae deducatur etiam ex una praemissa revelata. Nam, sive sit conclusio ex duabus praemissis revelatis sive ex una tantum, in utroque casu aliquis novus conceptus habetur, qui ut talis in praemissis non habebatur (non enim idem dicitur in praemissis quod dicitur in conclusione) et idem influxus rationalis discursus ac luminis intervenit, qui sit causa conditionalis quare nova veritas cognoscatur eique assensus praebeatur. Unde aliquale illud discrimen quod inter utrumque casum habetur (quatenus nempe in priori casu omnia elementa ratiocinii, prout se habent ex parte praemissarum, proveniunt ex revelatione), est ad rem nostram impertinens ac materiale, quoniam id quod habetur in conclusione et de quo directe quaestio movetur, est in utroque casu aliquid tum novum tum per processum rationis obtentum.

Idque confirmatur ex eo quod in ipsa scientia theologica praefatae duae conclusiones (quarum altera deducitur ex duabus praemissis fidei et altera ex una tantum) pertinent ad eandem specificam scientiam seu ad eundem specificum habitum et attinguntur per eundem specificum assensum (cf. supra, n. 47, 51, 57, 58). Ex quo patet earum discrimen esse accidentale, quod attinet ad speciem assensus, ac ideo, quando utraque ab Ecclesia definitur, posita hac definitionis-conditione, utraque respicit eundem specificum assensum fidei divinae.

471. *Tertio*, quamvis de quibusdam dogmatibus ab Ecclesia

definitis, quae sunt valde propinqua veritatibus explicite revelatis, possit fortasse dubitari num sint verae conclusiones illativae an potius mere explicativae (puta de consubstantialitate Filii, de Divina Maternitate, et de aliquo alio ex exemplis supra relatis, in n. 457), vix tamen sincere quis dubitabit *Ecclesiam de facto ut dogmata fidei definisse plures conclusiones vere illativas*, in quibus nempe vere novus ac distinctus conceptus exprimitur, aliter ac in veritatibus explicite revelatis.

Sufficit inter alia relegere valde explicitas ac determinatas *definitiones Cone. Trid.*, ut de permanentia concupiscentiae post remissum peccatum originale, de necessitate specialis revelationis ad hoc ut habeatur certitudo de dono perseverantiae, de praeservatione B. Virginis ab omni peccato veniali, de septenario numero sacramentorum, de sacramentis continentibus et conferentibus gratiam ex opere operato, de existentia characteris sacramentalis, de necessitate intentionis faciendi quod facit Ecclesia in ministro sacramenti, de necessitate aquae verae ac naturalis in Baptismo, et multa alia quae de reliquis sacramentis tam explicite ac determinate a Concilio definita sunt, ut quis omnino voluntarie ac improbabiler diceret fuisse omnia explicite revelata nec potius per illativum ratiocinium deducta.¹

472 *Quarto*, omnes theologi admittunt Ecclesiam posse infallibiliter definire, ac de facto ita definire, etiam praefatas conclusiones stricte dictas seu vere illativas. Iamvero, ex qualibet infallibili Ecclesiae definitione necessario sequitur quod sit praestandus assensus fidei divinae circa doctrinam infallibiliter propositam. Ergo Ecclesia potest definire conclusionem theologiam tanquam de fide divina, imo quidquid Ecclesia definit infallibiliter, definit tanquam de fide divina, et omnis fides ecclesiastica, seu consequens infallibilem definitionem Ecclesiae, est necessario fides divina, et fides ecclesiastica, ut distincta a fide divina qualiter concipitur ab adversariis, supervacanea et impossibilis est.

¹ Ad rem Gardeil: «J'ai lu tout ce que les théologiens ont dit de meilleur sur ce sujet. Leur principale préoccupation semble être de garder à une partie des conclusions théologiques une valeur de facteur dogmatique, de faire pour ainsi dire la part du feu, et d'abandonner le rest au pur discours théologique, qui ne donnant que de l'inféré, du conclu, n'aboutit jamais de soi à un objet de foi, capable d'être incorporé au dogme. Mais il se trouve que ce «Reste» est en partie constitué par les vérités virtuellement révélées, qui ont été, définies de fait par l'Eglise. Qu'on lise les canons si détaillés, si explicites, du Concile de Trente, et l'on en aura, à mon avis la preuve évidente» (op. cit. [supra, in n. 445] 171).

Minor ex eo probatur quod infallibili Ecclesiae definitioni praestandus est infallibilis assensus fidei; iamvero non est infallibilis nisi assensus, qui innititur testimonio et auctoritati Dei, tanquam formali motivo, nam solus Deus, utpote ipsa veritas, fallere aut falli non potest.¹ Unde *motivum formale* assensus fidei, qui debetur cuilibet infallibili Ecclesiae definitioni, nequit esse ipsa auctoritas Ecclesiae (Credo quia Ecclesia hoc dicit), neque auctoritas Ecclesiae infallibiliter definientis sub assistentia Dei (Credo quia Ecclesia infallibiliter hoc dicit sub assistentia Dei), neque, quod ad idem redit, ipsa assistentia Dei Ecclesiae praestita (Credo quia Deus assistit Ecclesiam ad infallibiliter hoc dicendum), sed est necessario ipsa auctoritas Dei dicentis, seu ipsum testimonium Dei ut propositum per Ecclesiae definitionem (Credo id quod Ecclesia dicit quia Deus revelavit verum esse id quod Ecclesia dicit; vel, quod in idem redit: Credo testimonium Dei, revelantis quod hoc quod Ecclesia dicit est verum).

473. *Exinde patet fidem ecclesiasticam, ut distinctam a fide divina, carere aliquo proprio ac formali obiecto, ac ideo nihil esse, cum aliunde nequeat esse fides humana, utpote fundata in infallibili definitione, quae fidei humanae non convenit.*² Non datur igitur medium inter fidem humanam et fidem divinam, quamvis eius defensores mediam aliquam fidem fingere contentur sub variis ambiguisque nominibus, quae ipsorum inconfessam angus-

¹ Ad rem S. Thomas: «Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato, ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire, in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur» (De verit., q. 14, a. 8).

² Ad rem Schiffini: «Fides illa quam nonnulli ecclesiasticam dixerunt, utpote quae proxime nititur infallibili Ecclesiae magisterio, sive in se sive in suo obiecto spectetur, a fide infusa et theologica non est distinguenda» (De virt. infus., n. 127, thes. 18).

Marin-Sola: «Notre opinion, ou plutôt, notre profonde conviction... c'est... que la foi ecclésiastique accordée à ces définitions [du révélé médiat] ne se distingue qu'accidentellement de l'adhésion aux définitions du révélé formel: bref, enfin, que la foi ecclésiastique est une foi divine, et non pas humaine ni intermédiaire»; «Si la foi divine s'étend aux conclusions théologiques définies par l'Eglise, l'évolution du dogme s'y étend également et la foi ecclésiastique est une invention inutile» (L'évolution homogène du dogme catholique (Paris 1924) I 422, 454).

Gardeil: «Cette interprétation me dispense de recourir à ce que l'on nomme la foi ecclésiastique, mot et chose nouveaux, inconnue de la théologie thomiste, sorte de quatrième vertu théologique inventée pour désigner l'assentiment aux conclusions théologiques communes, ou encore appuyées par un acte de l'autorité ecclésiastique, une condamnation de proposition par exemple. Je ne vois dans une telle adhésion qu'un acte réductible à la foi divine, ayant... [le] même motif formel que l'act d'adhésion aux vérités formellement révélées, à savoir la révélation, quels que soient les voies et moyens d'acheminement qu'il ait fallu utiliser» (op. cit. [supra, in n. 445] 186).

Inconvenientia, imo et pericula, doctrinae de fide ecclesiastica apte ostendit Garcia Martinez, locis cit. supra (n. 445).

tiam manifeste produnt: eam enim appellant fidem divino-humanam (Pegues
» quasi-divinam (Granadus), mediam inter divinam et humanam (Becanus¹
i Antoine), nec pure humanam nec pure divinam (Vacant, De Groot).

Ceterum, tum nomen tum conceptus et doctrina huiusmodi fidei eccle-
siasticae est satis recens in traditione scholastica.¹ Nomen ipsum, ut expri-
i mens ipsum hunc conceptum, prima vice prodit circa medium saec. 17, occa-
i sione controversiae cum iansenistis circa definitiones factorum dogmatico-
t rum.² Ipsum vero conceptum et doctrinam primus ambigue insinuavit *Ludo**
, *vicus Molina* (t 1600; *In 1 p.*, q. 1, a. 2), loquens de quodam «assensu theo-
, logico», clarius proposuerunt *J. Granadus* (t 1632; *In 1 p.*, q. 1, disp. 3),
, loquens de «fide humana certissima, fere ad fidem divinam pertinente, et
, parum ab illa distante», et *Ai. Becanus* (t 1624; *De fide*, c. 9, q. 8, § 8),
i loquens de «fide quae nec pure divina, ne pure humana est, sed quasi media,
" ut credo articulos fidei propter auctoritatem Ecclesiae». Eam subinde ample-
bi xati sunt aliqui auctores saec. 18, ut Antoine, Tournely et Wirceburgenses
(Kilber), et praecipue theologi recentiores, apud quos veluti pacifice consedit,,
donec tandem defensores contrariae sententiae consurgerent, qui, fundati in
l ipsa ratione necnon in antiquiori scholastica traditione, illius fundamentalem
fragilitatem ostendere conati sunt.

Maiores autem pars ceterorum theologorum, tam ante quam post Molinam,,
, de hac ecclesiastica fide tacent et definibilitatem conclusionis theologicae, tan-
quam de fide divina, admittunt, quamvis non leviter inter se discrepent, tum
in ulteriori determinatione huius doctrinae tum in ipso conceptu et extensione
II conclusionis theologicae, ita ut ansam praebeant non uno modo eorum men-
tem explicandi.³

474. *Quod diximus de conclusionibus theologicis valet pariformiter
etiam de sic dictis factis dogmaticis,** quae ceteroquin eodem modo in diver-
sum sensum iudicantur a duabus oppositis theologorum sententiis; nam pri-
ma sententia docet ea, post infallibilem Ecclesiae definitionem, credi sola fide
ecclesiastica? altera vero sententia dicit ea credenda esse ipsa fide divina. In
hac autem altera sententia, quam elegimus, id non aliter explicari potest quam
reducendo facta dogmatica ad ipsas conclusiones theologicas, et hoc modo ea
deducendo ex veritatibus explicite revelatis, per transitum ab implicito ad
explicitum.

Haec scilicet facta continentur in ipsa revelatione *tanquam particulare in
universali*, non quidem simpliciter et absolute (sicut Petrus continetur in

¹ Cf. Marin-Sola, *ibid.* 406-420.

² Ipse archiepiscopus parisiensis *Péréfixe*, agens causam iansenisticam, terminum
«fides ecclesiastica» primus a. 1644 adhibuisse perhibetur. Cf. H. Tournely, *De Ecclesia
Christi*, q. 5, a. 5; Marin-Sola, *loc. cit.*

³ De qua re confer Marin-Sola et Schultes, *locis cit.* (supra, in n. 445).

⁴ Cf. supra, n. 467.

⁵ Tamen notandum est patronos huius sententiae distinguere inter ipsa facta quae
ab Ecclesia definiuntur, dicentes quaedam definiri posse ut de fide divina (ut authen-
ticitatem alicuius versionis Scripturae et legitimitatem alicuius Papae vel Concilii), alia
vero tantum ut de fide ecclesiastica et haec proprie vocari facta dogmatica (ut orthodo-
xiam, vel secus, alicuius textus).

genere humano), sed hypothetice et conditionate, seu *supposita aliqua verificanda conditione*, vel si placet, in sensu composito cum verificata aliqua conditione.

Ita, quod Concilium Tridentinum sit infallibile, continetur implicite in universali veritate revelata de infallibilitate omnium Conciliorum oecumenicorum, non simpliciter et absolute, sed mediante verificanda conditione de eius legitimitate. Unde infallibilitas Cone. Trid. deducitur ex praemissa revelata de infallibilitate Conciliorum, non per meram conclusionem improprie dictam et explicativam (sicut ex hoc quod omnes homines sunt mortales concludo Petrum esse mortalem; cf. supra, n. 465), sed *per conclusionem proprie dictam et illativam*, quatenus praefatae praemissae revelatae, tanquam maiori syllogismi, submittitur *minor verificans conditionem legitimitatis*, in hunc modum: Omne Concilium quod legitime celebratur (i. e. si legitime celebratur), est infallibile; atqui Cone. Trid. est legitime celebratum; ergo est infallibile. Quapropter implicite a Deo revelatum est Cone. Trid. esse infallibile, et Ecclesia id definiendo, non aliud facit quam infallibiliter verificare praefatam legitimitatis conditionem, qua verificata, res est definita tanquam de fide divina, *ut omnes theologi concedunt quoad hunc et alios similes casus* (v. g. de veritate et infallibilitate alicuius Papae, de authenticitate versionis Vulgatae, de puritate canonis Missae ab omni errore, quae duo postrema a Cone. Trid. ut de fide divina de facto definita sunt).

Idipsum autem dicendum est *etiam de aliis casibus*, quos supradicti theologi defensores fidei ecclesiasticae inconsequenter dicunt esse facta dogmatica quae tanquam de fide divina definiri non possint.

Quoad textus nempe dogmaticos, seu quoad definitionem orthodoxiae vel eterodoxiae alicuius textus vel libri (ut in celebri casu operis lansenii «Augustinus»). ipsi distinguunt inter *quaestionem iuris* (num haec vel illa propositio sit vera aut haeretica), quam dicunt Ecclesiam definire posse ut de fide divina, et *quaestionem facti* (num haec vel illa propositio contineatur in tali libro, puta in opere lansenii), quam dicunt non posse definiri nisi ut de fide ecclesiastica.

Iamvero etiam haec quaestio facti continetur implicite in veritate revelata, tanquam particulare in universali conditionato, sequenti modo: Omnes textus (libri vel propositiones), qui continent (i. e. si continent) sensum contradictorium veritati revelatae, sunt haeresi infecti; atqui hic textus (liber vel propositio) continet sensum contradictorium veritati revelatae; ergo hic textus est haeresi infectus; vel aliter: Omnes textus, qui continent sensum contradictorium huic particulari veritati revelatae, continent hanc particularem haeresim; atqui hic textus continet sensum contradictorium huic particulari veritati revelatae (v. g. liber lansenii «Augustinus» opponitur veritati de gratia, et liber Arii «Thalia» opponitur veritati de divinitate Christi); ergo hic textus continet hanc particularem haeresim.

Cum igitur huiusmodi quaestio facti vere contineatur in veritate revelata, tanquam particulare in universali conditionato, definiri potest ab Ecclesia tanquam de fide divina. Ratio autem quare praefati theologi aliter putent, provenit ex hoc quod non attendunt ad verum ac dogmaticum sensum huiusmodi quaestionis facti; nam quaestio facti non est: num haec vel illa *propo-*

sitio contineatur in hoc libro, id enim nihil dogmaticum continet seu nullam connexionem cum revelatione habet, nec ideo ullo modo ab Ecclesia infallibiliter definiri potest (nequidem de fide quam vocant ecclesiasticam); sed sensus est: num haec vel illa *haeretica propositio* contineatur in hoc libro, quod quidem habet directam connexionem cum revelatione, ac ideo tanquam de fide divina definiri potest, urpote implicite contentum in veritate revelata, modo praedicto.

Idem pariter dicendum est de canonizatione sanctorum, quae inter facta dogmatica recenseri solet. Hic etiam supradicti theologi distinguunt inter *quaestionem iuris*, num scilicet Ecclesia sit infallibilis in canonizando, et *quaestionem facti*, num talis canonizatus vir sit vere sanctus et in caelo existens, ac censent primum esse de fide divina (vel ut tale definibile), alterum de fide ecclesiastica.

Dicimus autem, etiam hoc alterum esse de fide divina (vel ut tale definibile), utpote implicite contentum in veritate revelata, tanquam particulare in universali conditionato. Id sequenti modo exprimi potest: «Ut admittitur ab omnibus theologis, est veritas revelata quod omnis vir, qui ab Ecclesia canonizatur (vel si ab Ecclesia canonizatur), est sanctus et in caelo beatus; atqui hic vir est ab Ecclesia canonizatus; ergo est revelatum quod hic vir est sanctus et in caelo beatus. Aliter: Est veritas revelata quod omnis anima sancta est in caelo recepta; atqui anima huius viri est sancta; ergo est in caelo recepta. Ecclesia igitur in canonizando, non aliud facit quam infallibiliter verificare vel realizare conditionem subintellectam in utroque hoc ratiocinio.

QUAESTIO III. DE NOTIS ET CENSURIS THEOLOGICIS I

475. In duplici praecedenti quaestione determinavimus, et quoad earum valorem ponderavimus, quaestiones quae sub theologi considerationem necessario veniunt, scilicet dogmata, sive veritates revelatas, et conclusiones theologicas, sive veritates cum dogmatibus connexas ac per viam ratiocinii deducibiles. Ad iudicium autem de valore utriusque dogmaticae ac theologicae veritatis pertinet prae-

↑ Cahill, J.. *The development of the theological censures after the Council of Trent (1563-1709)*, Fribourg, Switzerland 1955.

Camo, M., *De locis theologicis*, l. 12, c. 6-9.

Cartechini, S., *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas*, Romae 1951.—*DalTopinione al dogma. Valore delle note teologiche*, Roma 1953.

Garcia Martinez, F., «Las notas teológicas» *Miscelanea Cornillas XXVII* (Comillas 1957) 243-255.

Montaigne, Cl. L.. *De censuris, seu de nolis theologicis et de sensu propositionum*, in Migne, *Theologiae cursus completus I* (Parisiis 1841) 1111-1222.

Quilliet, H., «Censures doctrinales», *Dictionnaire de théologie catholique II-2* (Paris 1905) 2101-2113.

Salaverri, J., «De valore et censura propositionum in theologia», *Estudios eclesíasticos XXIII* (1949) 170-188.

Sessa, Antonius (dictus Panormitanus), *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibusque atque libris conducentium*, Romae 1709. Opus in hac re classicum, sed rarissimum.

sens quaestio de notis sive censuris theologicis, quae proinde merito ingreditur hunc methodologicum tractatum de locis theologicis. Est quippe huiusmodi nota vel censura criticum quoddam indicium de theologico valore alicuius doctrinae, prout assumitur ut principium theologiae argumentationis: habebitur enim magis vel minus certum ac peremptorium argumentationis principium, prout aliqua doctrina accipitur ut de fide, aut tantum ut certa, aut ut mere probabilis.

L DE NOTIONE NOTAE ET CENSURAE THEOLOGICAE.

476. Quoad *nominis* vim, nota dicit signum distinctivum, censura vero (ab officio censoris apud Romanos) significat opus quoddam reprobativum vel repressivum. In scientia sacra, nota dupliciter accepta est, scilicet pro nota apologetica, seu distinctiva verae Ecclesiae, et pro nota theologica, seu distinctiva verae doctrinae. Pariter censura dupliciter accepta est, nempe pro censura poenali sive canonica, adeoque in sensu repressivo, et pro censura theologica, sive doctrinali, adeoque in sensu iudicii reprobativi de aliqua doctrina. Unde nota theologica et censura theologica in eundem sensum confluunt alicuius iudicii positivi vel negativi, circa veritatem alicuius doctrinae;¹ sub qua communi ac generali ratione dici solent etiam qualificatio theologica vel valor theologicus alicuius propositionis. Quapropter hae quatuor voces, *nota*, *censura*, *qualificatio* et *valor*, indifferenter pro eadem re a theologis adhiberi solent, quamvis exactius loquendo, qualificatio vel valor sit genus, nota vero et censura sint illius binae ac correlativae species, ac ideo harum duarum vocum usus potius commendandus sit, ad firmandam ipsam communioem doctorum terminologiam.

Definitur igitur nota theologica vel censura, *iudicium de valore dogmatico alicuius propositionis*, vel enucleatius, *iudicium de concordantia vel oppositione alicuius propositionis cum doctrina ab Ecclesia proposita*. Si iudicatur de concordantia, dicitur stricte nota theologica; si de oppositione, dicitur censura. Huiusmodi autem concordantia vel oppositio esse potest maior vel minor, item ordinis

¹ Uterque terminus in hoc sensu coepit determinate adhiberi post Cone. Trid. *M. Cano* (t 1560) utitur termino «nota» (cf. *De locis theologicis*, l. 12. c. 10); *Petrus de Lorea* (f 1606) utitur etiam termino «censura». Subinde uterque terminus satis communis evasit. *Montaigne* (t 1767) utrumque refert in titulo sui operis, nuper citati. Utrouque etiam utitur S. Officium sub Innocentio XI a. 1679 (Denz. 2167).

speculativi vel moralis, ac ideo ex utroque capite accipitur divisio notarum vel censurarum, ut infra explicabitur.

II. DE HISTORIA NOTARUM ET CENSURARUM.

477. Cum praefatum duplex iudicium fundetur in ipso Ecclesiae iure et officio custodiendi depositum revelationis per eiusdem explicationem et defensionem, mirum non est illius historiam coincidere cum historia ipsius Ecclesiae et ascendere ad tempus ipsum apostolicum, aiente 5. *Paulo*, 1 Tim. 6. 20 sq.: «Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes circa fidem exciderunt» et Gal. 1. 9: «Si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit» (cf. v. 6-8; 1 Io. 2. 22; 4. 1-3; 2 Io. 7 et 10).

In prioribus saeculis Magisterium repulit praecipue haereticos sub *exercita forma anathematismi*, qui sonat vel solemnem excommunicationem, vel, si agitur de aliqua doctrina, ipsius notae haeresis declarationem. Confer Cone. Romanum a. 382, hanc notam infligens indifferenter per verba «Anathematizamus eos qui...» vel «Si quis dixerit... haereticus est» (Denz. 152-176); item Cone. Carthagenense a. 418 contra Pelagianos: «Quicumque dixerit... anathema sit» (Denz. 222-230); item Cone. Ephesinum in duodecim anathematismis contra Nestorium: «Si quis non confitetur... anathema sit» (Denz. 252-263). Similiter loquuntur inter alia Cone. Arausicanum II a. 529 (Denz. 370-378), Iustiniani liber contra Origenem a. 543 (Denz. 403-411), Cone. Constantinop. II a. 553 (Denz. 421-437), Cone. Bracarense a. 561 (Denz. 451-464), Cone. Later, a. 649 (Denz. 501-522), Cone. Nicaenum II a. 787 (Denz. 605-609), Cone. Romanum a. 860 (Denz. 635-637), Cone. Constantinop. IV a. 869-870 (Denz. 655, 658).

Nonnisi tamen *inde a saec. 14* Magisterium coepit adhibere

1A praesenti quaestione discernenda sunt tria quae referuntur ad generale munus Ecclesiae invigilandi in his quae cum veritate revelata connectuntur. Primo scilicet, *prohibitio disputandi* de aliqua doctrina aut redintegrandi aliquam controversiam, quae interdum prudentialiter fertur, ut olim notanter factum est quoad disputationes de gratia et de Immaculata Conceptione. Secundo, *censura librorum* edendorum, quam Codex I. C. (can 1385, § 1) «censuram ecclesiasticam» appellat. Tertio, insertio alicuius libri in *Indicem librorum prohibitorum*, ratione alicuius directi vel indirecti nocumenti circa fidem et mores; quod ceteroquin potest esse tantum relativum ac temporaneum, ira ut aliquis liber, prius in Indicem relatus, subinde ab eo expungatur, ut accidit operi S. Bellarmini de potestate Romani Pontificis, a Sixto V in Indicem relato, et operi Pauli Segneri de concordia inter laborem et quietem, quorum utrumque mature ab Indice expunctum fuit.

signatas illas ac peculiare censurarum expressiones, quae subinde classicae in theologia factae sunt. Prima huiusmodi documenta sunt quatuor declarationes *Ioannis XXII*, a. 1318 contra errores Fratitellorum, de quibus dicitur: «Quae omnia... partim *haeretica*, partim insana, partim fabulosa cognoscimus» (Denz. 916); a. 1321 contra Ioannem de Polliaco: «Omnes praedictos articulos et quemlibet eorundem tanquam falsos et *erroneos* et a doctrina sana devios damnamus et reprobamus» (Denz. 924); a. 1327 contra Patavinum et landunum, quorum articuli dicuntur «haeretici et erronei» (Denz. 946); a. 1329 contra Echardum: «Quindecim primos articulos et duos alios ultimos tanquam haereticos, dictos vero alios undecim tanquam *male sonantes, temerarios et suspectos de haeresi*... damnamus» (Denz. 979). Paulo post Clemens VI a. 1347, damnavit plures philosophicas propositiones Nicolai de Ultricuriam, «tanquam erroneas, falsas, dubias, praesumptuosas et suspectas» (Denz. ante n. 1028).

Iam hic apparent quatuor ex quinque praecipuis censuris, quae a theologis numerari solent, scilicet haeretica, erronea, temeraria, male sonans; deest adhuc *piarum aurium* offensiva.

In *Cone. Constantiensi* fertur prima *censura globalis* («in globo»), qua nempe plures simul propositiones variis censuris plectuntur respective, quin determinetur qua censura unaquaeque sit digna, scilicet «quod quadraginta quinque articuli Iohannis Wyclif et Iohannis Hus triginta non sunt catholici, sed quidam ex eis sunt notarié haeretici, quidam erronei, alii temerarii et seditiosi, alii *piarum aurium offensivi*» (Denz. 1251). Hic completur praefata quintuplex theologorum enumeratio, addita nempe censura de re *piarum aurium* offensiva.

478. Eiusmodi globalis censura pluries subinde iterata est, scilicet a Leone X a. 1520 contra Lutherum (prima vice adhibetur expressio: propositiones damnantur «respective» ut haereticas, scandalosae, etc.; Denz. 1492), a Pio V a. 1567 contra Baium (Denz. 1980), ab Innocentio XI a. 1687 contra Molinos (Denz. 2269), ab Alexandro VIII a. 1690 contra lansenistas (Denz. 2332), ab Innocentio XII a. 1699 contra Fénelon (Denz. 2374), a Clemente XI a. 1713 contra Quesnel (Denz. 2502), a Benedicto XIV a. 1752 contra errorem de liceitate duelli (Denz. 1575). Quandoque tamen globalis censura fert eandem censuram aequaliter super omnes recensitas propositiones, ut in damnatione laxismi per Alexandrum VII a. 1665-1666 et Innocentium XI a. 1679 (Denz. 2065, 2166).

Nonnumquam censura (una vel plures) non globaliter sed determinate ad singulas propositiones apposita est, ut ab Innocentio X a. 1653 contra

lansenium ^Denz. 2006), ab Alexandro VIII a. 1690 contra errores morales (Denz. 2269) et praecipue a Pio VI a. 1794 contra Cone. Pistoriense (Denz. 2601-27001).

Recentiora documenta, generaliter abstinent a praefatis censurarum expressionibus signate adhibendis, sed errores simpliciter reiciunt ac damnant, ut patet ex damnatione Bonnetty (Denz. 2811 sqq.), Günther (Denz. 2828 sqq.), Ontologismi (Denz. 2841 sqq.), modernorum errorum in Syllabo (Denz. 2901 sqq.). In quibusdam tamen exprimitur tantum aliqua *generalis ac indeterminate censura*: ita, S. Officium propositiones Rosmini «in proprio auctoris sensu reprobandas ac proscribendas esse iudicavit» (Denz. 3241); Pius X Modemistarum propositiones in decreto «Lamentabili» recensitas «omnes et singulas ceu reprobatas ac proscriptas ab omnibus haberi mandavit» (Denz. 3466); idem quasdam Orientalium opiniones tanquam «graves errores» multavit (Denz. 3556); S. Officium sub Pio XII declaravit mitigatum millenarismum «tuto doceri non posse» (Denz. 3839). Concilia ipsa Tridentinum et Vaticanum I condemnarunt directe solas doctrinas haereticas, adhibendo supradictam exercitam formam anathematis.

Ex comparatione horum documentorum apparet in eis afferri passim ac frequenter omnes quinque praecipuas censuras, a theologis adhibitas, scilicet: haeretica, erronea, temeraria, male sonans, piarum aurium offensive (hae inveniuntur in ipsis primis documentis Ioannis XXII et Cone. Constantiensis). Ad primam haeresis notam accedunt: suspecta de haeresi, haeresim sapiens, haeresi proxima. Plures aliae notae adduntur, quae sonant praecipue defectum moralem, scilicet: schismatica, seditiosa, iniuriosa, blasphema, scandalosa, in praxi perniciosa. Fere omnes hae notae colliguntur in ipsa damnatione Quesnel (Denz. 2502) et distincte indicantur a Pio VI in damnatione singularum propositionum Cone. Pistoriensis (Denz. 2601-2700).

III. DE AUCTORE NOTARUM ET CENSURARUM ET DE MODO QUO APPLICANTUR.

479. Praecipuus *auctor*, ut patet, est ipsa auctoritas ecclesiastici Magisterii, cuius proprium est depositum fidei declarare ac tueri.¹ Hoc ius competit imprimis ipsis R. Pontifici, Concilio oecumenico, Congregationibus Romanis (praesertim S. Officio); subinde singulis episcopis et conciliis particularibus; limitata autem ac subordinate ratione potest competere inferioribus auctoritatibus in foro-externo. Haec vocatur strictius *censura ecclesiastica* (distinguenda a canonica), utpote emanans ex publica auctoritate.

Possunt tamen etiam *privati doctores* censuram emittere, quatenus cuilibet fidei, et praecipue theologis qui sunt qualificati testes ipsius traditionis, competit ius et officium fidem tuendi in unione et sub vigilantia ipsius Magisterii. Huiusmodi ius et officium saepe

¹ Notandum est Magisterium Ecclesiae hoc suum munus persolvere ferendo *censuras*, non vero assignando particulares positivas *notas*, quas theologii assignant ac nominant.

•olim exercuerunt maiores universitates, uti Parisiensis, Lovaniensis et Coloniensis (v. g. in condemnatione doctrinarum Lutheri et Marci Antonii de Dominis), illudque quandoque explicite agnovit ac confirmavit S. Sedes in Bullis erectionis earundem universitatum. Nihilominus, ob periculum abusus in huiusmodi privatis censuris, mens S. Sedis est ut theologi abstineant ab illis in se invicem ferendis, ut explicite declaratum ac iussum est occasione quarundam celebriorum controversiarum inter theologos, ut ab Alexandro VII in controversia de sufficientia attritionis (Denz. 2070), ab Innocentio XI in controversiis de re praesertim morali (Denz. 2167) et ab Innocentio XII in controversia de auxiliis (Denz. 2008).

Modus autem censuras infligendi varius est, ut apparet ex supra relatis documentis ecclesiasticis. Quandoque nempe, aliqua propositio *individualiter* ac specialiter plectitur, et quidem vel una vel pluribus censuris (uti haeretica, erronea, temeraria, scandalosa). Quandoque, imo frequentius, plures simul propositiones cumulative seu «*in globo*» plectuntur, et tunc vel omnes aequaliter, unica aut pluribus censuris, vel non omnes aequaliter sed respective, ita ut una vel altera saltem censura unicuique propositioni conveniat (cf. varios casus relatos supra, n. 478). In quo ultimo casu nequit semper ac facile dignosci quatenus censura unicuique applicanda sit, sed caute omnino in interpretatione procedere oportet, attendendum ad subiectam materiam tum ad fontes sive libros in quibus damnatae doctrinae referuntur et explicantur.

Praeterea, propositiones quandoque damnantur «*sicut iacent*», seu eo modo quo exprimuntur in documento condemnationis (cf. Denz. 2166, 2618, 2620); quandoque vero *in sensu ipsius auctoris* qua talis (cf. Denz. 1980, de propositionibus Bail: «in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento»; item Denz. 3241); quandoque etiam *in peculiari sensu, specificato in documento*, ad dissipandam omnem fallacem evasionem (cf. Denz. 1515, 1536, 1537, de doctrinis Cone. Pistoriensis). In recentioribus documentis, ut notatum est supra (n. 478), hoc censurarum systema ad minimum reductum est; generatim solet sola censura haeresis ferri, ceterae vero doctrinae, praeter haereticas, simpliciter absque peculiari nota denuntiantur, aut generali aliqua nota plectuntur, v. g. «*Tuto doceri non posse*».

IV. DE DIVISIONE CENSURARUM ET NOTARUM.

480. Varia est apud auctores tum enumeratio tum classifica-

tio censurarum. Attentis autem ipsis Ecclesiae documentis, principales ac communiores censurae reduci possunt ad quinque ac logice classificari iuxta speciem oppositionis cum revelata veritate et iuxta gradum illius oppositionis, ita ut aliae respiciant *defectum intellectualem*, et quidem, *vel in ipso conceptu* (haeretica, erronea, temeraria), *vel in eius expressione* (male sonans), et aliae *defectum tantum moralem* (piarum aurium offensiva, cui addi possunt scandalosa, blasphema, schismatica, etc.).¹ Ipsae autem notae sortem contrariarum censurarum necessario sequuntur, quamvis quaedam peculiare nomen non habeant. Utraque autem, sive censura sive nota, *accipienda est relate ad doctrinam a Magisterio ordinario vel extraordinario propositam*, tum quia ira accipitur ab Ecclesia, tum quia a Magisterii propositione, tanquam a proxima regula fidei, incipit obligatio aliquam doctrinam tenendi, tum quia secus frustranee et immoderate multiplicarentur ac duplicarentur censurae et notae, ut contingit apud aliquos modernos auctores.

481. *Propositio haeretica* (nota: *de fide*) est ea quae immediate opponitur propositioni fidei ab Ecclesia definitae,² oppositione vel contradictionis (Christus non est homo) vel contrarietatis (Christus est angelus), nam, tam duae contradictoriae quam duae contrariae propositiones, nequeunt esse simul verae."

Quidam auctores loquuntur etiam de propositione de fide divina (quam distinguunt a fide catholica) et de correspondent! censura erroris in fide (quam distinguunt ab haeresi); sed frustra duplicatur haec nota et censura, cum non detur fides, seu obligatio credendi, absque Magisterii propositione. Nec valet obicere in Scriptura plura explicite proponi quae ab Ecclesia non proponuntur; nam Ecclesia totam Scripturam credendam generaliter proponit, ac ideo ea quae omnino explicite proponuntur in Scriptura, etiam a Magisterio proponuntur et sunt de fide catholica; item non valet obicere, quod sacramenta administrantur etiam fructuose extra Ecclesiam ac ideo cum fide suscipiuntur, quae tamen non est fides catholica, propositioni Magisterii innixa; nam, qui ita sacramentum fructuose ac fideliter suscipit non est haeticus sive non catholicus, nisi materialiter tantum, ac ideo eius fides, utut inscienter, innititur propositioni Ecclesiae.

¹ Ad variarum censurarum interpretationem et determinationem non leviter confert examen censurarum a Pio VI *contra doctrinas Cone. Pistoriensis* latarum, quia sunt recentiores, numerosiores, distinctiores, et ad unamquamque propositionem appositae, ut tolleretur omne dubium et omnis falsa ipsorum lansenistarum interpretatio.

² Ipse Codex I. C., can. 1325, § 2, declarat: «Post receptum Baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut de ea dubitat, haeticus est».

³ Undenam dignoscatur aliquid esse de fide, seu ab Ecclesia infallibiliter ut de fide propositum, explicatur in tractatu De Ecclesia.

Alii ulterius huc adducunt propositionem *de fide ecclesiastica* et correspondentem censuram erroris in fide ecclesiastica vel haeresis circa fidem ecclesiasticam; sed, ut ostendimus supra (n. 473), huiusmodi novella fides ecclesiastica nihil est, vel saltem a pluribus negatur.

Unde frustranee, vel saltem valde confusive, triplicatur ista nota de fide in *de fide divina*, *de fide catholica* (divino-catholica) et *de fide ecclesiastica*.¹²

Cum propositione haeretica connectuntur *tres inferiores quaedam vel intermediae censurae*, scilicet propositio *haeresi proxima* (nota: *proxima fidei*), propositio *haeresim sapiens* et propositio *de haeresi suspecta*? quae communem habent aliquam peculiarem oppositionem cum fide, sed diversimode, quatenus in priori huiusmodi oppositio est certa, in ceteris duabus est tantum probabilis.

Censura *haeresi proxima*, prima vice explicite lata est in decreto S. Officii contra lansenistas *sub Alexandro VII* a. 1690 (Denz. 2332). Quidam tamen paulo anteriores theologi, ut Petrus de Lorea (t 1606) et Ioannes de Lugo (t 1660), de ea loquuntur ut de distincta censura, sed primus eam assimilât propositioni erroneae, de qua infra, alter vero eam interpretatur ut probabilem haeresim. Tandem, post praefatum decretum, Antonius Sessa panormitanus (t 1709) eam in duplici sensu interpretatur, seu ut propositionem haeticam non-authenticam, sive nondum definitam sed a theologis communiter reputatam tanquam definitam ut haeticam, et propositionem proxime definibilem ut haeticam seu oppositam illi quae est proxime definibilis ut de fide.

Et ad hanc duplicem Panormitani explicationem reducuntur omnes dicendi modi modernorum, scilicet quod aliqua propositio dicitur proxima fidei (et contraria proxima haeresi) quando vel fere unanimiter reputatur iam esse ut de fide definita, vel talem apud omnes gradum certitudinis attigerit ut sit proxime definibilis, seu nihil ei desit nisi solemnis Magisterii declaratio. Ea igitur fidei proximitas fundatur vel *in communi aestimatione* (non tamen absoluta certitudine) de iam facta definitione, vel in absoluta et obiectiva certitudine de *maturitate definibilitatis*, quae est proxima dispositio ad ipsam definitionem. In utroque sensu, et praecipue in altero, haec censura est fortior quam censura erroneae propositionis, ac ideo legitime usurpat suum nomen proximae haeresi; si vero accipiatur cum Lugo ut probabilis haeresis, est levior nota quam erronea (cum haec importet certitudinem oppositionis ad fidem), nec iuste suum nomen usurpat. Ut exemplum doctrinae fidei proximae, afferri potest tum doctrina de satisfactione Christi tum doctrina de origine totius generis humani ex Adamo et Eva, contra polygenismum.

Censurae «*haeresim sapiens*» et «*de haeresi suspecta*», quarum prima apparet prima vice *in condemnatione Echardi* a. 1329 (supra, n. 477), altera *in condemnatione Baii* a. 1567 (Denz. 1980), utraque simul in condemnatione Quesnel a. 1713 (Denz. 2502), intimam cognationem habent nec nisi gradu

¹ Imo auctores *Sacrae Theologiae Summae* distinguunt quatuor notas: de fide divina, de fide divina et catholica, de fide divina et catholica definita, de fide ecclesiastica. Unus ex praefatis auctoribus, scilicet Salaverri, in suo tractatu de Ecclesia, distinguit ulterius usque ad octo notas de fide.

² De tribus his confer Cahill, *op. cit.* (supra, in n. 474) 83-140.

differre videntur. Propositio dicitur haeresim sapiens, si ex circumstantiis oritur *solida aligna probabilitas* quod, saltem in ore dicentis, est haeretica; dicitur vero de haeresi suspecta, *si huiusmodi probabilitas est minor*, ita ut meram ansam vel suspicionem haeresis ingerat. Exemplum primi esse potest propositio: «Fides est quae iustificat», quatenus, etsi vera in ore Apostoli, in ore tamen protestantis sapit haeresim de Justificatione per solam fidem; exemplum alterius esset propositio: «Ridiculum est circumferre Eucharistiam per vias publicas», quae potest ingerere suspicionem negationis praesentiae realis vel venerationis sacrorum rituum. Ut patet, hae duae intermediae censurae sunt reapse debiliores quam censura propositionis erroneae. Prima vero, sive censura «haeresi proxima», non differt essentialiter a censura «erronea» sed tantum accidentaliter, seu maiori gradu propinquitatis ad haeresim, ut ex dicendis patebit.

482. *Propositio erronea, alias error in fide* (cui opponitur nota: *theologice certa, alias doctrina catholica*),¹ est praecipua censura post propositionem haereticam, ratione tum antiquitatis, tum constantiae in documentis Ecclesiae, tum certitudinis oppositionis cum fide, tum determinationis obiecti, quod est necessario connexum cum negatione fidei.

Bis occurrit in ipsis primis damnationibus *Ioannis XXII*, semel copulata cum propositione haeretica; quo quidem suggeritur ipsa distinctio harum duarum notarum, clarius subinde significata a *Cone. Constantiensi* dicente inter articulos Wyclif et Hus «quosdam esse haereticos, quosdam erroneos» (cf. supra, n. 477; cf. etiam subséquentes damnationes Baii, Molinos, Iansenistarum, Fénelon, Quesnel et Cone. Pistoriensis). Quoad ipsius interpretationem, quidam antiqui doctores, ut Turrecremata et S. Antoninus, utramque censuram, haeresis et erroris in fide, identificant. Subinde Cano duplicem sensum propositioni erroneae attribuit, alterum genericum, qui convenit etiam propositioni haereticae, et alterum specificum, constituentem distinctam notam, cui praecipue alligavit conceptum contrarietatis cum «doctrina catholica», qui, ut subinde observarunt Suarez et Lugo, est de se ambiguus ac latius patens, cum possit sub se comprehendere inferiores censuras temeritatis et aliorum defectuum. Tandem, Bânez censuram propositionis erroneae alligavit conceptui contrarietatis cum conclusione theologica; quae sententia, suscepta ac confirmata per auctoritatem Suaresii, Lugonis, Salmanticensium et Antonii Sessa, facta est communis etiam apud modernos.

Erronea igitur propositio intelligitur ea *quae tantum mediate*

¹ Cf. Cahill, *op. cit.* (supra, in n. 474) 1-82.

opponitur veritati revelatae ac de fide definitae, ita nempe quod, ea affirmata, logice ac necessario sequatur negatio ipsius veritatis revelatae, quod quidem dupliciter contingere potest, vel nempe quia ea propositio opponitur immediate alicui certae *conclusioni theologicae*, vel quia opponitur alicui *doctrinae catholicae*, intelligendo sub hoc nomine (aliunde ob suam amplitudinem ambiguo) talem doctrinam quae sit ita intime connexa cum revelatione ut communiter tanquam certo revelata habeatur, quamvis nondum sit ab Ecclesia definita ut de fide divina.¹

Ceterum hoc alterum non aliunde contingere potest quam ex eo quod huiusmodi doctrina est connexa cum veritate revelata ad modum conclusionis necessario ab ea deducibilis, ita ut totum hoc negotium de propositione erronea reducatur tandem ad primam rationem, seu *ad eius immediatam oppositionem cum aliqua conclusione theologica*, et conclusio theologica atque doctrina catholica, praefato modo intellecta, sint unum et idem, nec aliunde differant nisi sub diverso aspectu, quatenus praefata necessaria connexio alicuius doctrinae cum veritate revelata quandoque non immediate nec sine peculiari studio et attentione manifestatur ad modum conclusionis rationaliter deductae, sed facilius ac celerius per argumentum a signo, seu ex hoc ipso quod communiter habetur ut certo revelata et hoc pariter modo ab ipso Magisterio solemniter, etsi nondum definitive, docetur.²

Exempla huiusmodi doctrinae catholicae, ad theologiam conclusionem reducibilis, sunt praecipua doctrinalia Ecclesiae documenta, infra ea quae doctrinam infallibiliter definiunt, uti capita doctrinae tridentinae (si dicatur cum pluribus theologis solos canones huius Concilii esse definitiones), Decretum «Lamentabili» et Encycl. «Pascendi» contra Modernistas, aliae magnae encyclicae Leonis XIII necnon posteriorum SS. Pontificum, ut «Casti connubii», «Mystici Corporis» et «Humani generis». Ceterum, de quibusdam ex his documentis aliqui theologi contra alios putant ea esse veras definitiones ex cathedra; in quo casu haec doctrina catholica praetergreditur accidentaliter gradum conclusionis theologicae et fit doctrina proxima fidei, de qua dictum est supra.

¹ Quidam, ut *Schultes*, addunt tertium casum, scilicet si propositio opponitur alicui infallibili definitioni circa obiectum secundarium infallibilitatis, seu circa connexum cum veritate revelata. Ita refundunt in hanc notam, ipsam *fidem ecclesiasticam*, in qua alii illius fidei patroni fundant specialem notam, ut dictum est.

² Sic solvitur quaestio de *nota*, «*doctrina catholica*», quam quidam moderni ut distinctam quandam notam proponunt, non concordantes ceteroquin quoad locum ubi repouenda sit. Nam aliqui eam collocant ante notam «theologice certa» et ei opponunt censuram «erroris in doctrina catholica», alii vero eam collocant post illam notam et ei opponunt censuram «saltem temeritatis». Frustraneum igitur videtur multiplicare notas sine necessitate et hanc, antiquioribus ignotam notam et censuram, in medium proferre.

Solent etiam distingui minores et intermediae censurae «*proxima errori, errorem sapiens, suspecta de errore*», quae eodem proportionali modo existimandae sunt ac supradictae similes propositiones relate ad haeresim. Essentialiter nempe non praetergrediuntur inferiorem notam temeritatis.

483. *Propositio temeraria* (nota: *valde probabilis* vel *moraliter certa*) est tertia, sed minus determinata, ex maioribus censuris quae communiter assignari solent. Prima vice adhibetur a *loanne XXII* a. 1329 in damnatione Echardi; recurrit ut distincta censura in condemnatione Wyclif et Hus per Cone. Constantiense; refertur subinde in condemnationibus Baii, Molinos, Iansenii, Iansenistarum, Fénelon, Quesnel, Cone. Pistoriensis (cf. supra, n. 447 sq.).

Haec censura importat minorem oppositionem cum doctrina revelata et minorem connexionem cum contraria haeresi; opponitur nempe propositioni non omnino certae (seu non theologice certae), sed tamen valde probabili et hoc sensu moraliter certae, utpote secundum se solide fundatae et apud doctores communi. Dicitur temeraria, *quia aliquid asserit vel negat sine ratione sufficiente*, nam «illa dicuntur fieri temere quae ratione non reguntur» (2-2, q. 53, a. 3, ad 2), nec potest adesse ratio sufficiens aliquid asserendi, quando ceteri doctores, rationibus solidis fundati, contrarium communiter tenent. Solet quidem huiusmodi censura distingui in *temerariam positive* ac contrarie, si nempe contrariatur communi doctrinae, et *temerariam negative* ac privative, quatenus, etsi non contrarietur alicui communi doctrinae, tamen asserit aliquid novi sine sufficienti fundamento,¹ ut si affirmet privilegium immaculatae conceptionis etiam de S. Joseph. Attamen, vix possibile est aliquid omnino novi affirmari quin id implicite saltem opponatur alicui communi doctrinae, ut in praefato exemplo in quo continetur oppositio cum communi doctrina de singulari omnino sive individual! privilegio B. Virginis.

Haec censura, ob suam elasticitatem, patet pluribus gradibus maioris vel minoris defectus, iuxta maiorem vel minorem probabilitatem et soliditatem contrariae doctrinae, et consequenter subicitur inaequali theologorum appretiationi, qui nonnumquam in ea commodum refugium inveniunt, ita ut temerariam dicant quamlibet propositionem quae opponatur illi de cuius theologica certitudine non satis sibi constet. Ut *exempla* propositionum temerariarum afferri possunt eae quae negant sequentes veritates: integritas est donum indebitum; sine gratia homo potest ponere actus naturaliter honestos; in ministro sacramenti requiritur intentio interna; sacramenta sunt verae causae nec tantum merae conditiones gratiae; in peccatis luxuriae extra matrimonium non datur materia levis; existit locus sive status qui puerorum

¹ Unde non ex novitate doctrinae, sed *ex insufficientia fundamenti* sive rationis, procedit temeritas. Potest enim aliqua nova doctrina suggeri aut sustineri, dummodo fundetur in aliqua sat solida sive probabili ratione. Imo huiusmodi doctrinae non raro sunt causa progressus scientiae theologicae et ipsius dogmatis.

limbus appellari solet (cf. Denz. 2626; cf. alias propositiones Cone. Pistoriensis, quarum plures ut temerariae notantur).

484. *Propositio «male sonans»*¹ importat defectum non ipsius veritatis sed expressionis eius, ac pro tanto periculum pro ipsa veritate. Haec censura adhibetur iam a *loanne XXII* a. 1329 in condemnatione Echardi et multo serius repetitur in condemnatione lansenistarum, Fénelon et Quesnel. Prima vice in condemnatione Fénelon a. 1699 ipsa refertur simul cum alia censura «piarum aurium offensiva» («Male sonantes, piarum aurium offensivae»); in praecedentibus vero documentis, ubi una refertur, altera tacetur. Hinc theologi antiquiores (incluso ipso M. Cano) utramque assimilare solebant, eo vel magis quod ipsa nominum similitudo id suggerere videbatur. Subinde Suarez suggestit utriusque distinctionem, quam ulterius determinarunt Lugo et Salmanticenses et communiter admiserunt moderni auctores, dicentes priorem censuram indicare intellectualem defectum expressionis, alteram vero moralem defectum circa virtutem religionis.

Apte igitur haec censura definitur cum Salmanticensibus: «Propositio male sonans est, quae habet sensum congruentem fidei, verba autem non congrua»? Defectus est in eo quod abusus ineptorum verborum inducit periculum ipsius veritatis, seu pervertendi ipsum fidei sensum, ut notat S. Thomas? Incongruentia autem verborum potest esse vel ab intrinseco, si, v. g., verba sunt de se quomodolibet ambigua, vel ab extrinseco, seu ex circumstantiis temporis vel personae (ita verba, quae bene sonant in lingua et theologia latina, possunt non bene sonare apud graecos, et vicissim). *Exempla* propositionum male sonantium sunt: «In Deo sunt tres essentiae relative», ubi essentia inepte ponitur pro subsistentia, attento traditional! vocum usu, atque inducit periculum reputandi quod in Deo sit plus quam una essentia; «In Trinitate Pater est causa Filii», quae propositio bene sonat apud graecos, accipientes causam in generaliori sensu principii, male vero sonat apud latinos, accipientes

¹ Cf. Cahill, *op. cit.* (supra, in n. 474) 141-172.

² De *tide*, disn. 9, dub. 4, n. 42.

³ 1 p., q. 31, a. 2: «Ex verbis 'inordinate prolatis incurritur haeresis', ut Hieronymus dicit». Cum hac aliquam cognationem habet censura «*captiosa vel simplicium mentium seductiva*», quae tamen contrario modo periculum fidei inducit, quatenus nempe verbis congruis sensum incongruum suggerit.

causam in strictiori sensu qui implicat subordinationem et dependentiam in principiato.'

485. *Propositio «piarum aurium offensiva»* Importat defectum, non quidem intellectualem (sive veritatis sive expressionis illius), sed moralem tantum. Prima vice adhibetur a *Conc. Constantiense* in condemnatione Wyclif et Hus, subinde in condemnationibus Lutheri, Baii, Molinos, laxistarum, Fénelon, Quesnel. Ut dictum est supra, in duobus ultimis documentis concurrit simul cum censura «male sonans» et ab ea distinguitur; quae distinctio firmata et explicata est a posterioribus theologis.

Haec igitur censura apte definitur a Salmanticensibus: «Propositio piarum aurium offensiva est quae, licet verum dicat, tamen vel dicit illud quod taceri oportet ob reverentiam ad sancta, vel dicit eo modo, qui illa in contemptum venire facit»¹ Defectus moralis est in ipsa irreverentia erga sancta et in periculo contemptus eorum, quorum utrumque offendit pietatem et opponitur virtuti religionis, ut explicat Suarez.⁴ *Exemplum* quod affert Lugo est: «Magdalena meretrix, Matthaee usurarie et avare, Petre periure et apostata, orate pro nobis».' Notandum tamen est cum Cano' huiusmodi offensionem piarum aurium non esse existimandam ex quibuslibet vulgi auribus, quae solent offensionem ac pharisaicum scandalum ex multis facile capere, sed ex auribus politis, tervis ac prudentibus, seu ex sensu christiano sano ac prudenti.

Plures aliae sunt censurae ab Ecclesia irrogatae, quae *defectum moralem*, seu offensionem alicuius virtutis, et quidem multo peiorem, continent, quaeque tamen simul *defectum veritatis* vel eius suspicionem indirecte implicare solent.

Praecipuae sunt: propositio *scandalosa*, quae scandalum sive ruinae spiritualis occasionem praebet, ut: «Ex confessione sacramentali inultissima incommoda fidelibus proveniunt», vel «Homo potest pervenire ad perfectionem sine mortificatione».⁷ Propositio *blasphema*, quae saltem verbis vel modo, iniuriam Deo vel sanctis affert (si autem, etiam conceptu, est haeretica, vel erronea, etc.); ita: «Hic Papa est filius diaboli vel antichristus» (Lutherus de

¹ Cf. S. Thomam, 1 p., q. 31, a. 2, et Opusc. *Contra errores Graecorum*, prooemium, ubi S. Doctor adhibet verba «Non recte sonat».

² Cf. Cahill, *loc. cit.*

³ *De fide*, disp. 9, dub. 4, n. 53.

⁴ *De fide*, disp. 19, sect. 2, n. 19.

⁵ *De fide*, disp. 20, sect. 3, n. 95.

⁶ *De locis theologicis*, l. 12, c. 9.

⁷ Confer multas propositiones laxistarum, damnatas ab Alexandro VII et Innocentio XI (Denz. 2065, 2166).

Leone X), vel «Nationes christianae sunt in moribus peiores quam paganae». Propositio *schismatica*, quae tendit ad scissionem Ecclesiae et extinctionem vinculi charitatis, ut: «Hic Papa nunc regnans non est verus Papa». Propositio *seditiosa*, quae ad inobedientiam publicae auctoritati incitat, ut: «Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali» (Wyclif; Denz. 1165). Propositio *iniuriosa* vel *contumeliosa*, quae charitatem et iustitiam laedit, ut: «Sancti Patres multis erroribus irretiti fuerunt». Propositio *christianae disciplinae relaxativa vel eversiva*, quae in vigorem christianae praxis et disciplinae offendit.¹

V. DE INTERPRETATIONE ET USU NOTARUM ET CENSURARUM.

486. In censurarum *interpretatione* sedulo attendere oportet tum ad earum auctorem, num scilicet sint ex publica Magisterii auctoritate an ex privato theologorum iudicio, tum ad earum historicum sensum ac praesertim ad earum propriam vim.

Quod attinet quatuor censuras respicientes defectum intellectuale, notandum est duas priores (haereticam et erroneam), ob necessarium characterem suae oppositionis cum veritate revelata, esse *immutabiles*. Reliquae vero duae (temeraria et male sonans) sunt *per se mutabiles*, ita ut, quod in uno tempore fuit temerarium vel male sonans, possit non esse tale in alio tempore, ob mutationem ipsius fundamenti temeritatis vel dissonantiae. Nam aliqua doctrina, utpote non certa, potest fieri, ex valde probabili, aequae aut minus probabilis, et aliquid quod sine sufficienti ratione aliquando assertum fuerit, potest subinde, inventa huiusmodi ratione, fundate asseri; et a fortiori verba, quae sint incongrua et dissonantia in uno tempore, possunt, facta ulteriori evolutione ac determinatione, evadere congrua, ut patet de terminis adhibitis ad exprimenda mysteria Trinitatis et Incarnationis, quorum quaedam fuerunt congrua vel incongrua pro diversis temporibus et ecclesiis.

Pariter, imo a fortiori, idem dicendum est de censura quae tantum moralem defectum implicat, scilicet de «piarum aurium offensiva» (cui adde ceteras supra relatas, ut scandalosam). Nam huiusmodi offensio habet fundamentum relativum, ac ideo, quod est tale in uno tempore ac circumstantia, potest in alia aetate aut conditione suum offensivum characterem amittere.

Praeterea, quoad priores praesertim intellectuales censuras, notandum est quod, quamvis ex falsitate ipsius censuratae propositionis sequatur neces-

¹ Confer multas istiusmodi propositiones morali defectu infectas, emissas a Conc Pistoriensi et damnatas a Pio VI (Denz. 2601 sqq.).

sario veritas contradictoriae, *non tamen istius cognitio sufficiens est ad plene intelligendam doctrinam Ecclesiae de eadem re*. Ita ex hoc quod Cone. Trid. damnat, ut haereticam, protestanticam propositionem, iuxta quam praecipuus fructus Eucharistiae est remissio peccatorum et ex ea non alii fructus proveniunt (Denz. 1655), non sequitur remissionem peccatorum mortalium esse proprium effectum Eucharistiae, sed tantum sequitur veram esse contradictoriam illius, scilicet remissionem peccatorum non esse solum aut praecipuum effectum Eucharistiae, utrum vero et quomodo sit effectus, non dicitur nec docetur. Unde ad plenam intelligentiam doctrinae Ecclesiae oportet censuratas propositiones comparare tum cum aliis connexis propositionibus pariter reprobatis, tum ac praecipue cum connexis doctrinis ab Ecclesia positive declaratis.

487. *Quod attinet ipsum usum notarum et censurarum*, ad vitandam non modicam indeterminationem et confusionem quae observatur in manualibus, sive quoad nomina sive quoad ipsos conceptus, et ad utilitatem sive tyronum sive ipsorum expertorum in interpretanda mente theologorum, notas et censuras assignantium, sequentia consilia aota videntur.

1. Notae et censurae assignandae sunt per solum respectum ad doctrinam, uno vel alio modo declaratam a *Magisterio Ecclesiae*. Nam principium theologiae est fides, seu veritas a Deo revelata et ab Ecclesia ut talis proposita. Ubi non dicimus quod oportet attendere ad solas notas et censuras latas a Magisterio, sed per respectum ad Magisterii doctrinam.

2. Praestat constanter adhibere eadem technica aptaque *nomina* «*nota theologica*» et «*censura*», quae ipso usu commendantur, aliaque, quantumvis apta, ut «*valor*» et «*qualificatio*», expungere.

3. A classificatione et usu expungendae sunt *distinctiones fidei*, in fidem simpliciter, fidem divinam, fidem divinam catholicam, fidem ecclesiasticam. Huiusmodi distinctiones nec necessariae sunt nec ab omnibus admittuntur. Ad quid ergo multiplicare entia sine necessitate? In comperto enim est, fidem theologiam, quae est principium theologiae, *non haberi absque Ecclesiae propositione*, cum obiectum fidei sit verbum Dei ab Ecclesia propositum; unde pro prima ac principali nota sufficit dicere «*de fide*» (addendo, pro emphasi ac determinatione, quod sit definita a Magisterio ordinario vel extraordinario, et ab hoc vel illo Pontifice aut Concilio), et pro correspondent! censura, «*haeretica*». Quod attinet sic dictam *fidem ecclesiasticam*, generaliter utilius est eam a notis et censuris eliminare, saltem quia non est communiter admissa et secundum se est satis confusiva; ceterum, qui eam admitteret, posset id in nota ad

calcem paginae adnotare, ibique suam notam vel censuram conficere.

4. Ab eadem classificatione expungendae sunt *notae et censurae non communiter admissae* ac determinatae a theologis, ut *nota «doctrina catholica»*, quae est de se nimis ampla, et aliunde, si accipiatur in strictiori sensu doctrinae intime connexae cum revelatione, optime reduci potest ad conceptum notae «theologice certa», ut supra explicatum est; necnon nota «de fide ecclesiastica», ut nuper diximus.

5. *Praestat numerum notarum et censurarum ad minimum reducere*, eumque communio-rem, adeoque ad quinariam sequentem classificationem et terminologiam, quae et sobrietate, et usu, et logica ratione, maxime commendatur:

<i>Censura</i>	<i>Nota theologica</i>			
	Nomen	Obiectum	Assensus	Peccatum
Haereticum	De fide	Veritas revelata et ab Ecclesia definita (dogma)	Fidei, absolutus	Mortale contra fidem
Erroneum	Theologice certum	Conclusio theologica stricte dicta (vel generaliter doctrina catholica, necessario connexa cum veritate revelata)	Religiosus, firmus, sed non absolutus, quia non fidei	Mortale contra virtutem religionis
Temerarium	Valde probabile (moraliter certum, solide fundatum, tutum)	Doctrina valde probabiliter intime connexa cum veritate revelata	Religiosus, practice firmus	Mortale vel veniale (iuxta gradum temeritatis) contra virtutes religionis et prudentiae
Male sonans	Recte sonans	Propositio, cuius non solum sensus sed etiam verba congruunt veritati revelatae	Religiosus	Per se veniale, contra easdem duas virtutes

f l l l kl Γ r M r Γ »' J	<i>Censura</i>	<i>Nota theologica</i>				
		Nomen	Obiectum	Assensus	Peccatum	
	Piarum aurium offensivum	Congruum tati	pie- Propositio, ser- vans reverenti- am et dignita- tem sacrorum	Religiosus	Mortale vel ve- liale (iuxta gra- dum irreveren- tiae vel pericu- li contemptus)' contra easdem duas virtutes et charitatem	

488. M. Cano, ad finem sui tractatus de locis theologicis, aliquas regulas practicas tradit circa modum eis utendi in labore ipso theologico, seu circa «artem argumenti inveniendi ex locisque theologiae ducendi» (l. 12, c. 10, per totum) et subinde per tria capita (c. 11-13) easdem regulas applicat,, evolvendo, ad modum exempli, tres determinatas quaestiones, unam pertinentem ad fidem (de sacrificio eucharistico), alteram ad conclusionem theologicam (de visione animae Christi), tertiam ad fidem simul et rationem (de animae immortalitate). Ad tramitem tum illarum regularum, tum ceterarum observationum quae a modernis suggeruntur, sequentes notulas, ad modum conclusionis huius methodologici tractatus, indigitasse iuvabit.

489. *Quod attinet praeparationem theologici laboris, duo omni perfecto theologo necessaria sunt.*

Primo nempe, plena cognitio ac possessio ipsorum theologicorum locorum. Id quidem opus valde difficile videtur, cum supponat theologum esse etiam perfectum exegetam, historicum et philosophum, raram scilicet avem ac hominem fere imaginarium; sed tamen impossibile non est, iuxta uniuscuiusque gradum et capacitatem. Ceterum, sufficit ut theologus possideat sufficientem cognitionem aliarum disciplinarum et praecipue mentalem habitum iudicii ac discretionis in materiis illarum, cum aliunde in particularibus quaestionibus legitime fidem praestet propriis peritis, eorumque securioribus conclusionibus utatur.

Secundo, theologo necessaria est *assidua frequentatio praedecessorum magistrorum*, praecipue medievalium, et signanter S. Thomae, qui sunt

l Cano, M., *De locis theologicis*, l. 12, c. 10.
Gardeil, A., «Lieux théologiques», *Dictionnaire de théologie catholique* IX-1 (Paris 1926) 736-739.
Marcotte, E., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano* (Ottawa 1949) 165-195.
Stolz, A., *Introductio in sacram theologiam* (Friburgi Br. 1941) 112-117.
XiBERTA, B. M., *Introductio in sacram theologiam* (Matriti 1949) 334-344.

patres nostri in scientia theologica. Ipsi enim, et scientia, et prudentia, et sensu ac veluti intuitu in re fidei, polluerunt, quae leviter seponere, perinde est ac incomparabilem thesaurum despicere; in eorum operibus rationes et argumenta veluti ad manum parata theologus inveniet, quae facile adhibere et, si opus est, complere queat. Unde non veri nominis theologi vocari possunt, quotquot, novitatis pruritu agitati, «novam quandam theologiam» auspiciantur; theologia enim est essentialiter traditionalis, sicut ipsa revelatio ex qua procedit et cui obsequitur, nec nisi adhaerendo veteri, potest nova utiliter assimilare; diuturna iam historia comprobavit, theologicas novitates, sicut flores in agro exsiccatae pertransire et quasi arundines vento agitatae fallaciter vegetare.

490. *Quod attinet ipsani executionem theologi laboris, quatuor necessaria sunt.*

Primo nempe, apta selectio et appretiatio ipsius quaestionis pertractandae; num scilicet agatur de quaestione stricte dogmatica ac principali (seu circa ipsam veritatem revelatam), an de quaestione potius theologica (seu circa conclusiones theologicas), an tandem de quaestione mixta sive potius rationali. Ex hoc enim dependet ipse congruus recursus ad locos theologicos, proprios scilicet vel impropriis.

Secundo, necessaria est *congrua selectio ipsorum locorum*, ita ut ubi plures concurrant, praeferendi sint loci proprii, et, inter hos, loci testificantes, imprimis Ecclesiae Magisterium, quippe qui generaliter sint quoad nos maioris efficacitatis quam ipsi loci continentes, seu Scriptura et traditio, quarum valor et sensus ab ipsius Magisterii testificatione dependent.

Tertio, necessaria est *congrua selectio argumentorum*, quae ex locis extrahuntur. Nam non omnes loci necessario ad rem faciunt, nec ex omnibus locis argumentum pro unaquaque quaestione peti potest.¹ Contra hanc regulam peccant qui cuiuslibet quaestionis probationem dividunt uniformiter in argumentum ex Scriptura, ex traditione, ex Magisterio et ex ratione, totis viribus hos locos prementes, ut possint ex illis extrahere tot argumenta, quae saepe nullum aut vix ullum habent valorem.

Quarto, necessaria est *congrua materiae dispositio*, sive totius tractationis ordinatio. Communiter quidem quaestio ita dividi solet, ut primo exponatur status quaestionis, in qua includitur tum terminorum explicatio, tum proprius quaestionis sensus, tum expositio doctrinae adversariorum aut status alicuius controversiae; subinde breviter ac clare proponatur assertio sive probanda conclusio; tandem submittatur ipsa probatio ex documentis Magisterii, Scriptura, traditione et ratione, et ultimo respondeatur objectionibus sive rationibus adversae sententiae. Nec quidquam in huiusmodi communi ac classica ordinatione reprehendi potest; nec sunt audiendi qui dicunt eam esse aridam, antiquatam et nauseabundam, quique ceteroquin nihil melius adhuc in me-

¹ Ad rem Cano: «Nec in omni loco tamen aut pro re aut contra rem argumenta semper idonea reperiemus... Quamquam enim omnes [loci] inter se colligati atque implicati sunt, tamen ex singulis certa argumentorum genera nascuntur; nec universi... aequae omni quaestioni accommodantur» (*De locis theologicis*, l. 12, c. 10, n. 6).

dium protulerunt, nisi fortasse quasdam novas, pulchras ac confusas expositiones, sine ullo theologico colore aut sapore.

Unum tamen peculiariter notandum volumus, quod attinet modum disponendi ac tractandi argumentum ex doctrina ecclesiastici Magisterii. Quidam enim volunt ut haec proponatur in statu quaestionis, ut inde ab initio appareat quae sit doctrina a theologo contra adversarios tenenda, mox per argumenta Scripurae et traditionis iustificanda; alii vero volunt ut doctrina Magisterii ingrediatur ipsam probationem, tanquam principale ipsum argumentum. Utrumque autem agendum est, pro diversa indole theseos et sub diversa ceteroquin ratione. Nam in tractatu de revelatione, cum sit praevalenter apologeticus, prior methodus aptior est, cum contra negantes ipsum Magisterium, hoc in argumentum adduci non possit (idemque dici potest de particulari parte vel thesi apologetica cuiuslibet tractatus); in tractatibus vero dogmaticis, altera methodus sequenda est. cui ceteroquin non obstat quominus sobrie ac discrete doctrina Magisterii indicetur etiam in statu quaestionis, ad modum brevis informationis, ubi utile videatur. Ceterum, argumentum ex doctrina Magisterii ex una parte non debet postponi sed praeponi argumento ex Scriptura et traditione, cum ab illo istud illustretur, et ex alia parte debet etiam huic quodammodo commisceri, ut ei robur adiciat; ita, allato aliquo textu Scripturae, immediate subicienda est eius interpretatio per Magisterium, ex quo verus eius sensus et tota eius vis intelligatur, nec nisi subinde procedendum est ad mere exegeticam illius considerationem, quae quandoque nonnisi probabile aliquod argumentum praebere potest.

Praeterea, notandum est, methodum simul colligendi ad calcem totius tractationis omnes adversariorum obiectiones et relativas ad eas responsiones, non semper congruam esse, praecipue cum agitur de extensa aliqua quaestione; ad efficaciam enim tum probationis, tum ipsius responsionis alicui obiectioni, quae immediate exurgit vel expectatur, non leviter confert si utraque simul coniungatur; praeterea hoc modo vitatur etiam fastidium quod ingerit occursum cumuli obiectionum ad terminum alicuius laboriosae probationis.

De vitando autem exaggerato usu, tum speciosae eruditionis in positiva thesi tractatione, tum subtilis vel extensae speculationis in rationali eius parte, satis dictum est superius (n. 72, 438, 440).

DE DEO UNO

INTRODUCTIO |

1. OBIECTUM TRACTATUS.

491. Ut diximus supra (η. 37), proprium ac totale obiectum scientiae theologiae est Deus et cetera ad Deum relata, secundum rationem Deitatis, sub lumine revelationis virtualis, ita ut Deus et cetera sibi relata sint obiectum materiale, ratio vero Deitatis sit obiectum formale quod, et revelatio virtualis obiectum formale quo. Cum autem obiectum formale, sive quod sive quo, sit necessario ac uniformiter idem in tota aliqua scientia, divisio scientiae theologiae, quae est specificè una, nequit fieri nisi secundum eius obiectum materiale, ex quo desumuntur varii tractatus tanquam eius partes integrantes, ut dictum est supra.² Cum autem praefatum obiectum

¹ Multi auctores, tam antiqui quam moderni, sive inter philosophos sive ac praecipue inter theologos, de hac materia scripserunt, quorum opera passim noscuntur ac circumferuntur. Pro utilitate tyronum liceat aliquos peculiariter commendare, praecipue inter moderniores:

- Arnou, R., *Theologia naturalis*, Romae 1943.
Billot, L., *De Deo Uno et Trino*, ed. 7, Romae 1935.
Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino*, («Sacrae theologiae summa», auctoribus hispanis Patribus S. I., II), Matriti 1964.
De San, L., *De Deo Uno*, Lovanii 1894.
Descoqs, P., *Praelectiones theologiae naturalis*, t. 1-2, Paris 1932-1935. Opus valde diffusum et eruditum quoad quaestionem de cognoscibilitate Dei.
Diego Diez, I. D., *Theologia naturalis*, Santander 1955.
Franzelin, I. B., *De Deo Uno*, Romae 1910.
Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existence et sa nature*, éd. 4, Paris 1923.—*De Deo Uno*, Paris 1938.
Gonzalez Alvarez, A., *Tratado de Metafisica*, II: *Teologia natural*, Madrid 1963.
Gredt, L., *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae*, ed. 7, Friburgi Br. 1937; vol. 2, pars 2: «De ente immateriali increato seu De Deo».
Hellin, I., *Theologia naturalis*, Matriti 1950.
Janssens, L., *De Deo Uno et Trino*, Friburgi 1900.
Lennerz, H., *De Deo Uno*, ed. 3, Romae 1940.
Kleutgen, I., *De ipso Deo*, Ratisbonae 1881.
Lercher, L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, ed. 5 retractata, II, Barce-Iona 1951.
Loinaz, J.-R., *Praelectiones e theologia naturali*, Taurini 1929.
Maquart, F.-X., *Elementa philosophiae* III-2 (Paris 1938) 247-456: «Theologia naturalis».
Martinez del Campo, R., *Theologia naturalis*, Mexici 1943.
Muncunill, I., *De Deo Uno et Trino*, Barcinone 1918.
Parente, P., *De Deo Uno*, Romae 1938.
Sola, G., *Tractatus dogmaticus de Deo Uno et Trino*, Barcelona 1957.
Van der Mersch, J., *Tractatus de Deo Uno et Trino*, ed. 2, Brugis 1928.
² Confer divisionem totius theologiae, relatam supra, in n. 74.

materiale sit duplex, primum nempe, sive ipse Deus, et secundarium, sive cetera ad Deum relata, logica ratio petit ut a principali incipiamus, et quidem a Deo sub ratione unitatis naturae potiusquam sub ratione trinitatis personarum, cum ea ratio sit quoad nos prior, tum logice, quia absolutum praecedat relativum, tum ontologice, quia exhibet praecipue id quod in Deo est commune cum creaturis ac ideo obiectum per lumen rationis cognoscibile, dum trinitas personarum nonnisi subsequenter! altiori revelatione cognosci queit.

Ex quo tamen non sequitur hunc *tractatum esse pure philosophicum*. atque abusive vel frustranee trahi ad scientiam theologicam. Nam, quamvis plura quae hic dicuntur pertineant ad philosophiam ut proprium eius obiectum ac ideo iure a philosophis conficiatur naturalis tractatus scientiae Dei sive theodiceae, tamen tum haec ipsa, tum alia quae respiciunt naturam divinam, possunt ac debent a theologia sub proprio formali obiecto considerari,

Primo enim, praefatae naturales de Deo veritates (ut existentia, attributa, providentia) sunt *praeambula fidei*, inservientia ipsi revelationi et cum ea aliquatenus permixta, ac ideo debent a theologia, tanquam a suprema sapientia considerari, quae inferiores scientias ad suum famulatum appellat; quo sensu reposuimus rationem inter extraneos locos theologiae argumentationis. Praeterea, eae ipsae naturales veritates sunt etiam *per accidens revelatae*, una cum ipsis veritatibus supernaturalibus, ac ideo debent etiam sub lumine revelationis considerari, ita ut proprie ac directe theologalia fiant; ita, pro existentia Dei non ex sola ratione theologicum argumentum petitur, sed etiam ex ipsa revelatione. Praeterea, revelatio attulit illis veritatibus talem *perfectionem et complementum*, quod sola ratio sibi relicta attingere nequit, ut dictum est supra, ubi de necessitate revelationis (n. 138-145), ac ideo sub hoc aspectu ipsae peculiari modo a lumine revelationis dependent. Tandem, sub nomine tum existentiae tum attributorum Dei (v. g. omnipotentiae et providentiae) veniunt non solum naturales sed *etiam supernaturales eorum aspectus*, uti existentia Dei ut Deitatis et omnipotentia ac providentia Dei ut Deitatis, seu ut auctoris ordinis supernaturalis, et peculiariter distincta mysteria cognoscibilitatis Dei per visionem beatificam et providentiae Dei per praedestinationem et reprobationem; quae omnia ex una parte sunt proprium et exclusivum obiectum theologiae, utpote essentialiter supernaturalia, et ex alia parte sibi reclamant cognitionem generaliorum attributorum naturalium eiusdem nominis, sine quibus nequeunt convenienter explicari, cum in Deo et a parte rei sint prorsus unum et idem.¹

492. *Dei autem vulgaris definitio*, quam ipsi tractatui praemittere oportet (nam scientifica ipsa definitio colligetur ex dicendis

¹ Ceterum, non iuvat eas quaestiones ita secare, ut quaedam tractentur in theologia, aliae vero (v. g. quaestio de existentia Dei) relinquuntur philosophiae. Huiusmodi oeconomica methodus, quam adhibent aliqui theologi moderni, parum logica videtur nec aliunde sive theologo sive philosopho satisfacere queit.

de essentia divina), generaliter ac confuso modo duplicem conceptum importat, scilicet *alicuius supremi entis personalis a ceteris distincti, a quo celera entia peculiari modo dependent*. Hic duplex conceptus involvitur in ipsis nominibus quibus tale ens designari solet, ita ut ex definitione nominali realis ipsa, utut vulgaris, definitio non difficile colligatur. Satis sit breviter considerare nomina adhibita in praecipuis populis civilibus, scilicet semitica, graeco-latina, germanica.¹

In *lingua semitica* praecipuum ac fundamentale nomen videtur esse *EI*,² vario modo formulatum, ut apud Hebraeos (in A. T.) *EI*, *Eloah*, *Elohim*, *Eli*, *Elyon*; apud Arabes *llah*, cum articulo *Al-Ilah*, contractum in *Allah*; apud phaenicios *Baal*; in inscriptionibus assyro-babylonicis, *Ilu*. Disputatur ab eruditis tum de communi origine horum nominum, quae tamen valde probabilis est, tum de communi eorum significatione, quae esse potest vel ens excelsum, vel ens provisor, vel ac probabilius ens potens, ac ideo implicat vel priorem conceptum supremi entis, respicientem Deum secundum se, vel alterum conceptum providentiae sive ceterorum entium dependentiae. Ceterum, quod attinet usum nominis in V. T. eadem hebraicae voces dicuntur, etsi raro, de entibus inferioribus; ita Moyses vocatur «deus Pharaonis» (Exod. 7. 1), et «dii» sive *elohim* vocantur tum indices populi (Exod. 22. 28; Psal. 81. 1) tum ipsae falsae divinitates (Dan. 11. 36-39; tamen in v. 36 fit distinctio: «Adversus omnem deum et adversus Deum deorum»).

Praeter nomen *EI*, eiusque derivata, in A. T. occurrunt alia nomina, ut duo adiectiva *Schaddai* (probabilius omnipotens) et *Kadosch* (sanctus) et praecipue duo substantiva *Adonai* (Dominus) et *lahveh*, sive nomen tetragrammaton (nomen quatuor litterarum, *Ihvh*), de cuius tum pronuntiatione tum sensu ab eruditis disputatur.³ Quod attinet pronuntiationem, inde a saec. 16 communiter legebatur *lehovah*, eo quod sic sonat in textu masoretico, in quo praefatis quatuor litteris addita sunt puncta sive vocales e, o, a; attamen ratio huiusmodi additionis est quia, cum Hebraei ex antiqua traditione non auderent pronuntiare ipsum nomen *lahveh*, utpote proprium Dei, eique substituerent nomen *Adonai*, quando eius lectio occurrebat, subinde Masoretae (saec. 6-9 A. C.), lectionem textus hebraici determinantes per ad-

¹ De nominum Dei usu et sensu apud varios populos plura habet *Encyclopaedia of religion and ethics*, ed. J. Hastings, ad vocem «God». Cf. etiam P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament I* (Tournai 1954) 7-28.

² Cf. J.-M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris 1905) 70-83.

³ Nullum Dei nomen frequentius in Scriptura occurrit quam nomen tetragrammaton (circiter 6000 vicibus); post ipsum, frequentissimum nomen est *Elohim* (2570 vicibus). Nomen tetragrammaton prima vice occurrit in Exod. 3. 13 sq.: «Ego sum qui sum».

DE DEO UNO

ditionem signorum vocalium consonantibus, praefatas vocales ex nomine Adonai ad nomen ipsum lahveh transtulerunt, ut ita ipsum verum nomen tacitum maneret. Propterea, communior ac longe probabilior modernorum sententia est, veram pronuntiationem esse lahveh, quod est tertia persona verbi hayah seu esse. Quod attinet ipsam significationem, non parum disputant moderni praesertim eruditi, supposito ab omnibus conceptu existentiae in eo nomine implicato.¹2 Communis explicatio tum Patrum, tum theologorum, tum antiquorum exegetarum/ quibus consentiunt plures exegetae recentiores (Heinisch, Ceuppens, E. Dhorme), accipit verbum hayah in forma kal ad significandum Deum esse ipsum esse (Ego sum qui sum=Ego sum ille qui est);³ quidam vero (olim Lagarde, recenter zAlbright) dixerunt verbum illud accipiendum esse in forma hiphil tanquam imperfectum causativum, ita ut significet eum qui facit esse, seu qui creat (Ego sum qui sum=Ego sum qui facit esse, seu creator); alii (recenter Dubarle, cui consentit Lambert), retinentes priorem formam, eam explicant non ut affirmationem esse divini sive proprii nominis Dei, sed ut responsionem evasivam ad interrogationem Moy-sis, qua nempe Deus, nolens revelare ineffabile nomen suum, ait: Nihil refert

Apud *latinos et graecos* propria ac praecipua nomina sunt *Dens* et θεο' (voces Dominus et Κύριος sonant magis generaliter ac correspondent habraico Adonai). Deus derivatur a radice arica div, vel dyu, quae exhibet conceptum lucis, ita ut Deus significet lucem vel caelum lucidum, adeoque ens luminosum; aliae derivatae latinae

¹ Allard, M., «Note sur la formule: 'Ehvch aser 'ehvch», *Recherches de science religieuse* XLV (1957) 78-86.

Barns, H., «La révélation du nom divin 'tétragrammaton'», *Revue biblique* (1893) 332-338.

Ceuppens, F., *Theologia biblica* I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 19-32.

Dhorme, E., «Le nom du Dieu d'Israël», *Revue de l'histoire des religions* CXLI (1952) 5-18.

Dubarle, A.-M., «La signification du nom de Yahweh*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXV (1951) 3-21.

Heinisch, P., *Theology of the Old Testament* (ed. W. Heidt, Collegeville, Minnesota 1950) 50-57.

Lagrange, H., «El et lahvé», *Revue biblique* (1903) 378-380.

Lambert, A.-M., «Que signifie le nom divin YHWH», *Nouvelle revue théologique* LXXIV (1952) 897-915.

Mitosinka, G., *Patrum graecorum interpretationes Exodi* 3. 14, Praegae 1938.

Prat, F., «Jéhovah», *Dictionnaire de la Bible* III (1903) 1220-1234.

Vriezen, Th. C., «'Ehjc 'aser 'ehje», *Festschrift für A. Berthold* (Tubingen 1950) 458-512.

²Cf. F. Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum* (Paris 1897) 47-52, 70-74, et F. Prat, «Jéhovah», *Dictionnaire de la Bible* III (Paris 1903) 1230-1233. Textus Patrum refert Franzelin, *De Deo Uno* (ed. 2. Romae 1876) 279-286; aliquos referemus infra, η. 594.

³Iuxta hanc interpretationem sic textus Exod. 3. 13 sq. sonat et explicatur: «Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Dens Patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis? Dixit Deus (Elohim) ad Moysen: Ego sum qui sum ['ehyeh aser 'ehvch. Septuaginta: εγώ ειμι ὁ ὢν —ego sum qui est]. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est ['chyeh=sum] misit me ad vos».

voces sunt Juppiter (Dyu-pater), clivus, dies, sub diu. Ab eadem radice derivantur nomina Dei in aliis linguis aricis, seu in lingua sanscrita, deva; graeca, Ζεὺς (gen. Διὸς); vetero-germanica, Zio; gothica, Tius; lituanica, diewas; lettica, dewš.

De etymo et sensu graeci nominis θεός; disputatur.¹ Quidam illud derivant ab eadem arica radice div, ita ut idem prorsus sonet ac Deus (antiquior forma fuisset devos vel deivos, cuius digamma > subinde induxisset aspirationem primae consonantis, eam mutando ex δ in θ); alii (G. Curtius) a radice &ε, quae significat supplicationem; alii a dhveso, quae significat spirationem, ita ut Deus sit spiritus; alii (Herodotus) a &ρ quae significat ponere vel condere, ita ut Deus sit conditor; alii (praecipue Gregorius Nysenus, *Contra Eunom.*, l. 12, alii patres communius, quos sequuntur S. Thomas, 1 p., q. 13, a. 8, aliique mediaevales theologi) a βεῶσθαι seu providere, ita ut Deus sit provisor.

Nomen germanicum *Gott*² (anglice God), quidam derivant a voce gut (anglice good, bonum); alii a verbo zendico quadâta, quod persice evadit khodâ et significat a se datum seu ens a se; alii a radice ghu, seu invocare; alii a radice hu, quae involvit conceptum sacrificii; alii probabilius a radice djut, quae est affinis supradictae aricae radici div (dju), ita ut nomen Gott sit aequivalens latino nomini Deus.

Unde, iuxta probabiliorem significationem praecipuorum nominum, Deus exhibetur *vel in seipso*, ut ens excelsum ac spirituale, *vel relate ad nos*, ut potens provisor aut conditor: EI (excelsus, vel potens), lahveh (ipsum esse, vel conditor), Deus (lux sive spiritus), θεός (lux sive spiritus, vel provisor), Gott (lux sive spiritus).

2. DIVISIO TRACTATUS.

493. Logica divisio alicuius tractatus fieri solet iuxta partes ipsius obiecti, puta iuxta quatuor ipsius causas, materiale scilicet, formalem, efficientem et finalem. Deus autem nec partes nec causas habet, sed est simplex aliquod ens, in quo ipsa existentia, essentia et operatio formaliter identificantur. Nihilominus, ex parte nostrorum conceptuum et cum aliquo obiectivo fundamento in ipsa re, haec tria in Deo distingui possunt. Unde in tria capita hunc tractatum distribuimus: Caput 1. De *existentia* Dei. Caput 2. De *essentia* Dei, seu de attributis entitativis. Caput 3. De *operatione* Dei, seu de attributis operativis.

¹ Cf. J.-B. Wimmer, «Die Etymologie des Wortes Θεός», *Zeitschrift für katholische Théologie* (1919) 193 sqq.

² Cf. J. B. Wimmer, «Die Etymologie des Wortes 'Gott'», *Zeitschrift für katholische Théologie* (1917) 625 sqq.

CAPUT I. DE EXISTENTIA DEI

494. «Inter ea. quae de Deo secundum seipsum considerata sunt,, praemittenda est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur» (C. *Gent.* 1. 9).

Ratio quare sit necesse huic tractatui praemittere quaestionem de existentia Dei, est quia omnis scientia debet praesupponere cognitionem existentiae sui obiecti, secus frustranee disputaret. Cognitio autem existentiae obiecti alicuius scientiae praehaberi potest vel per immediatam cognitionem sensilem, sicut cognoscitur existentia corporum, vel per immediatam reflexionem intellectus, sicut cognoscitur existentia eorum quae sunt per se nota quoad omnes. Utroque hoc deficiente, obiectum scientiae debet per veram demonstrationem probari vel a scientia superiori, si adsit, vel ab ipsa scientia, si haec sit suprema, seu sapientia; in quo casu haec scientia existentiam sui obiecti probat non demonstratione propter quid (seu ostendente propriam et immediatam causam quare obiectum sit), id enim a nulla scientia fieri potest, sed demonstratione quia (seu ostendente quod obiectum est), et quidem non a priori (seu a remota causa) sed a posteriori (seu ab effectu).

Iamvero, existentia Dei, qui est obiectum huius tractatus, non cognoscitur per cognitionem sensilem, ut per se patet, neque per immediatam reflexionem intellectus, cum non sit aliquid per se notum quoad nos, ut infra ostendetur; ergo ipsa debet per veram demonstrationem probari, et quidem non ab aliqua scientia superiori, quae non datur, sed ab ipsa theologia, quae, *tanquam sapientia*, reflectens supra suum ipsum obiectum, illius existentiam *a posteriori*, seu ex eius effectibus, ostendere debet.

Antequam tamen existentia Dei demonstretur, oportet ostendere ipsius demonstrationis tum necessitatem, tum possibilitatem, quippe quae impugnantur a duobus contrariis erroribus. Quidam enim aiunt existentiam Dei non indigere demonstratione, quia est veritas per se nota, seu immediate evidens; alii e contrario dicunt eam non posse demonstrari, quia humana ratio est impar ad illam attingendam propriis viribus.¹ Hinc divisio huius capitis in *tres quaestiones*, *de necessitate demonstrationis existentiae Dei*; *de possibilitate demonstrationis*; *de ipsa demonstratione*, adeoque de ipsa Dei existentia.

QUAESTIO I. DE NECESSITATE DEMONSTRATIONIS EXISTENTIAE DEI²

I. SENSUS QUAESTIONIS.

495. Quaeritur utrum existentia Dei indigeat demonstrari

¹ Subtiliter rem attendendo, in utroque errore negatur ipsa possibilitas demonstrationis existentiae Dei. In priori nempe, negatur possibilitas ex parte obiecti (si enim existentia Dei est immediate evidens, nec indiget nec potest probari); in altero negatur possibilitas ex parte subiecti seu nostri intellectus (cf. C. *Gent.* 1. 10, in titulo et in initio). Pro faciliiori tamen intelligentia maluimus distinguere necessitatem (seu indigentiam) et possibilitatem.

² *zi* p., q. 2, a. 1; C. *Gent.* 1. 1, c. 10, 11 et 26; *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2; *In Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 10, a. 11 et 12.

nec sit aliquid per se notum et immediate evidens. Aliqua propositio, qua veritas exprimitur, dicitur *per se nota* seu immediate evidens, si eius praedicatum est vel ipsa definitio subiecti (v. g. homo est animal rationale), vel pars definitionis subiecti (v. g. homo est ens rationale), vel primum proprium, seu immediata proprietas, subiecti (v. g. homo est ens docibile, seu capax disciplinae). Dicitur vero non per se nota, seu non immediate sed mediate evidens, si eius praedicatum convenit subiecto non per seipsum sed ratione alterius (ita in propositione: Deus est aeternus, aeternitas non convenit Deo immediate sed mediante immutabilitate, et in propositione: Homo existit, existentia non convenit homini immediate sed mediante nativitate et conservatione in esse). Prior propositio dicitur *per se nota quoad se tantum vel etiam quoad nos*, prout praefata immediata convenientia praedicati cum subiecto est humano intellectui non manifesta vel manifesta; nam potest contingere ut ob imperfectam cognitionem ipsorum terminorum, seu subiecti et praedicati, mens humana non immediate perspiciat praedicatum convenire subiecto per seipsum ac ideo indigeat de huiusmodi convenientia certiorari per aliquod medium, seu ope alicuius ratiocinii.*

Quaeritur ergo utrum existentia Dei sit veritas *per se nota* non solum quoad se (de quo non est dubium, si intelligatur Deus esse ens perfectissimum, in quo proinde essentia et esse sunt idem), sed etiam *quoad nos*, seu utrum ex ipsa cognitione terminorum «Deus» et «existens» sit immediate evidens haec propositio «Deus existit», ita ut ulteriori probatione non indigeat.

II. ERRORES.

496. Quod existentia Dei sit nobis immediate evidens nec indigeat demonstrari, est generalis quaedam opinio quae inde ab antiquo insisteret allexit et allicit mentem philosophorum. Cuius mirandi phaenomeni duplicem rationem S. Thomas assignat, alteram ex parte subiecti, quia nempe cognitio

Descogs, P., *Praelectiones theologiae naturalis*, I: *De Dei cognoscibilitate* I (Paris 1932) 526-637.

Diego Diez, T. de, *Theologia naturalis* (Santander 1925) 13-26, 59-70.

Hellin, I., *Theologia naturalis* («Cursus philosophicus» hispanorum Patrum S. J., V, Matriti 1950) 59-76, 86-93.

Lennerz, H., *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Freiburg 1926.

Martinez del Campo, R., *Theologia naturalis* (Mexici 1943) 126-143, 195-203.

† Cf. 1 p., q. 2, a. 1; *De veritate*, q. 1, a. 12, ubi S. Doctor subdistinguit propositionem per se notam quoad nos in per se notam quoad sapientes tantum, qui rationem terminorum scientifice cognoscunt (ut quod incorporalia non sint in loco), et per se notam quoad omnes (ut quod omne totum sit maius sua parte).

Dei est nobis inde a pueritia consueta, et ea quae consuetudine habentur, veluti vim naturae obtinent, et tam firmiter tenentur ac si essent naturaliter mentis humanae quae non necessario adaequat sui obiecti intelligibilitatem et per se nota; alteram ex parte ipsius obiecti, quia nempe existentia Dei est revera per se nota quoad se et a parte rei, ut dictum est, ex quo quidem aliquis facile ducitur ad concludendum eam esse etiam per se notam quoad nos, cum sit obiectum nostri intellectus, non attendens ad imperfectionem mentis humanae quae non necessario adaequat sui obiecti intelligibilitatem (C. *Gent.* 1. 11).

Huiusmodi error nonnisi *ex duplici radice* provenire potest, nec nisi duplicem generalem formam assumere queit, scilicet vel ex eo quod ponatur Deum esse secundum seipsum immediatum obiectum intellectus nostri (qui error vocari potest *Ontologismus* in ampliori sensu), vel ex eo quod dicatur nos habere de Deo aliquam ideam claram et innatam, in qua immediate eum cognoscimus, immediate scilicet non in seipso sed in ea idea (qui error vocari potest *Innatismus*). Ad hunc alterum errorem, ob intimam quandam cognationem, reduci potest tertius quidam error vel tendentia, quae, sublata quidem praefata idea innata vel ea conversa in ideam abstractam a creatis, ex hac* ipsa, tanquam de se clara, immediate deducit existentiam Dei (qui error vocari potest *Apriorismus*). Varias quidem formas huiusmodi errores historice assumpserunt, iuxta diversa principia et diversos exaggerationis gradus, sed, ad rem nostram quod attinet, commode ac logice *sub triplici illo capite omnes adunari possunt*.

497. 1. *Ontologismus*; in ampliori nec historico sensu acceptus, docet Deum secundum seipsum, seu secundum suam essentiam, etsi non omni modo nec totaliter, *esse immediatum obiectum intellectus nostri*, ac ideo eius existentiam esse immediate ac per se notam, nec proprie probari posse aut indigere. *Duplicem formam assumpsit*, aliam quae docet quandam visionem beatificam essentiae Dei esse homini naturalem, quaeque vocari potest *Eunomianismus*, a praecipuo et antiquiori patrono, et aliam quae docet ens universale, quod est proprium obiectum intellectus nostri (ens logicum), esse idem ac ipsum esse divinum (ens ontologicum), quaeque proprie ac historice vocata est *Ontologismus*.

Primus error prolatus est a quibusdam antiquioribus haereticis, scilicet *Eunomianis*, ac iterum apparuit in medio aevo in haeresi Beguinarum, sed subinde ob suam manifestam exaggerationem, semel pro semper disparuit.

1 Descoqs, P., *Praelectiones theologiae naturalis* I (Paris 1932) 525-536.

Fonck, A., «Ontologisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XI-1 (Paris 1931) 1011-1061.

Henry, I., *Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Université de Louvain (1835-1865)*, Louvain 1922.

Hocedez, G., *Histoire de la théologie au XIXe siècle* II (Bruxelles 1952) 113-157..

Lepidi, A., *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Louvain 1874.

Zigara, Th., *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo*, Romae 1874.

'Saec. 4 *Eunomius*, Aetii discipulus, Arii sectator et dux Anomaeorum, docuit hominem Deum cognoscere ac comprehendere eo perfecto modo quo ipse Deus se cognoscit; cuius ratio videtur esse quia Deus est simplex, ac ideo si quid de eo cognoscitur, totum eo ipso cognoscitur.¹ Eundem errorem distinctius renovarunt in medio aevo *Beguardi et Beguinae*, ut patet ex sequenti eorum propositione damnata a Cone. Viennensi a. 1311-1312: «Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum» (Denz. 895; cf. 894).

Secundum errorem praeformarunt aliqui antiqui philosophi, praecipue *neoplatonici*, ut Plotinus, Iamblichus et Proclus, prementes ipsius Platonis doctrinam, iuxta quam nostra scientia est quaedam contemplatio Absoluti (seu mera reminiscencia eorum quae in mundo purorum intelligibilium, quae cum ipso Deo fortasse identificantur, mens nostra contemplata est),² necnon philosophi *arabes mediaevales* (nominatim Avicenna; cf. 1 p., q. 84, a. 4), ponentes intellectum unicum et universalem, ex quo fluunt species intelligibiles in animas nostras. Ambigue illum insinuarunt aliqui *theologi mediaevales*, cuiusdam mysticae tendentiae, ut Henricus Gandavensis (t 1293),³ Ioannes Gersonius (t 1429), Dionysius Carthusianus (t 1471), Marsilius Ficinus (t 1499), et immediate praeparaverunt aliqui *scriptores saec. 17-18*, ut oratorianus Ludovicus Thomassinus (t 1695)⁴ et praecipue oratorianus Nicolaus Malebranche (f 1715) qui pater Ontologismi appellari solet?

¹ Cf. Basilium, *Epist.* 235. 2. 3; *Adv. Eunomium* 1. 12; Nyssenum, *Contra Eunomium* 3 et 10; Theodoretum, *Haer. fab.* 4. 3, et Socratem, qui, in sua *Hist. eccles.* 4. 7, scribit: «Sic [Eunomius]... ait ad verbum: De sua ipsius substantia Deus nihil amplius scit quam nos, nec illa ipsi quidem notior, nobis autem est obscurior. Sed quidquid nos de illa scimus, hoc omnino et ille novit, et contra quidquid ille scit, idem etiam in nobis absque ulla discrepantia reperies» (ML 67. 474).

Quoad varias interpretationes doctrinae Eunomii, confer X. Le Bachellet, «Eunomius», *Dictionnaire de théologie catholique* V-2 (Paris 1913) 1508-1511.

² Certum tamen non est *Platonem* ideas intelligibiles, nominatim ipsam primam ideam Boni, cum ipso Deo identificasse.

³ *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 22, q. 2: «Deum esse contingit intelligere dupliciter. Uno modo in generali: in quantum Deus intelligitur sub nomine entis vel boni absoluti, vel alicuius proprietatis nobilis, quae ei convenit et similiter creaturis... Alio modo in speciali, ut significatur sub hoc nomine Deus scilicet ut natura aliqua excellentissima... Primo modo dicendum quod cognitio essendi Deum naturaliter nobis inserta est, quia in primis conceptibus cum intelligimus ens unum aut bonum simpliciter in generali intelligimus Deum sub quadam confusione» (ed. 1520, t. 1, fol. 130 v, reprint St. Bonaventure N. Y., 1953). Subinde, a. 24, q. 1, ait, quod homo potest cognoscere ipsam quidditatem Dei etiam «in praesenti» seu in hac vita, attamen «sub intellectu nudae quidditatis» (ibid., fol. 137 v).

Sententia Gandavensis clara non est. Attamen, huiusmodi insinuationem extitisse apud aliquos mediaevales, tempore Gandavensis, constat ex sequenti declaratione Cone. *Parisiensis* a. 1277: «Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem primae causae; hoc male sonat et est error si intelligatur de cognitione immediata».

⁴ *Dogmata theologica*, 1. 1, c. 2 [ed. Vivès, Parisiis 1864] I 24 sq.

⁵ *De la recherche de la vérité*, 1. 3, p. 2, chap. 2-6, ubi inquit de origine idearum universalium. Inter alia sequentem expressionem crudi Ontologismi profert: «L'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut

498. Sub determinata autem ac systematica forma, errorem proposuerunt plures philosophi catholici saec. 19, quibus strictum *ipsum nomen Ontologistarum* attributum est.¹ Praecipui sunt, in Italia: *Antonius Rosmini* (t 1855),² *Vincentius Gioberti* (t 1852)³ et *Terentius Mamiani** in Gallia: *D. Branchereau*? *J. Fabre d'Envieu** et *A. Hugonin*;⁴ in Belgio *G.C. Ubaghs** et quidam alii professores lovanienses; in Helvetia: *Er. Rotbenflue*;⁵ in America: *O. A. Brownson*, qui lovaniensibus consentit.¹⁰

Hoc systema vocatur Ontologismus quia docet *primum ontologicum, seu Deum, esse etiam primum logicum, seu ens illud universale*, primum ac fundamentale obiectum intellectus nostri, ita ut per lumen naturale nos immediate ipsum Deum cognoscamus, quamvis non ita clare ac determinate sicut in visione beatifica, sed cognitione quadam confusa, nec proprie secundum suam essentiam, sed secundum aliquam notam vel formalitatem quae physice identificatur cum sua essentia. Id exprimitur in sequentibus propositionibus Ontologistarum, per *Decretum S. Officii*, 18 sept. 1861, tanquam non tutis reprobatis: «Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit; siquidem est ipsum lumen intellectuale.—Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.—Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.—Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.—Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur» (Denz. 2841-2845; cf. ceteras propositiones ibidem).

Discrimen inter varios supradictos auctores est in modo assignandi aspectum vel formalitatem, sub qua Deus est immediatum obiectum intellectus:

être» (apud V. Gioberti, *Introduction à l'étude de la philosophie* [trad. Tourneur et Défoumy, Paris 1847] II 407).

¹ Probabiliter ipse V. Gioberti primus fuit qui nomen Ontologismi systemati attribuit: «Je définis donc le psychologisme un système qui déduit l'intelligible du sensible... J'appellerai Ontologisme le système contraire» (*ibid.* I 311 sq.).

² *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. 4 voll., Romae 1830.—*Introduzione alla filosofia*, Casale 1850.—*La teosofia*, 5 voll. Torino-Intra 1859-1874: opus posthumum, ex quo decerptae sunt propositiones damnatae a S. Officio a. 1887. Cf. G. Schwaiger, «Die Lehre vom 'Sentimento fondamentale' bei Rosmini», *Philosophisches Jahrbuch XXVII* (1914) 155-181, 340-354, et G. Rossi, «Studi Rosminiani». *Rivista de filosofia neoscolastica XV* (1923) 415-452.

³ Opus nuper relatum, cui originalis titulus italicus, *Introduzione alio studio della filosofia*, Bruxelles 1839.

⁴ *Dialoghi di scienza prima*, Paris 1846.—*Confessioni di un metafisico*, 2 voll., Firenze 1865.

⁵ *Praelectiones philosophicae*, Clermont-Ferrand 1849.

⁶ *Défense de l'Ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains quv se disent discinies de Saint Thomas*, Paris 1862.

⁷ *Ontologie ou étude sur les lois de la pensée*, 2 voll., Paris 1856.

* *Theodiceae seu theologiae naturalis elementa*, Lovanii 1841; ed. 4, 1863.—*Ontologia*, ed. 4, Lovanii 1854.

⁹ *Institutiones philosophicae* II. η. 156. 157, 165.

¹⁰ *Works* (Detroit 1882) I 267 sq., 296 sq.

nostri. Inde distinguitur *Ontologismus rigidus* (Rosmini, et Gioberti' post Malebranché), qui tenet nos omnia obiecta etiam singularia et sensibilia, cognoscere in ipso Deo, et *Ontologismus mitigatus* (ceteri, fere omnes), qui docet nos in Deo cognoscere sola obiecta universalia et supersensibilia, singularia vero et sensibilia cognoscere per experientiam. *Rosmini*, qui celebrior inter alios evasit, ob peculiarem condemnationem latam a S. Officio post eius obitum (Decr. 14 dec. 1887), docet obiectum intellectus nostri esse ens ideale, quod univoce idem est in Deo et in creaturis: «Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud, quod homini in natura manifestatur. Esse, quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium: atque hoc est Deus» (Denz. 3204 sq.; cf. ibidem alias propositiones, quas omnes S. Officium «in proprio auctoris sensu reprobandas ac proscribendas esse indicavit»).²

499. 2. *Innatismus*, tanquam systema est minus clarus ac determinatus quam Ontologismus, saltem in hac nostra quaestione, vel, potius medio modo se habet inter Ontologismum et Apriorismum, de quo infra, ita ut logice sit quidam mitigatus Ontologismus et quidam exaggeratus Apriorismus; historice vero viam praeparavit Ontologismo; propterea ab auctoribus cum uno vel altero errore confundi solet.

Innatismus generice est systema philosophicum, inventum ad explicandam originem idearum ac proinde locum proprium habet in psychologia; ex qua huc transfertur ad explicandam originem ipsius ideae de Deo et consequenter cognitionem existentiae Dei, in ea idea fundatae. Generaliter igitur docet inesse animae nostrae inde

¹ *Gioberti*, una cum Malebranche, est longe rigidior quam Rosmini. Nam, pro proprio obiecto intellectus nostri assignat rationem «entis realis» quod est ipse Deus, ita ut intellectus humanus immediate coniungatur cum Deo, nulla mediante forma creata. *Rosmini* vero, reiciens Gioberti opinionem, tanquam pantheisticam, pro obiecto intellectus assignat rationem «entis idealis», quod sit idem univoce in Deo et creaturis et ita aliquo modo mediet inter intellectum et Deum. Propterea, Rosmini a quibusdam refertur inter Ontologistas moderatos, imo ab aliis absolvitur ab ipso Ontologismo et refertur inter Innatistas. Ceterum, difficile est gradus inter fautores Ontologismi assignare, cum diversimode loquantur. S. Officium praefatas damnatas propositiones desumpsit ex operibus moderatorum ipsorum Ontologistarum et praeterea directe in peculiari Decreto damnavit doctrinam Rosmini.

² Quidam huc referunt, una cum Ontologismo, etiam *Immanentistas*, *Modernistas*, *Sentinientalistas*, *Psetido-mysticos*, *Intuitionistas*, quorum communis sententia est nos attingere existentiam Dei per immediatum quendam instinctum naturae vel intimum sensum religiosum. Attamen, quamvis hi errores convenient cum Ontologismo in immediata cognitione Dei et hoc sensu vocari possint Ontologismus quidam intuitionisticus, a vero tamen Ontologismo toto coelo differunt in eo quod procedunt per viam intuitionis irrationalis, ex qua sequitur Deum esse immediate attactum potiusquam immediate notum, ac ideo reponendi sunt inter errores considerandos in proxima quaestione, qui nempe negant Deum cognosci posse per viam rationalem.

³ Cf. E. Hugon, *Metaphysica* (1935) 40-51.

ab initio, ac veluti naturaliter, *quasdam ideas immediate a Deo conditas*, inter quas idea ipsius Dei. Huiusmodi innatae ideae non actuant intellectum in actu secundo sed tantum in actu primo, seu non important actualem obiecti cognitionem, sed sunt veluti habituales animi dispositiones, quae indigent ab externo excitari ad hoc ut habeatur actualis cognitio. Semel autem posita huiusmodi excitatione, idea elucescit ac fit immediatum principium cognitionis, quae tota evolvitur in ipsa analysi ideae vel terminorum, eo fere modo quo cognoscimus prima principia universalia. Ita, ex consideratione rerum mundanarum, vel ex ipsis argumentis quibus a posteriori solet probari existentia Dei quaeque de se inefficacia sunt, excitatur et elucescit idea Dei, ita nempe quod, ex sola consideratione ipsorum terminorum, propositio «Deus est» immediate evidens apparet, quemadmodum ex sola terminorum consideratione intelliguntur principia «Quodlibet est vel non est» et «Totum est maius sua parte».

Hoc systema, praeformatum in ipsa philosophia platonica (de qua supra, n. 497), immediatam originem habet ex philosophia *Cartesii* (t 1650) et *Leibnitii* (t 1716), qui, non valentes ex suis principiis explicare originem saltem omnium idearum ex influxu rerum exteriorum in animam, eas attribuunt cuidam naturali innatismo, ita tamen ut Leibnitius omnes prorsus ideas dicat innatas, eo quod res non possint agere in animam, Cartesius vero docet tres; tantum fundamentales ideas esse innatas, scilicet ideam veritatis, ideam cogitationis (ex qua immediate deducitur existentia subiecti: «Cogito, ergo sum») et ideam entis (ex qua immediate deducitur existentia Dei; cf. infra argumentum a priori Cartesii). Sub huiusmodi philosophiae influxu, saltem indirecto, quidam theologi eandem explicationem innatisticam induxerunt in hanc nostram quaestionem de cognitione existentiae Dei; ita *Fhomassinus* (t 1695), *Witasse* (t 1716), *Tournely* (t 1729), *H. Klee* (t 1840), *F. A. Staudenmaier* (t 1856) et *J. Ktthn* (t 1887); alii vero, ut Malebranche, Rosmini ceterique suprarelati, deflexerunt in peiorem partem Ontologismi; pauci tandem intra terminos meri Apriorismi in probanda Dei existentia sese continuerunt, ut ex dicendis patebit.

500. 3. *Apriorismus'* vocari potest omne tentamen osten-

¹ *Bainvel*, J., «Anselme de Cantorberv (Saint)», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1350-1360.

Barth, K., *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, trad. J. Carrère, Neuchâtel 1958.

Borelli, F., *L'argomento ontologico nei grandi pensatori*, Napoli 1953.

Boyer, C., «De forma anselmiana argumenti ontologici», *Studia anselmiana*, vol. 7-8 (Romae 1938) 27-33.

Capuyns, M., «L'argument de saint Anselme», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* VI (1934) 313-330.

dendi existentiam Dei absque vera et proprie dicta probatione, tam a posteriori, seu ex effectu, quam a priori (quia Deus non habet prius), sed *ex niera analyst conceptus ideae Dei* (sive sit innata sive sit abstracta a creaturis, nunc non refert), sicut, ex analyst conceptus entis vel totius, immediate ostenditur et apprehenditur veritas horum principiorum: «Quodlibet est vel non est» et «Totum est maius sua parte». Huiusmodi mentalis analysis, cum ponatur in forma argumenti sive probationis, dici solet *argumentum a priori* (quatenus non est a posteriori), vel a simultaneo (quatenus procedit ab essentia Dei, quae non est prior sed simultanea cum eius existentia), vel quasi a priori (quatenus imitatur argumentum a priori), vel ontologicum (quia mere ideologice sive a priori procedit, in sensu quem moderna et extranea philosophia tribuit illi voci),¹ vel anselmianum (a principali vel primo eius auctore).

Argumentum in sua simpliciori et essentiali forma ad hoc reducitur: *Idea Dei includit eius existentiam; ergo Deus existit*. Duplicem autem distinctam formam assumpsit, prout pro medio termino,

Carruccio, E., «Discussione sull'argomento gnoseologico dell'esistenza di Dio», *Divus Thomas* (Piacenza) LUI (1950) 241-245.

Cruz Hernandez, M., «Introducción al estudio del argumento ontológico», *Revista de filosofía* (1952) 3-36.

Descogs, P., *Praelectiones theologiae naturalis* I (Paris 1932) 606-618, 633-637.

García Lopez, J., «La primera prueba cartesiana de la existencia de Dios», *Philosophia* (1950) 73-104.

Grave, S. A., «The ontological argument of St. Anselm», *Philosophy* XXVII (1953) 30-38.

Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Heuzeit*, Tübingen 1960.

Herrlin, O., *The ontological proof in thomistic and Kantian interpretation*, Uppsala 1950.

Hurtaud, L., «L'argument de S. Anselme et son recent apologiste», *Revue thomiste* (1895) 326-362.

Lantrua, A., «Sul 'circolo vizioso' nella dimostrazione cartesiana di Dio», *Acta II Congressus Thomistici Internationalis* (Torino 1937) 229 sq.

Rozwadowski, A., «De argumento ontologico secundum doctrinam thomisticam», *Acta Pontificiae Academiae S. Thomae* (1938) 136-146.

Schmitt, A., «Der ontologische Gottesbeweis», *Theologische Revue* (1933) 217-223.

Spedalieri, P., «Anseimus an Gaunilo? seu de recta argumenti S. Anselmi interpretatione», *Gregorianum* XXVIII (1947) 55-57.

Thone, P., «L'argument ontologique, sa nature, sa valeur», *Annales de philosophie chrétienne* (1909) 657 sqq.

¹ In hac philosophia idealistica (Wolff, Descartes), ontologia dicitur scientia nostrae cognitionis a priori, adeoque refertur potius ad logicam; in philosophia vero aristotelica, ontologia est scientia de ente reali, seu metaphysica. Unde nomen illud «argumentum ontologicum», in usu inde a tempore Kant, expungendum est a philosophia catholica et a theologia, tanquam confusivum, et substituendum illi est nomen «argumentum ideologicum». Supervacaneum est observare quod illud nomen non implicat referentiam ad supra relatum Ontologismum; ex quo quidem nova ambiguitas illi accedit.

quo mediante fit transitus ab essentia ad existentiam Dei, accipitur attributum perfectionis, vel attributum necessitatis in re possibili; sequenti modo: Idea Dei includit summam perfectionem, atqui summa perfectio includit existentiam, ergo Deus existit (*Anselmus et Cartesius*); item: Idea Dei includit absolutam necessitatem in re possibili, atqui absoluta necessitas in re possibili includit existentiam, ergo Deus existit (*Leibnilius*). Ad hanc duplicem formam reducuntur omnia tentamina aprioristicorum argumentorum, insister per saecula renovata nec adhuc simpliciter emortua, non obstante evidenti illogismo transitus ab ordine logico ad ordinem ontologicum, quo ipsa mens suo ipsius fucato laqueo capitur et allucinatur. Sit breve verbum de triplici celebriori modo, quo argumentum ingeniose praesentatur ab Anselmo, Cartesio et Leibnitio.

501. *Anselmus* (f 1109): *Nomine Dei intelligitur id quo maius cogitari nequit. Atqui id quo maius cogitari nequit, habet existentiam, secus non esset id quo maius cogitari nequit, quia maius est existens quam non existens. Ergo Deus existit.* Nec valet dicere quod existit in sola mente, nam tunc non est id quo maius cogitari nequit, quia maius est existere in rerum natura quam in sola mente.¹

Quidam conantur hoc Anselmi argumentum a sua aprioristica labe purgare, dicentes ipsum procedere non a mera idea, sed a facto, seu, vel ex suppositione existentiae Dei, habitae iam saltem per fidem (quatenus nempe, postquam scimus quod Deus est, nequit cogitari quod non sit, cum sit ens necessarium, habens omnes perfectiones), vel ex suppositione graduum perfectionis in creaturis ex quibus arguit existentiam entis summe perfecti, ita ut agatur de quarta via S. Thomae; ita alterutro modo explicant Alexander Halensis, Bonaventura, S. Thomas aliique antiquiores (ut videtur), Piccirelli, De Beaupuy, Gilson, Romeyer, Koyré, Descoqs, Stolz, Dyroff, Miranda-e-Barbosa. Comuniore vero ac traditionalis theologorum interpretatio est Anselmum voluisse proponere aprioristicum argumentum, ut sonat; id suadet ipsum intentum Anselmi, qui vult convincere atheum de existentia Dei ex ipso conceptu quem ille habet de Deo.

¹ *Proslogium*, c. 2: «Credimus te [Deum] esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit... Convincitur [autem]... etiam insipiens [qui negat existentiam Dei] esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est... [namvero] id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, idipsum, quo maius cogitari non potest, est quo magis cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re» (ML 158. 227 sq.; cf. *ibid.*, c. 3).

Hoc argumentum ut illogicum impugnavit immediate monachus quidam Gaunilon in suo opusculo *Liber pro insipiente* (*ibid.* 241-248), cui respondit Anselmus in suo *Libro apologetico contra Gaunilonem respondentem pro insipiente* (*ibid.* 247-260), iterum idem argumentum repetens ac subtilitatibus adornans, quarum summa ad hoc iterum redit: «Certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse» (*ibid.* 249).

Cartesius (t 1694): *De aliquo ente affirmari potest ac debet quidquid continetur in idea clara et distincta essentiae illius. Atqui actualis existentia continetur in idea clara et distincta essentiae Dei; nam haec concipitur ut ens perfectissimum, et actualis existentia est quaedam perfectio. Ergo actualis existentia potest et debet de Deo affirmari. Ergo Deus existit.*'

Etiam de mente Cartesii ab interpretibus disputatur. Argumentum est certe aprioristicum et habet aliquam similitudinem cum argumento Anselmi. Attamen, Cartesius introducit conceptum ideae clarae et distinctae, quae connectitur cum sua doctrina innatistica (cf. supra, n. 499); unde probabile est non agi proprie de mero argumento aprioristico, sed de argumento innixo in analisi ideae innatae, quae, si accipitur ut propria nec mere analogica et abstracta idea Dei, reddit illationem veram ac necessariam, quamvis ipsum principium sit falsum, ac ideo ipsum argumentum sit invalidum; aliis verbis, falsum est nos habere innatam ac propriam ideam Dei, sed, si eam vere haberemus, bene ex ea sequeretur evidentia existentiae Dei. Propterea ipse Cartesius conatur distinguere suum argumentum ab argumento anselmiano, qualiter, tacito Anselmi nomine, proponitur a S. Thoma in 1 p., q. 2, a. 1, ad 2, dicens in eo haberi manifestum defectum formae.¹

Leibnilius (t 1716), reiecto argumento Cartesii ut insufficienti, quia, ut observat, supponit nec ostendit possibilitatem entis perfecti, argumentum aprioristicum sub alia ac perfectiori forma redintegrat, existentiam Dei deducens ex ipsa possibilitate entis necessarii. Argumentum ad hoc reducitur: *Ens necessarium, si est possibile, existit. Atqui est possibile. Ergo existit.* Aliis verbis: Deus, cum sit ens necessarium, includit existentiam in sua essentia; cum autem sit possibilis (nam, utpote infinitus seu sine limite, nullam continet negationem, quae limitem dicit, ac ideo nullam contradictionem, quae aliquam negationem implicat), habet essentiam; ergo habet existentiam, seu existit. Totum ad hoc reducitur quod pro ente necessario (aliter ac pro ente contingente) repugnat esse possibile et non existere, nec datur medium inter existentiam et impossibilitatem: ens nempe necessarium, aut existit aut est impossibile.³

¹ Argumentum repetit in variis locis, praecipue: *Discours de la méthode*, quatrième partie; *Cinquième méditation*; *Réponses aux premières objections*, *Oeuvres philosophiques de Descartes* (éd. A. Martin, Paris 1952) 44, 84 sq., 104; cf. 117, 118. 122, 208, 291, 292.

² *Ibid.* 104: «Il y a une faute manifeste en la forme». Non constat num Cartesius cognoverit Anselmum proposuisse supradictum argumentum, ac ideo num ipse ediderit originale aliquod argumentum, an anselmianum ipsum argumentum assumpserit et ad suas ideas accommodaverit.

In iisdem suis *Meditationibus* («troisième méditation») Cartesius affert etiam aliam probationem existentiae Dei, quae videtur conferre ad eius mentem intelligendam. Scilicet: Existit in nobis idea entis infiniti et summe perfecti, nam per comparisonem ad illam iudicamus de maiori vel minori perfectione rerum. Atqui talis idea nequit causari in nobis nisi ab ente infinito, cum aliae res, utpote finitae, nequeant causare nisi conceptum limitatae perfectionis. Ergo existit tale ens infinitum, seu Deus. Attamen, huiusmodi argumentum non est a priori, sed a posteriori, seu ex idea Dei ut est effectus ipsius Dei. Ceterum, ipsum vi probativa caret, quia praefata idea infiniti potest causari in nobis a rebus finitis, cum sit quid subjective finitum, seu species sive forma mentis finitae, obiective vero sit quid negativum et inadaequatum, seu obiectum negativo et inadaequato modo consideratum.

³ *Monadologie*, n. 45: «Dieu seul, ou l'être nécessaire, a ce privilège qu'il faut qu'il

502. Valorem argumenti aprioristici, sub qualibet forma, communiter a theologis negatum, alii non pauci nihilominus agnoverunt,* ut Vazquez (*In I p.*, disp. 20, c. 4), S. Maurus, J. Aguirre, Esparza, A. Pérez, Viva, Roselli, et iterum instaurare conati sunt plures moderni, praecipue sub forma Leibnizii (transitu nempe ab ente necessario ad ens existens) quae maiorem fucum facit, ut Fernandez Cuevas,² P. Ragey,³ A. Lepidi,⁴ M. De Munnynck, J. Auriault, A. Bousyssonnie,⁵ B. Adloch, F. Benin, A. Dyroff, B. Gaudeau, J. Maréchal (reductive, nam peculiarem quandam et ambiguam formam introducit).

Recenter J. Maréchal novam quandam viam probandae existentiae Dei induxit, quae ambigue fluctuat inter Ontologismum, Innatismum et Apriorismum, ac proinde ad unum vel alterum horum errorum reducitur a variis auctoribus qui eam sollicite ac fusiori calamo impugnarunt.

Argumentum procedit *ex dynamismo intellectuali*, seu ex innata tendentia intellectus ad affirmandum seu iudicandum, quae quidem nequit esse frustranea seu carere reali obiecto in rerum natura (nam affirmatio est quaedam actio, et metaphysice repugnat actio sine reali termino, unde affirmatio habet terminum sive obiectum reale, non quidem faciendum sed intellectualiter possidendum). Iamvero, omni affirmationi sive iudicio *subiacet affirmatio entis infiniti*; nam ens absolute spectatum, quod est in praedicato, non exhauritur per hoc quod praedicatur de aliquo subiecto particulari, sed remanet infinitum ac potest iterum atque iterum de aliis praedicari, et praeterea, eo ipso quod ens praedicatur de aliquo particulari, concipitur sive ens quod est de se infinitum sive ens quod est finitum, nam esse non nisi partialiter

existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori» (éd. Erdmann, p. 708). Cf. infra, n. 513.

¶ Quidam pro eo citant plures antiquiores, nominarim Alexandrum Halensem, Albertum Magnum, Bonaventuram, Aegidium Romanum, Dionysium Carthusianum. Sed horum mens clara non est et potest explicari eo modo quo S. Thomas explicat mentem ipsius Anselmi (*In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2, ad 4; cf. supra, n. 501; item Bainvel, *art. cit.* [supra, in n. 500] 1352 sq.). Id valere videtur etiam de *Bonaventura*, quamvis ipse fortiores expressiones proferat, ob quas quidam volunt eum tenuisse, imo pressisse, argumentum Anselmi, ita ut deflexerit in Ontologismum (*In I Sent.*, dist. 8, p. 1, a. 1 et 2; *De mysterio Trinitatis*, l. 1). De qua re, necnon de quodam illuminismo S. Doctor! attributo, confer:

Di Noto, A., *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII*. Padova 1958.

Gilson, E., *La philosophie de saint Bonaventure* (éd. 3. Paris 1953) 101-118, praecipue 108-113.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 70-78.

Luyckx, B.-A., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Münster 1923) 254 sqq.

Van de Woestyne, Z., «De indole Anselmiana theodiceae S. Bonaventurae», *Antonianum* I (1926) 6-23.

² *Philosophiae rudimenta*, Matriti 1858.

³ *L'argument de S. Anselme*, Paris 1893.

◆ Confer in «Preuve ontologique de l'existence de Dieu», *Revue de philosophie* (1909) 657 sq. Scribit: «Id quod sponte concipitur sub conceptu entis perfecti debet esse in re: secus periret obiectivitas conceptuum. Sed sub conceptu entis perfecti id quod concipitur est ipsum ens perfectum: ergo illud debet esse in re». Cf. refutationem apud Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno* (Paris 1938) 86-88.

⁵ «Essai de démonstration purement a priori de l'existence de Dieu», *Revue de philosophie* (1912) 113-131.—«L'argument ontologique», *Revue apologetique* (1931) 22-35 161-169.

est receptum in hoc particulari de quo praedicatur. Iamvero ens infinitum est Deus. Ergo Deus necessario existit a parte rei, tanquam reale obiectum quod necessario substernitur omni nostrae cognitioni et tanquam necessarius terminus ad quem tendit dynamismus intellectualis, sive innata ac naturalis tendentia intellectus ad iudicandum.²

III. ASSERTIO. Existentia Dei non est per se nota quoad nos, adeoque indiget proprie dicta demonstratione.

503. Nota theologica. Haec propositio, quatenus excludit visionem ipsius essentiae Dei, de genere illius quae asserebatur a Beguinis, est *de fide*, quatenus vero excludit immediatam Dei cognitionem, qualiter asserta est ab Ontologistis, est valde probabilis sive moraliter certa, ita ut doctrina ontologista sit non tuta, ac ideo *temeraria*¹ Innatismus vero et Apriorismus, quatenus probe distinguantur ab Ontologismo, effugiunt omnem censuram.

PROBATUR 1. Ex doctrina Magisterii.³

Praeposita assertio, qua talis quidem et in sua amplitudine, non docetur a Magisterio; ipsa tamen sola plene congruit doctrinae *Conc. Vaticani I*, quae, intendens assignare modum quo a nobis existentia Dei certo cognoscitur, non alium modum profert quam cognitionem «e rebus creatis» et «per ea quae facta sunt» (cf. infra, n. 504), nulla facta ad alium quemlibet modum allusione, quae tamen conaturaliter ibi expectaretur.

Praeterea, praetermisso secundo et tertio ex tribus supradictis erroribus, scilicet Innatismo et Apriorismo, qui omnem censuram

¹ Haec auctor exponit in opere *Le point de départ de la Métaphysique*, V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, éd. 2, Paris 1949 (prima editio est a. 1926) et in tribus articulis editis in responsionem ad severas plurium auctorum obiectiones (Gredt, Romeyer, Roland-Gosselin, Maquart, Pryzwara, Descoqs, Guggenburger), scilicet «Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective», *Revue néo-scholastique de philosophie* (1927) 137-166.—«Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition», *ibid.* (1929) 27-52, 121-147, 309-342.—«A propos du 'Point de départ de la Métaphysique'», *ibid.* (1938) 254-261.

Sufficientem huius doctrinae expositionem et crisim invenies in Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 494) I 57-114; II 97-123, Martinez del Campo, *op. cit.* (*ibid.*) 195-203, et Hellin, *op. cit.* (*ibid.*) 71-76.

² Attentis solis verbis Decreti S. Officii, supra relati (n. 498), Ontologismus reprobatus est tantummodo quatenus docet *immediatam Dei cognitionem esse homini essentialem, ita ut sine ea nihil cognoscere possit*. Exinde autem non sequitur omnem Dei immediatam cognitionem esse homini naturaliter impossibilem; unde qui admitteret aliquam huiusmodi cognitionem esse possibilem, non adversaretur directe illi Decreto, quamvis dici possit non plene concordare cum illius mente.

³Cf. Lennerz, *loc. cit.* (supra, in n. 494).

effugiunt, primus *error Ontologismi* in duplici sua forma, explicite reprobatus est ab Ecclesia, diverso quidem gradu.

Primæ forma, docens aliquam immediatam visionem ipsius essentiae Dei esse nobis possibilem citra lumen gloriae, est damnata ut haeresis a *Cone. Viennensi* (cf. supra, n. 497). Item, *Benedictus XII* a. 1336, definiens animam beatorum «videre divinam essentiam... nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente» (Dcnz. 1000), eo ipso supponit nos citra lumen gloriae non ita Deum cognoscere. Eadem Benedicti XII doctrina proponebatur in quadam schematis emendatione, in *Cone. Vaticano I*, quae tamen omissa est (cf. infra, n. 504).

Alteræ forma, scilicet proprie dictus Ontologismus saeculi elapsi, bis explicite et directe a 5. *Officio* reprobata est, semel generaliter in Decreto 1861, quo illius systematis praecipuae propositiones declarantur «tuto tradi non posse»,¹ et iterum in Decreto a. 1887,² quo propositiones Rosmini, eximii ontologistae, dicuntur «reprobandae et proscribendae» (cf. supra, n. 498).³ Praeterea in Indicem relata sunt supradicta opera Malebranche a. 1689, Gioberti a. 1849 (*Opera omnia*) et Mamiani a. 1850 et 1881, et adhuc in Indice retinentur; item, S. Sedes per officiosas epistolas ad competentes episcopos a. 1862 et 1866 notum fecit doctrinam expositam a Branchereau et Ubaghs in suis operibus non differre ab ea quae reprobata fuerat in Decreto a. 1861 et Hugonin debuit subscribere retractationem suae ontologisticae doctrinae antequam episcopus Bajocensis crearetur a. 1866?⁴

504. *Patres Cone. Vaticani I* sibi proposuerant particulariter examinare quaestionem Ontologismi ac de ea directe decernere, sed abruptio Concilii id impedivit. Quidam Patres sequentem emendationem cap. 2, sess. 3, proposuerunt, qua Ontologismus ferebatur: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, licet lumen inhabitet inaccessibilem, eumque nullus hominum unquam viderit, sed nec videre possit, non solum facie ad faciem, quod solis in coelo beatis concessum est, sed nec simplici mentis nostrae intuitu, dum peregrinamur in corpore, naturaliter videri ac contemplari liceat, tamen per speculum et in aenigmate, naturali scilicet lumine rationis per res creatas... certo cognosci posse».⁴

¹ Confer expositionem illius Decreti per singulas propositiones apud Fonck, *ari. cit.* (supra, in n. 497) 1047-1056.

² Confer expositionem huius Decreti apud A. Michel, «Rosmini-Serbati Antonio», *Dictionnaire de théologie catholique* XIII-2 (Paris 1937) 2928-2950.

³ Cf. Fonck, *ari. cit.* 1016, 1050 sq.

⁴ Apud J.-M.-A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican* (Paris 1895) I 646.

Attamen huiusmodi emendatio sive additio reiecta est, ob sequentem observationem allatam a relatore Vincentio Gasser: «Huic emendationi inest passus, uti dicimus, contra systema philosophicum ontologismi, philosophici theologici ontologismi. Iam haec emendatio non potest admitti ex opinione Deputationis fidei, et quidem iam ex ea formali ratione, quia gravissimum hoc systema ontologismi non potest sic quasi accidentaliter et incidenter pertractari; sed pro gravitate materiae debet Concilio proponi, et debet deinde conciliariter tractari. Inde Deputatio fidei exoptat, quod haec emendatio hic loci non approbetur; sed simul etiam dicit, quod exinde nullum praeiudicium [scilicet favorabile] debeat enasci quoad ipsum systema ontologismi, sed quod res maneat in pristino statu, et hic tractatus de ontologismo solummodo ex causa formali hic sit omissus».¹ Subinde Cardinales Riarius Sforza et Ioachim Pecci (futurus Leo XIII) submiserunt longum ac instans postulatam, quo proponebatur damnatio illius formae Ontologismi «quae aperte catholicae doctrinae opponitur, et fundamentum est multorum errorum, qui nunc late pervagati sunt, et continentur in illa propositione: Naturalis est homini cognitio Dei directa et immediata».²

PROBATUR 2. Ex Scriptura et Traditione.

505. *Scriptura* nullum profert indicium alicuius immediatae cognitionis Dei in hac vita. Imo, ex una parte explicite excludit nos in hac vita habere immediatam Dei visionem qualiter habetur a beatis (1 Tim. 6. 15 sq.; 1 Cor. 13. 8-12; 1 Io. 3. 2) et ex alia parte quoties explicat cognitionem quam de Deo habemus, eam exhibet ut mediatam cognitionem, haustam ex creatis (Sap. 13.1 sqq.; Rom. 1. 19 sq.; cf. infra, n. 528 sq.).

Pariter *Patres*, praecipue cum disputant adversus *Eunomianos* (qui, ut diximus supra, admittebant perfectam Dei comprehensionem in hac vita), ad solam Dei mediatam cognitionem passim provocant. Ita *Athanasius*. «[Deus] naturam creatam suo Verbo tam apte composuit, ut quia ipse ex sui natura videri non potest, saltem ex operibus ab hominibus cognosci posset» (*Orat. c. Gent.* 35, MG 25. 70). *Basilius*. «Constat ipsam quidem essentiam nulli nisi Unigenito et Spiritui Sancto cogitabilem esse; sed ab operationibus Dei subvectos nos et per ea quae condita sunt conditorem intelligentes, sic bonitatem et sapientiam eius percipere. De Deo enim notum est, quod cunctis hominibus Deus manifestavit» (*Adv. Eunomium* 1. 14, MG 29. 543; cf. *Epist.* 234. 1; *Epist.* 235. 1). *Gregorius Nazianzenus*: «Impossibile est iis, qui corporibus inclusi sunt, sine corpo-

¹ *Ibid.* 655.

² Cf. *ibid.* 300. Integer postulati textus refertur in *Collectione Lucensi* VII 849-853 et summation explicatur a Fonck, *art. cil.* (supra, n. 497) 1056-1058.

rearum ac sensibilibus rerum adminiculo rebus iis., quae animo ac ratione intelliguntur, omnino coniungi» (*Orat.* 2. 12, MG. 41. 42; cf. *Orat.* 28. 5).

506. *Duplex tamen apparens difficultas* deduci potest ex quibusdam Patrum dictis, quibus libenter abusi sunt Innatistae et Ontologistae.

Primo enim, Patres sat frequenter significant *ideam Dei esse nobis innatam*. Ita Iustinus: «Dei appellatio non nomen est, sed rei non enarrabilis insita naturae hominum opinio» (*Apol.* 2. 6, MG 6. 453). Clemens Alex.: «Parentis igitur ac rerum omnium Effectoris sensum ex omnibus aliquem omnia, nativa quadam vi, ac citra ullius disciplinae adiumentum hauriunt» (*Strom.* 5. 14, ML p. 195 sq.). Tertullianus: «Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Pontificis» (*Adv. Marc.* 1. 10. 3, CCL 1. 451); «Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur..., vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus [Dei existentiam]?... O testimonium animae naturaliter Christianae» (*Apol.* 17. 3-6, CCL 1. 117). Damascenus: «Non nos tamen in omnigena prorsus ignorantia versari passus est Deus. Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat. Quin ipsae res conditae, earumque conservatio atque gubernatio, divinae naturae praedicant maiestatem» (*De fide orth.* 1. 1, MG 94. 790).

Secundo, peculiariter Augustinus significat omnem nostram cognitionem *resolvi in quandam immediatam cognitionem ipsius Dei*, seu nos percipere Deum tanquam summam veritatem, iustitiam et pulchritudinem, veluti normam iuxta quam de omnibus iudicamus, vel nos cognoscere veritatem in aeterna et incommutabili veritate, vel nos in Deo omnia videre tanquam in sole quo omnia illustrantur (cf. *Confess.* 12. 35; *Soliloquia* 1. 1. 3; *De vera religione* 56 sq.; *De Trin.* 12. 15. 24).

Respondetur eosdem Patres passim ac communiter docere nostram cognitionem de Deo desumi ex creaturis, et quidem quandoque in eodem contextu ubi asserunt ideam Dei esse nobis innatam, ut patet ex ipsis citatis verbis Tertulliani et Damasceni, necnon Clementis Alex., scribentis: «Et fortasse ne conari quidem oportet haec demonstrare, cum sit manifesta divina Providentia, ex aspectu omnium, quae videntur, effectorum» (*Strom.* 5. 1, MG 9. 15). Unde, cum ex una parte Patres directe non explicent quid sit ea innata Dei cognitio et ex alia parte explicite significant nostram cognitionem de Deo desumi ex creaturis, non restat nisi explicare obscurum per clarum ac dicere eos per ideam innatam intelligere cognitionem facillimam et communem, innixam ipsis primis principiis rationis (ut principio causalitatis) quae dici solent nobis veluti innata, quatenus immediate fluunt ex ipsa naturali ratione, quae sola est vere ac proprie innata et congenita. Quod quidem breviter et apte significat Nazianzenus, inquit: «Ratio a Deo data et omnibus congenita et prima in nobis lex omnibusque conserta ad Deum nos ducit ex visibilibus» (*Orat.* 28. 16, MG 36. 47).

507. Quod attinet fortiores *Augustini expressiones*,¹ aliqua quidem ambiguitas concedenda est, proveniens tum ex conceptibus platoniciis, quibus ipse utitur ad exprimendam communem Patrum veritatem, tum ex ipsa profunditate ac subtilitate mentis S. Doctoris, quae conatur ipsius philosophicae veritatis profunditatem aemulare.

Cum igitur ipse ait nos cognoscere veritatem «in rationibus aeternis» vel «/»; *aeterna et incommutabili veritate*», id non intelligit de ipsa concreta aeterna veritate, quae est essentia divina, sed de ipsius participatione in mente nostra per veritates abstractas et prima principia rationis, quae vere sunt aeterna et incommutabilia et quibus mediantibus ascendimus ad cognitionem Dei, illorum fontis et radices. Pariter, cum ait nos naturaliter *videre Deum*, id intelligit generaliter de cognitione facili et manifesta, ut ipse explicat, asserens: «Deum esse quandam vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam huius saeculi viderunt. Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creaturarum, viderunt quidem, sed de longinquo... Nam quia viderunt etiam ipsi (quantum videri ab homine potest) creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus apostolus testis est» (*Serm.* 141. 1 sq., ML 38. 776). Tandem, cum ait *Deum esse veluti solem vel lucem* in qua omnia intelligimus, id non necessario intelligit formaliter, tanquam de obiecto immediate attacto et quo mediante cetera intelliguntur, sed efficienter et exemplariter, quatenus Deus est causa luminositatis sive intelligibilitatis omnium quae intelliguntur, scilicet sive ipsius animae intellectivae vel rationis, sive ipsorum rationalium principiorum et veritatum, quae omnia sunt quaedam lux a luce divina participata.

Ceterum, cum ab huiusmodi fortioribus ac platoniciis expressionibus abstinet, S. Doctor clare ac integre suam mentem aperit sequenti modo: «Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit

ALLERS, R., «Illumination et vérités éternelles. Une étude sur l'a-priori augustinien», *Augustinus Magister-Communications* (Paris 1954) 477-490.

BOYER, Ch., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris 1920.—«La preuve de Dieu augustinienne», *Archives de philosophie* VII (1930) 105-141.

CAYRE, F., «La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XI (1929) 23-39, 205-229.

DI SOMMA, J., «De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam», *Gregorianum* VII (1926) 321-338.

HESSEN, L., *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin*, Münster 1916.—«Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschungen», *Philosophisches Jahrbuch* XXXVII (1924) 183-190.

JANSEN, B., «Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae», *Aurelius Augustinus* (Köln 1930) 111-136.—«Quomodo divi Augustini theoria illuminationis saeculo decimo tertio concepta sit», *Gregorianum* XI (1930) 146-158.

JOLIVET, R., *Dieu, soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris 1934. Idem in *Revue de philosophie* (1930) 382-503.

KALIN, B., *Die Erkenntnislehre des hl. Augustin*, Sarnen 1920.—«Hl. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes», *Divus Thomas* (Freiburg) XIV (1936) 331-352.

MUNOZ ALONSO, A., *El proceso intelectual de San Agustín*, Madrid 1955.

SESTILI, L., «Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXI (1928) 50-82.—«Augustini philosophia pro existentia Dei», *Miscellanea Agostiniana* I (Roma 1931) 765-793.

eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommunicabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius per ea quae facta sunt, intellecta conspicere» (*De Gen. ad liti.* 4. 49, ML 34. 316 sq.).

Itaque *praefatae Patrum expressiones* de innata vel immediata Dei cognitione in *triplici sensu* intelligi, imo et adhiberi, possunt (purgato tamen periculo moderni Innatismi vel Ontologismi).

Primo scilicet, cognitio Dei sub abstracta ac communi ratione beatitudinis et veritatis, est nobis quodammodo innata et proprie per se nota, quia naturaliter appetimus, adeoque cognoscimus, beatitudinem, et ipsa propositio «Existit veritas» immediate et absque proprie dicto ratiocinio nobis innotescit, ex analyst terminorum et immediata reductione ad principium contradictionis. Attamen, huiusmodi cognitio non est proprie et specificè cognitio Dei, sed cognitio alicuius abstracti conceptus, qui convenit Deo quique, cum exiit sua abstractione, identificatur cum realitate divina (1 p., q. 2. a. 1, ad 1 et 3).

Secundo, cognitio ipsius Dei dicitur esse nobis innata, quia proxime ac facile deducitur ex principio innato, seu tum ex lumine rationis quod est proprie innatum, tum ex primis principiis rationis (ut principio causalitatis), quae, etsi non proprie innata, talia tamen dicuntur quia sunt proprie ac primo immediata, utpote intelligibilia ex mera analyst primarum notionum (ut causae et effectus) (*In Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 6).

Tertio, omnia nos videre in Deo, adeoque nostram cognitionem de Deo esse immediatam vel Deum esse primum obiectum omnis cognitionis nostrae, dici potest in sensu exemplari et effectivo, quatenus Deus est causa exemplaris et efficiens omnis nostrae cognitionis, qua talis, et omnis nostra cognitio ac lumen non est nisi quaedam actualis participatio divinae cognitionis et divini luminis; sive enim intellectus, sive intellectio, sive ipsa veritas et obiectum quod intelligitur, sunt quaedam exemplatae participationes divini luminis et proprii effectus divinae causalitatis (1 p., q. 12, a. 11, ad 3; q. 84, a. 5; q. 88, a. 3, ad 1 et 2; 1-2, q. 109, a. 1, ad 2; *C. Gent.* 3. 47; *In Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 2 et 3; *Qtiodl.* 10, q. 4, a. 7).

PROBATUR 3. Ex ratione.

508. 1. *A posteriori, seu ex experientia.*

Propositiones per se notae quoad nos gaudent immediata evidentiā et tam firma certitudine tenentur ut dubium pati non possint. Iamvero, ut patet ex personali ipsa reflexione, propositio «Deus existit» non ita est evidens ac si dicamus v. g. «Totum est maius sua parte», et, ut patet ex multorum atheorum vel saltem dubitantium existentia, non tam firma certitudine tenetur ut dubium pati non possit. Ergo propositio «Deus existit» non est per se nota quoad nos sed probatione indiget. Frustraneae autem invocaretur sic dicta probatio a simultaneo, nam haec non est vera probatio, sed mera

analysis terminorum ac ideo non praetergreditur limites propositionis per se notae quoad nos.

Ad infirmandam vim huius argumenti, dicet fortasse aliquis propositionem «Deus existit» esse per se notam non quoad omnes, sed quoad sapientes tantum, ut est v. g. propositio «Incorporalia non sunt in loco», cuius terminorum cognitio per praecedentem scientiam iam acquisita est. Attamen, ex una parte duo illi termini «Deus» et «existens» non praerequirunt laboriosam cognitionem (omnes enim sciunt quid sit existere et omnes facile Deum intelligunt ut ens aliquod perfectissimum a mundo distinctum) et ex alia parte etiam sapientibus et bene dispositis non tam evidens est propositio «Deus existit» ac propositio «Totum est maius sua parte» et etiam ipsi possunt dubitare de Dei existentia nisi statim occurrat eorum menti illius proprie dicta demonstratio.

509. 2. *A priori, seu ex proprio ac formali obiecto intellectus nostri.*

Ut dictum est supra (n. 495), tunc aliqua propositio est per se nota quoad nos, seu non indigens proprie dicta probatione, cum convenientia praedicati cum subiecto est nobis immediate manifesta, ita ut non indigeamus alio medio termino ad eam detegendam, iamvero, in propositione «Deus existit» convenientia existentiae cum Deo non est nobis immediate manifesta.

Nam illud tantum est nobis immediate manifestum, quod immediate relucet in proprio ac formali obiecto intellectus nostri, quatenus vel est ipsum hoc obiectum vel in eo immediate connotatur (quemadmodum in quidditate abstracta rei sensibilis connotatur existentia tum eiusdem rei, per connotationem phantasmatum, tum ipsius subiecti cognoscentis). iamvero, Deus non est proprium ac formale obiectum intellectus nostri, nec in hoc formali obiecto, quod est ens ut in natura sensibili, immediate connotatur, cum immediata connotatio fundetur in physica unitate connotantis et connotati, quae non adest inter Deum et ens sensibile. Ergo propositio «Deus existit» non est per se nota quoad nos sed indiget proprie dicta probatione.

Aliis verbis: ideo existentia Dei non est nobis immediate nota, quia non cognoscimus Deum immediate et in seipso, ut inde immediate patefiat existentiam ei convenire.

Unde non valet dicere cum *Ontologistis* Deum esse proprium obiectum intellectus nostri; probatur enim in philosophia et ipsa experientia constat, obiectum humani intellectus esse ens prout invenitur in natura sensibili, et a sensibus omnem nostram cognitionem provenire. Nec valet cum *Innatistis*

invocare peculiarem aliquam ideam innatam de Deo; nam haec non est obiectum formale intellectus humani, quod unicum esse debet pro integra humana cognitione. Nec tandem valet cum *Aprioristis* recurrere ad ideam Dei abstractam, quam habemus ope ipsius supradicti obiecti formalis; nam ipsa non praetergreditur limites istius obiecti ac ideo tota clauditur in ipsa abstractione entis a natura sensibili derivati, in qua Deus immediate non invenitur nisi secundum abstractam ipsam ac conceptualem existentiam ceteraque abstracta attributa.

510. 3. *Ex directa exclusione trium sententiarum Chitologismi, Innatismi et Apriorismi.*

Ontologismus sub prima et exaggerata forma Eunomianorum et Beguinarum, qua ponitur immediatam Dei visionem esse homini naturalem, repugnat non solum fidei sed etiam rationi. Nam ex immediata Dei visione sequitur necessario tum beatitudo, seu perfecta ac satiata felicitas, cum voluntas sequatur intellectum,¹ tum impossibilitas errandi circa ea quae de Deo dicuntur, cum in Deo omnia sint unum, ita ut, uno apprehenso, omnia apprehendantur. Ipsa autem experientia constat homines non esse beatos et circa divina frequenter errare (Iw *Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 3).

Sub altera vero forma, qua dicitur Deus ipse a nobis apprehendi, non quidem secundum ipsam totam essentiam, sed secundum aliquam notam cum essentia divina identificatam (sub ratione idearum universalium, iuxta Malebranche; vel entis realis, iuxta Gioberti; vel entis idealis, iuxta Rosmini), ita ut sub ea nota Deus sit proprium obiectum intellectus nostri, Ontologismus est tum theologice tum philosophice falsus.

Theologice quidem, quia ducit tum ad praefatum Eunomianismum, nam, cum in Deo omnia sint unum et idem, si una nota essentiae divinae attingitur, tota essentia necessario attingitur et habetur visio beatifica;² tum ad rationalismum, nam, cum in Deo omnia, sint unum et idem, si unum naturale eius attributum attingitur, cetera attributa, etiam supernaturalia (puta mysterium Trinitatis), attingi possunt, ac ita ruit ordo supernaturalis; tum etiam ad pantheismum vel saltem ad negationem divinae transcendentiae, nam,

¹ *De veritate*, q. 18, a. 1: «Ex hoc ipso quod aliquis Deum per essentiam videt, tus est... Oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina. In hoc igitur unaquaeque rationalis creatura beata est quod essentiam Dei videt, non ex hoc quod ita limpide, vel plus vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre; sed per hoc quod est videre et non videre» <cf. Aristotelem, *Ethic.* 1. 1, c. 4).

² Confer verba S. Thomae in nota praecedenti.

si ens universale quod in omnibus intelligimus est ipse Deus, Deus identificatur cum omnibus, cum id quod in omnibus intelligimus insit eis per identitatem, aut realem (et sic habetur Pantheismus),. aut fundamentalem (et sic negatur divina transcendentia, sublata analogia et posita univocitate inter Deum et creaturam, ut in sententia Rosmini).

Philosophice autem Ontologismus est falsus, quia proprium obiectum intellectus nostri est ens ut in natura sensibili, quae est distincta a natura divina. Id patet tum ex experientia, qua percipimus ex sensibus omnem nostram cognitionem provenire; tum ex ipsa ratione requisitae proportionis inter cognitum et cognoscentem; tum ex eo quod circa solas ideas abstractas a rebus sensibilibus intellectus immediate et infallibiliter iudicat, ut circa prima principia contradictionis et causalitatis, in abstracta entis ratione fundata. Deus vero, secundum seipsum, nec sensibili experientiae subicitur; nec est entitative proportionates nostro intellectui, quem entitate ac ideo intelligibilitate in infinitum excedit; nec immediato ac infallibili iudicio attingitur, ut patet ex multis erroribus quae de ipso proferuntur.

Fundamentalis igitur error Ontologismi est confusio abstracti cum concreto (entis universalis abstracti cum ente universali divino), logici cum ontologico, et consequenter «percipi» cum «esse», ita ut percipi sit esse, et aliqua res, eo ipso quod percipitur, existât;¹ ex quo simpliciter supprimitur ipsum problema humanae cognitionis, et omnibus, etiam chimericis, intellectus fictionibus realitas praebetur. Quod vitium substernitur etiam, etsi attenuata ratione, omnibus aprioristicis argumentis pro existentia Dei, ut ex dicendis patebit.

511. *Innatismus*, seu cognitio Dei per aliquam ideam innatam, philosophice non sustinetur. Et imprimis, ipsum *generale systema*, quo tribuitur homini cognitio per ideas innatas, falsum est.² Nam experientia constat nos per sensus ideas acquirere, ac propterea, «deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehen-

¹ Unde inepte Ontologistae obiciunt ordinem logicum correspondere debere ordini ontologico, ita ut primum logicum debeat esse primum ontologicum, cum veritas sit adaequatio rei et intellectus. Nam sensus huius effati non est quod cognitio debet exhaustire totam realitatem obiectorum, sed tantum quod debet esse conformis obiecto cognito. Unde ex hoc quod Deus est primum ontologicum, non sequitur quod debeat esse primum logicum quoad nos, quamvis sit revera primum logicum simpliciter et quoad se, scilicet pro infinita scientia ipsius Dei. In quo ampliori sensu, habetur etiam perfecta correspondents inter ordinem logicum et ordinem ontologicum.

² Cf. 1 p., q. 84, a. 3 et 4, ubi S. Thomas huiusmodi systema, iam ab antiquis advocatum, directe refutat.

duntur secundum ilium sensum, sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus» (1 p., q. 84, a. 3). Item, si anima intelligeret per species innatas, non esset ratio quare corpori tanquam forma uniretur, cum ideo uniatur quia eo indiget ad propriam ipsius operationem, quae quidem est intelligere (ibid., a. 4). Tandem, si anima haberet ideas innatas, esset semper in actu intelligendi, saltem dependenter a voluntate et quantum est ad ipsum principium intellectivae operationis; posito enim operationis principio, operatio fluit; iamvero constat nos non semper, etiam cum volumus, actu intelligere, sed quandoque esse in mera potentia ad intelligendum; ergo non habemus species innatas, sed acquisitas, adeoque dependentes a sensibilibus, tum quoad esse tum quoad operari (ibid., a. 3).

Ceterum, frustranee et inepte Innatismus limitaretur ad aliquas tantum ideas, imo ad *solam ideam Dei*; nam, praeter praefata inconvenientia, nova adicerentur. Imprimis enim nequit idem intellectus, cum sit simplex essentia, habere duplex formale obiectum et duplicem modum intelligendi, alterum nempe per species innatas et alterum per species acquisitas. Praeterea, essentia Dei, utpote infinita, nequit secundum seipsam perstringi in aliqua idea finita, «nec ulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam» (1 p., q. 56, a. 3); nam huiusmodi similitudo sive idea, utpote recepta in intellectu finito eique intelligibiliter aptata, erit necessario tum subjective tum obiective finita; propterea ipse angelus Deum non cognoscit per aliquam speciem innatam, sed per suam essentiam angelicam, quatenus refert imaginem et similitudinem Dei, tanquam eius effectum. Tandem, idea innata Dei, etiam si esset possibilis, frustranee infunderetur, cum, iuxta fidem Scripturae et definitionis Ecclesiae, idea Dei possit facile ac certo ex ipsis creaturis derivari, ut videbimus in quaestione sequenti.

512. *Apriorismus*, sub triplici notiori forma Anselmi, Cartesii et Leibnitii, ad quas ceterae reducuntur, laborat communi ac essentiali vitio illogismi, seu *illegitimi transitus ab ordine logico ad ordinem ontologicum*. Quomodolibet enim Deus concipiatur, sive ut id quo maius cogitari non possit (Anselmus), sive ut ens perfectissimum, quod ad idem redit (Cartesius), sive ut ens necessarium simul ac possibile (Leibnitius), ex analyst huiusmodi conceptus, in

‘Frustra autem obicitur quod, iuxta principia S. Thomae (1-2, q. 89, a. 6), puer perveniens ad usum rationis tenetur in illo primo instanti se ordinare ad Deum, finem ultimum; quod quidem exigit ideam Dei innatam, cum discursus rationis requirat aliquam temporis moram. Nam, cum primo homo attingit usum rationis, est per se capax discursus ac ideo attingendi, pro suo modulo, existentiam Dei: primum autem instans rationis non est accipiendum physice sed moraliter, seu pro brevi temporis mora. Ceterum, regulariter puer ad notitiam Dei pervenit per parentum vel magistrorum educationem.

quo ipsa existentia manifesto includitur, non aliud deduci potest quam existentia notionalis, abstracta et logica, seu in ipso ordine ideali, non vero in ordine reali et extraconceptuali (1 p., q. 2, a. 1, ad 2). Aliis verbis: eo ipso quod quis cogitet de Deo, vel de eo disserat, vel eum neget, vel eum admittat, debet necessario cogitare, disserere, negare, admittere Deum ut aliquid habens existentiam, cum haec includatur in eius essentia sive conceptu; sed ex hoc non sequitur Deum de facto existere a parte rei.

Nec valet obicere cum Anselmo quod, nisi Deo competat existentia a parte rei, non est id quo maius cogitari non potest, cum sit magis existere a parte rei quam in sola mente. Nam ex hoc tantum sequitur Deum necessario cogitari debere (etiam ab atheo) ut existentem a parte rei, quod ceteroquin est ipse conceptus existentiae, non vero sequitur Deum de facto existere a parte rei.¹ Utique, si Deus de facto existit a parte rei, habetur aliquid maius quam si existit in solo intellectu, non tamen habetur aliquid maius in ipso intellectu athei, de quo est quaestio et ex quo argumentum Anselmi procedit, sed in rerum natura, vel, si placet, in intellectu non athei affirmantis Deum esse; sed hic conceptus non est fructus analysis abstractae notionis Dei, prout est communis atheo et non atheo, sed est praecise fructus verae demonstrationis ex effectibus creatis vel ipsius fidei.²

513. Praeterea, in praefatis *tribus formis argumenti*, observatur aliquis particularis defectus.

In argumento *Anselmi*, assertio «Nomine Dei intelligitur id quo maius cogitari nequit» non est simpliciter concedenda, «quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerunt Deum esse» (C. *Gent.* 1. 11; 1 p., q. 2, a. 1, ad 2; cf. C. *Gent.* 1. 20).

In argumento *Cartesii*, ut notatum est supra (n. 501), introducitur pecu-

¹ Unde haec athei propositio «Deus non existit» aequivalet huic «Deus, sive ens habens omnes perfectiones, inter quas ipsam existentiam a parte rei, non existit»; quod perinde est ac asserere: Deus, qui dicitur existere quique concipitur ut existens a parte rei, de facto non existit a parte rei.

² In favorem praefati aprioristici argumenti *plura obici possunt*, quae tamen reducuntur ad meras subtilitates, facile aliunde solubiles. Ita, cum obicitur propositionem «Deus est vel non est», esse per se notam, ergo a pari propositionem «Deus est», cum idem sit subiectum; respondetur non esse idem subiectum, quia in priori Deus sumitur sub communi ratione entis, in altera sub concreta ratione Dei. Item, cum obicitur propositionem «Deus est colendus» esse per se notam, ergo a pari propositionem «Deus est»; repondetur primam propositionem esse per se notam non absolute, sed hypothetice, si nempe Deus existit.

Alias obiectiones vel subtilitates invenies apud Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 494) 628-632, et Heilin, *op. cit.* (ibid.) 89-93.

liaris conceptus ideae clarae et innatae de Deo, quae videtur evacuare ipsam rationem argumenti a priori sive mere abstracti, sed aliunde impingit in peiorem defectum Innarismi.

In argumento *Leibnitii* gratis supponitur notam nobis esse intrinsecam possibilitatem Dei, saltem positivo modo, quam atheus praecise negat, una cum eius existentia, et contra quam praeterea militare videtur mutua oppositio multorum attributorum, quae involvuntur in idea entis perfectissimi, ut immutabilitatis et libertatis, summae iustitiae et summae misericordiae. Unde, cum Leibnitius conatur Dei possibilitatem probare ex eo quod in Deo non sit limitatio, nec ideo negatio, nec ideo contradictio (nam omnes perfectiones de Deo oppositionem non dicunt), respondetur nobis praecise positive non constare varias perfectiones praedicari posse sine limite de eodem subiecto, quin potius ratio unius videatur aliam excludere sive ei limitem imponere, ita ut ipsa absentia limitis importet contradictionem; etiam post admissam a nobis et probatam a posteriori existentiam Dei, adhuc intrinseca possibilitas naturae divinae non positive nobis apparet sed tantum negative, quatenus nequit ostendi repugnare.

Advertens fortasse debilitatem argumenti, conatur Leibnitius illud corroborare sive complere («achever la démonstration», ut ait) ex ipsa possibilitate sive existentia entium creatorum, quatenus nempe, si ens necessarium est impossibile, impossibilia quoque sunt, adeoque inexistencia, cetera entia, quippe quae ab eo dependent.¹ Attamen, haec demonstratio vel est circulus vitiosus, cum probet possibilitatem Dei ex possibilitate creatorum, et hanc ex illa, vel est argumentum a posteriori, seu ipsa tertia via S. Thomae, in qua, ex possibilitate et existentia creatorum, tanquam ex re nobis immediate nota, probatur possibilitas et existentia Dei, entis necessarii, quae non est per se nota quoad nos. Unde Leibnitius nihil novi invenit, quamvis attentionem doctorum peculiariter attraxerit ad considerandam habitudinem inter Dei possibilitatem et existentiam.

Quoad peculiare argumentum sive viam recenter initam a *Maréchal* (cf. supra, n. 502), haec breviter dicenda sunt. Falsum est quod omni iudicio debet correspondere obiectum reale in rerum natura; iudicium tendit tantum ad affirmandam identitatem subiecti et praedicati, subiectum autem potest esse vel ens reale, vel ens possibile, vel ens rationis, et praedicatum sortem subiecti sequitur. Falsum est ens infinitum, cuius affirmatio subiacet omni iudicio, esse ipsum Deum: hoc ducit immediate ad Ontologismum, et per ipsum ad pantheismum. Ens quod subiacet omni nostrae cognitioni (etiam simplici apprehensioni, nec soli iudicio), est infinitum non positive et intensive (sicut Deus), sed tantum praecisive quia praescindit a limitibus, et ex-

¹ «On pourrait faire à ce sujet [de l'existence de Dieu] une proposition modale, qui serait un des meilleurs fruits de toute la logique: savoir que si l'être nécessaire est possible, il existe... Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi: puisqu'ils ne sont enfin qu'a par l'être de soi; ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et *qui, jointe à elle, achève la démonstration*. Ou la pourrait énoncer ainsi: Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avait pas été portée si loin jusqu'ici» (*De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu par le P. Lamy, éd. Erdmann, p. 177*).

tensive, quia convenit omnibus, etiam Deo. et potest praedicari de omnibus •quin unquam exhaustiatur; tale ens nequit esse Deus, cum praedicetur de aliis praeter Deum.

Quidam theologi, occasione praefati argumenti Leibnitii, ulterius disputant utrum, *semel a posteriori cognita intrinseca possibilitate Dei*, ex ea tunc possit immediate ac necessario inferri eius existentia, abstrahendo quidem ab hac existentia ut iam a posteriori scita, seu non utendo hac acquisita scientia. Aliqui affirmant, quia pro ente necessario possibilitas et existentia aequipollent, ita ut aut existât aut sit impossibile, nec detur medium, seu possibilitas sine existentia, sicut pro entibus contingentibus. Alii vero negant, dicentes quod, posita ipsa intrinseca possibilitate, nondum probatur *extrinseca possibilitas*, seu ratio sufficiens quare talis essentia, in se possibilis, debeat realizari ac poni in esse, ac ideo non necessario probatur illius existentia.

Ut patet, huiusmodi quaestio satis otiosa est, cum ipsa intrinseca Dei possibilitas non cognoscatur nisi postquam cognoscitur ipsa eius existentia ex effectibus creatis, vel saltem simul cum ea. Nihilominus, posita quaestione sicut ponitur, negative respondendum est, vel potius ipsum suppositum negandum, quoniam abstrahendo a praefata scientia existentiae Dei quam habemus a posteriori, ipsa intrinseca possibilitas Dei nequit a nobis concipi, nisi negative; ex qua, ut dictum est supra, non sequitur Dei existentia. Unde post scitam existentiam Dei, non melius probatur eius existentia ex eius possibilitate, quam ante scitam existentiam, siquidem hac scientia non utimur, ac ideo haec quaestio est frustranea et otiosa. Potius quaestio sequenti modo ponenda est: Utrum, si Deus existit, necessario existât; vel: Utrum ipsa essentia Dei, in quocumque ordine tam ideali quam reali, implicet necessario eius existentiam. Ad quam quaestionem nemo est qui negative respondeat, cum in Deo idem sit essentia et esse, ob eius simplicitatem.¹

QUAESTIO II. DE POSSIBILITATE DEMONSTRATIONIS EXISTENTIAE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

514. In praecedenti quaestione ostensum est existentiam Dei

¹ De praefata controversia peculiariter disputant, eamque tamen affirmative resolvunt, Diego Diez, *op. cit.* (supra, in η. 494) 65-68, et Martinez del Campo, *op. cit.* (ibid.) 131-134.

² 1 p., q. 2, a. 2; q. 12, a. 12; *C. Gent.*, 1. 1, c. 12; *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1 et 3; *In 3 Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 2, q. 2; *In Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 2; a. 3, ad 6; *De potentia*, q. 7, a. 3.

Chossat, M., «Dieu», *Dictionnaire de théologie catholique* IV-1 (Paris 1910) 756-930.

Descogs, P., *Praelectiones theologiae naturalis* I (Paris 1932) 135-157, 664-679. II (Paris 1935) 441-490.

Diego Diez, T. de, *Theologia naturalis* (Santander 1955) 26-57. 167-179.

Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existente et sa nature* (éd. 4, Paris 1923) 11-223 — *De Deo Uno* (Paris 1938) 90-109.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 76-85, 94-135, 268-279.

indigere demonstratione, cum non sit per se nota, seu demonstrationem esse necessariam ut possimus cognoscere existentiam Dei (quod quidem idem est ac dicere, demonstrationem esse possibilem ex parte obiecti, seu existentiam Dei esse aliquid demonstrabile, utpote non per se notum). Nunc quaestio est de possibilitate demonstrationis, *ex parte scilicet subiecti* sive humanae rationis: *utrum nempe haec naturalis ratio possit ex propriis viribus ac principiis cognoscere, adeoque demonstrare, existentiam Dei*. Dicimus «cognoscere, adeoque demonstrare», quia quamvis aliud sit quomodolibet cognoscere et aliud demonstrative cognoscere, tamen, semel posito quod existentia Dei nequit cognosci immediate et in se, ut ostensum est in quaestione praecedenti, sequitur quod, si potest cognosci, cognoscitur tantum mediate, adeoque per demonstrationem, nam cognitio mediata est idem ac demonstratio.¹

515. *Demonstratio*, objective spectata, intelligitur cognitio obiecti vera et certa, obtenta mediate per cognitionem alterius obiecti; subiective autem consistit in triplici coordinate iudicio, ex quo ratiocinium sive argumentatio resultat, quodque implicat tres terminos, seu subiectum et praedicatum tertii iudicii, sive conclusionis, et medium, ratione cuius cognoscitur praedicatum convenire subiecto.²

Ut autem pateat quem locum obtinet demonstratio in genere cognitionis, attende cognitionem duplicem esse posse, scilicet mediatam et immediatam, idque tam ex parte obiecti quam ex parte subiecti sive actus ipsius. Ex parte obiecti, cognitio est mediata, si non causatur ab ipso obiecto seu ab eius intrinseca evidentialia sed ab extrinseca evidentialia testimonii, et haec dicitur fides sive cognitio per fidem («credo»). Est vero immediata, si causatur ab ipsa intrinseca evidentialia obiecti, et haec dicitur simpliciter cognitio («scio»). Iterum haec altera cognitio, ex parte actus sive modi quo obtinetur, est vel immediata et per se, quae fit per duplicem actum apprehensionis et iudicii, vel mediata et per aliud, quae fit per ratiocinium vel demonstrationem³ atque dicitur, sicut ipsa scientia cuius est medium, cognitio per causas.

Haec autem cognitio sive demonstratio dividitur, iuxta genus causarum per quas fit, in demonstrationem quae fit per causam simpliciter dictam, seu

Lennerz, H., *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Freiburg 1926.—*De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 4-62.

Martinez del Campo, R., *Theologia naturalis* (Mexid 1943) 144-195, 205-281.

¹ Unde non iuvat distinguere duplicem quaestionem, alteram de possibilitate cognitionis et alteram de possibilitate demonstrationis, saltem si quis sequitur ordinem quem secuti sumus. Ceterum, ea distinctio legitima esset, si quis (contra Traditionalismum) inciperet a generali quaestione de cognoscibilitate existentiae Dei et subinde institueret quaestionem de cognoscibilitate non immediata sed mediata (contra Ontologismum); in quo casu inverteretur ordo duarum quaestionum quas instituimus.

² Cf. dicta superius, n. 464.

³ Ut notavimus supra (n. 464), ratiocinium dicitur proprie demonstratio quando est apodicticum, seu quando gignit cognitionem, sive conclusionem, veram et certam.

in essendo (in ordine tam physico quam metaphysico), et dicitur *demonstratio propter quid* (eo quod facit scire cur aliquid sit ac verum sit, seu cur praedicatum insit subiecto) *necnon a priori* (quia causa in essendo est simpliciter prior causato), et demonstrationem quae fit per causam secundum quid seu tantum in cognoscendo, sive per effectum cuius cognitio in nobis praecedit et generat cognitionem suae causae, et dicitur *demonstratio quia* (eo quod facit scire tantum quia res est, non vero cur ipsa sit, seu cur praedicatum insit subiecto), *vel a posteriori* (quia effectus est posterior causa in essendo).

Schematice.

Cognitio *ex parte obiecti*

immediata: per testimonium de obiecto: fides

immediata: per ipsum obiectum: cognitio simpliciter. Quae iterum *ex parte actus* est

immediata: sine medio alio obiecto: apprehensio et iudicium

immediata: medio alio obiecto, ut causa: demonstratio

demonstratio propter quid et a priori: ex causa in essendo

demonstratio quia et a posteriori: ex causa tantum in cognoscendo, seu effectum

Quaeritur igitur, utrum naturalis ratio possit propriis viribus et ex propriis principiis, absque concursu fidei, cognoscere, adeoque demonstrare, Dei existentiam, *demonstratione quidem a posteriori*, cum a parte rei nihil sit prior Deo eiusque essentia et existentia.

II. ERRORES.

516. Omnes errores in hac re, ex una generali philosophica radice *necessario* derivantur, scilicet ex *Nominalismo*, quo negatur obiectivus valor cognitionis nostrae eiusque principiorum (adeoque principii causalitatis, quod est nervus omnis verae demonstrationis de existentia Dei) et ad unam generalem conclusionem ducunt, scilicet *Agnosticismum*¹ filium Phaenomenismi, quo docetur proprium obiectum cognitionis naturalis totum claudi intra phaenomena, ita ut ea quae sunt supra vel ultra phaenomena, uti existentia Dei, per naturalem rationem nullatenus attingi queant. Ceterum, in eandem conclusionem veluti a latere confluerunt eamque corroborarunt, quaedam peculiaria principia, tum philosophica, ut *idealismtis* kantianus, necnon theoria de origine idearum ex loquela sive *traditione*, apud Fideistas, tum theologica, ut doctrina de totali *corruptione naturae*, ac ideo rationis, per peccatum

¹Haec simplicior S. Thomae divisio (1 p., q. 2, a. 2) in demonstrationem propter quid, sive ex causa, et demonstrationem quia, sive ex effectum, sufficit ad nostrum scopum, nec praestat hic, per ulteriorem ac subtiliorem logicorum divisionem, mentem tyronum exagitare. Logici ulterius, et ceteroquin apte, nomen demonstrationis *propter quid* reservant soli demonstrationi per causam propriam et immediatam (v. g. «Deus est aeternus, quia est immutabilis»), quippe quae sola facit scire cur res sit, et demonstrationem *quia* subdividunt in *a priori* (per causam communem et remotam: v. g. Deus est aeternus, quia est perfectissimus; ceterum demonstratio propter quid est etiam ac necessario a priori) et *a posteriori* (per effectum). Quidam addunt tertium membrum, scilicet *quasi a priori* sive a simultanco, quae tamen non est proprie dicta demonstratio, ut dictum est supra (n. 500; cf. n. 465, ubi de conclusione improprie dicta seu mere explicativa).

originale, apud Protestantes et lansenistas, et principium exaggerati mysticismi apud aliquos catholicos, ut Molinos.

Non paucas, into pene infinitas, particulares ac positivas formas assumpsit huiusmodi genendis negatio aptitudinis rationis ad demonstrandam Dei existentiam; quae tamen ad tres commode ac logice reduci possunt. Semel enim posita extra ipsam rationem, cognoscibilitas existentiae Dei non nisi ad triplicem aliam causam revocari potest: vel scilicet ad causam extrinsecam ipsi subiccto, seu fidem, vel ad alteram intrinsecam facultatem rationalis naturae, scilicet voluntatem, vel ad tertiam quandam confictam et indeterminatam facultatem, in qua intellectus et voluntas veluti in unum commisceantur, internam nempe conscientiam vel mysticum quondam ac naturalem sensum, quo existentia Dei, sicut et alia supraphacnomenalia obiecta, immediate apprehendantur ac percipiantur. Hinc *mb triplici capite Fideismi, Volunlarismi et Sentimentalismi*, secundum latiore[m] harum vocum acceptionem, omnes errores colliguntur (sub qua ultima voce veniunt Immanentismus, Intuitionismus et Existentialismus).

517. 1. *Fideismus*.

Initia Fideismi observantur iam apud *doctores medii aevi*, ut notat S. Iliomas referens testimonium philosophi Maimonidis: «Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat, quod Deum esse non est per se notum, nec est per demonstrationem scibile, sed est tantum *a fide susceptum*; et ad hoc> dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse» (*De veritate*, q. 10, a. 12; cf. *C. Gent.* 1. 12).

Nominalistae saec. 14, rcientes obiectivitatem rationalis cognitionis eiusque principiorum (nominatim principii causalitatis), explicite docuerunt existentiam Dei probari non posse et *sola fide teneri*. Ita *Guilelmus Ockani* (t ca 1349), eorum princeps, discipulus Scoti eiusque impugnator,¹ *Nicolaus de Ultricuria* (floruit circa 1347/ et cardinalis *Petrus de Alliaco* (j 1420), qui docuit «ex nullis apparentibus naturaliter posse concludi Deum esse evidenter» (*In 1 Sent.* q. 3, a. 1) et «Deum esse sola fide teneri» (*ibid.*, q. 2, a. 1)? Celebrrior autem inter cos evasit praefatus Nicolaus de Ultricuria, ob explicitam condemnationem plurium eius propositionum, latam a Clemente VI a. 1347; inter quas ad rem nostram praecipue faciunt: «Quod non potest evidenter evidentialia praedicta ex una re inferri vel concludi alia res, vel ex non-esse unius non-esse alterius.—Quod propositiones: 'Deus est', 'Deus non est', penitus idem significant, licet alio modo...—Quod excepta certitudine fidei non erat alia certitudo nisi primi principii vel quae in primum princi-

¹ Cf. H. Becher, «Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockam», *Scholastik* 111 (1929) 369-393, et Ph. Boiiner, *Zu Ockams Beweis der Existenz Gottes. Texte und Erkürung». *Pranziscanirchc Studien* XXXII (1950) 50-59. Complexam Ockami doctrinam fuse exponit R. Guf.eey, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockam*, Louvain 1947.

² Cf. J. La ppe, *Nicolaus von Autrecourt*, Münster 1908, et P. VroNAUX, «Nicolas d'Autrecourt», *Dictionnaire de théologie catholir/ue* XI (Paris 1931) 561-587.

³ Cf. L. Sa lembif.R, *Petrus de Alliaco* (Lille 1886) 209 sq.—«Ailly (d') Pierre», *Dictionnaire de théologie catholique* I-1 (Paris 1902) 651.

pium potest resolvi» (Denz. 1029, 1030, 1033; cf. ceteras propositiones ibidem)

Saec. 16 *Protestantes*,¹ sub influxu nominalisini et ex dogmatico eorum principio de totali corruptione naturae humanae per peccatum originale, possibilitatem certae cognitionis de Deo per vires rationis impetiti sunt. Sicut enim voluntas ad amandum, ita intellectus ad intelligendum, impar factus est, praecipue in rebus quae Deum respiciunt. Inde *Lutherus*, qui sese ockamistam gloriabatur, quammaxime invehit in scholasticam rationalem theologiam (cf. supra, n. 9). Etiam *Calvinus*, quamvis videatur admittere in homine quandam ideam innatam alicuius indeterminatae divinitatis, de facto proclamat absolutam transcendendam Dei relate ad omnem rationalem cognitionem; quod quidem est unum ex fundamentalibus principiis protestandum.²

Reiecta via rationali in Dei cognitione, reliquum erat ut Protestantes *confugerent ad fidem*, et quidem non ad ipsam fidem intellectualem qua credimus dicta et facta in Scriptura revelata, sed *ad fidem irrationalem, sive fiduciam* in divinas promissiones, quae est veluti assensus in verbum Dei, conceptus sub immediata et individuali inspiratione Spiritus S. et manifestatus in quodam interno gustu ac sapore. Existentia igitur Dei non ratione intelligitur, sed immediate sentitur ac gustatur; Deum cognoscere est idem ac Deum nos alloqui ac ita exercite nobis sese ut existentem immediate praebere, nec ceteroquin ipsa revelatio aliud est quam quaedam irrationalis communicatio ipsius Divinitatis.³ Huiusmodi protestanticus nominalismus ac mysticis-

¹ Cf. Chossat, M., «Dieu», *Dictionnaire de théologie catholique* IV-1 (Paris 1910) 762-767, 771-774, 788-798.

² Ad rem protestans Fr. Wendel: «Dès le début de son ouvrage, Calvin place toute sa théologie sous le signe de ce qui a été l'un des principes essentiels de la Réforme: la transcendance absolue de Dieu et son altérité totale par rapport à l'homme... Qu'entend-il par connaissance de Dieu? Est-ce la connaissance naturelle que nous pourrions en avoir et sur laquelle les philosophes anciens avaient fondé leurs affirmations au sujet de la divinité? Poser la question, c'est y répondre, pour peu qu'on ait quelque lumière de ce que voulait Calvin. Il ne s'agit pas de spéculations rationnelles sur l'existence ou la nature de Dieu, car, écrit Calvin, 'ce que nous pensons à son sujet pour nous-mêmes n'est que folie, et tout ce que nous en pouvons parler est sans saveur' [*Instit.* 1. 13. 3]. Au reste, nous ne pouvons connaître Dieu dans son essence, et il est vain de se demander 'quis sit Deus?'» (*Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse* [Paris 1950] 111).

³ Eadem est sententia illorum modernorum protestandum qui, ut Carolus Barth et Aemilius Brunner, conantur mediam viam servare inter protestantes orthodoxos et liberales (cf. supra, n. 96).

Barth ii: «Il en résulte que non seulement nous ne pouvons pas découvrir et prouver Dieu, mais encore qu'il nous demeure incompréhensible. La Bible ne cherche jamais à définir Dieu, c'est-à-dire à le faire entrer dans nos concepts; mais, quand elle prononce son nom, elle affirme sans cesse un sujet vivant, agissant, qui se fait connaître lui-même, à l'inverse de l'entité définie par les philosophes comme un être suprême, infini, lointain et planant sur l'univers» (*Esquisse d'une dogmatique* [trad. E. Mauris et F. Ryser, Neuchâtel 1950] 34).

Brunner: «Only where this Neo-Platonist theory lies at the basis of thought can one believe that it is possible to achieve the knowledge of God by the way of abstraction; only then can one hold the view that in absolute being, thus in the abstract conception of 'object', in the 'ens', in that of 'absolute substance', we have grasped what faith calls 'God'» (*The Christian doctrine of God. Dogmatics I* [transl. O. Wyon, London 1949] 178).

De istorum aliorumque tendendis confer L. Malevez, «Théologie dialectique, théo-

mus originem dedit omnibus posterioribus conatibus inveniendi existentiam Dei per vias irrationales, quos infra referemus sub titulis Voluntarismi et Sentimentalismi.

Saec. 17, *Michael Molinos*¹ (t 1696) ex sua doctrina pseudomystica et quietistica de «*fide obscura et universali*», sive mystica experientia entis infiniti, ad eundem agnosticisum pervenit, despiciens omnem Dei cognitionem et amorem qui humanae rationi innitatur. Inter 68 eius propositiones damnatas a S. Officio 28 aug. et ab Innocentio XI in Const. «Caelestis Pastor», 20 nov. 1687, ad rem nostram propinquius accedunt prop. 18, 19, 21: «Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.—Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum...—In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cuiuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum; sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet» (Denz. 2218-2221).

Doctrina Molinos (exposita praesertim in suo opere hispanico *Gula Es-piritual*, Romae 1675, immediate translato in praecipuas linguas, quo intendit substituere quietisticam contemplationem intellectuali meditationi)² connectitur partim cum theoriis ontologicis et innatisticis, eo tempore vigentibus (cf. supra, n. 497), partim cum dogmate protestantico ac iansenistico de intrinseca corruptione naturae humanae per peccatum originale. Non paucos sequaces ac defensores habuit in Hispania et Italia antequam a S. Sede condemnaretur.

Eodem tempore (saec. 17-18), *iansenistae*, adhaerentes saltem partialiter thesi protestanticae de corruptione naturae humanae per peccatum originale, docuerunt per solam naturalem rationem, seu *sine gratia*, non posse haberi cognitionem existentiae Dei, saltem firmam et certam. Hanc doctrinam, essentialiter praeformatam ab ipso *Cornelio iansenio* (t 1638) in suo opere *Augustinus* (Lovanii 1640; damnato ab Urbano VIII a. 1641), qui concedit paganos habere aliquam Dei notitiam, sed mere speculativam et sine valore morali nec certam, ulterius urserunt ac determinarunt eius sequaces, signanter *Paschasius Quesnel* (t 1719). Inter 101 istius propositiones, damnatas a Clemente XI, Constit. «Unigenitus», 8 sept. 1713, ad rem nostram propinquius facit prop. 41: «Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non

logie catholique et théologie naturelle», *Recherches de science religieuse* XXIX (1938) 385-429, 527-569.

¹ Debonnie, P., «L'inquiétante mystique de Michel Molinos», *Mystique et continence* (Paris 1952) 152-169.

Dudon, P., *Le quiéliste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris 1921.

Paquier, J., «Molinos Michd», *Dictionnaire de théologie catholique* X-2 (Paris 1929) 2187-2192.

Pourrat, P., «Quiétisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XIII-2 (Paris 1937) 1561-1573.

²Nihilominus supradictae damnatae propositiones non in hoc opere qua tales inveniuntur, sed in epistolis privatis Molinos ad fideles quos dirigebat et in suis declarationibus coram iudicibus in processu condemnationis.

potest venire nisi a Deo; et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris» (Denz. 2441; cf. 2448). Iansenista *Blasius Pascal* (t 1662) in noto opere *Pensées* scribit: «Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible... Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est» (torn. 2, fragment 233).

518. *Saec 19, orlus est inter catholicos doctores Fideismus stricte dictus sive Traditionalismus,*¹ qui, sub influxu tum iansenismi, tum nominalismi sensistarum saeculi praecedentis, tum novellae cuiusdam ac peculiaris theoriae de origine idearum, iuxta quam non conceptus producant verba sed vicissim, determinate ac systematice docuit aliquam primitivam revelationem fuisse absolute necessariam humano generi (saltem per peccatum originale corrupto) ad acquirendam cognitionem naturalem, saltem ordinis moralis ac religiosi (inter quas notitiam de existentia Dei), ac ideo huiusmodi cognitionem inniti *fidei* primitivae (Fideismus), quae subinde per generationes *transmittitur* per doctrinam et socialem institutionem (Traditionalismus). Unde ratio naturalis est physice impotens ad praefatam cognitionem sine fide et traditione habendam, ac ideo divina revelatio est ad eam physice ac stricte necessaria.

Immediatus fundator huius systematis fuit *Ludovicus de Bonald* (t 1840),² vir laicus et in scientia politica ac philosophica peritus, qui docuit conceptus sive ideas produci a verbis («L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée»), hominem autem non potuisse a seipso invenire ipsa verba, adeoque ea accepisse immediate a Deo in primo parente, a quo subinde ad ceteros transmissa sunt. Inde omnis scientia humana, et signanter ipsa cognitio veritatum ordinis moralis et religiosi, proxime innititur traditioni transmissivae et ultimo alicui primitivae revelationi. Ratione suae innocuae generalitatis, doctrina ipsius Bonald ecclesiasticam censuram et attentionem non attraxit, donec per *Felicitatum de Lamennais* (t 1854), sacerdotem ac subinde apostatam, magis determinatam et explicitam formam assumpserit? Docuit

¹ Aubert, R., *Le problème de l'acte de foi* (éd. 2, Louvain 1950) 102-130.

Foucher, L., *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)* (Paris 1955) 11-99.

Henry, I., *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835-1865)*, Louvain 1922.

Hocedez, E., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle I* (Bruxelles 1949) 80-88, 104-123.

Lennerz, H., *Hatürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Freiburg 1926.

² *Recherches philosophiques sur les premiers objets des sciences morales*, 2 voll., Paris 1818. De eius doctrina confer S. Szymecki, *Révélation et tradition chez Louis de Bonald*, Paris 1961.

³ Ipsa roma'ha damnatio Lamennais per duas Encyclicas «Mirari nos», 15 aug. 1832, et «Singulari nos», 25 iun 1834 (Denz. 2730-2732) respicit directe solas politicas eius doc-

nempe institutionem socialem (adeoque traditionem) esse unicum medium quo homo possit pervenire ad cognitionem idearum suprasensibilium (inter quas est existentia Dei), et unicum efficax motivum, quo ratio innititur ad affirmandas huiusmodi veritates, esse proxime ipsam auctoritatem socialem, mediate vero ac ultimo auctoritatem Dei primitus revelantis.¹

Paulo post, *Ludovicius Eugenius Baulin* († 1867),² theologiae professor, per aliam viam, seu abstrahendo a praefata theoria de origine idearum et insistendo in necessitate gratiae et revelationis, ad eandem fideisticam (non ergo proprie traditionalisticam) conclusionem pervenit. A. 1840 ab auctoritate ecclesiastica coactus est subscribere sequentibus propositionibus: «Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum eius. Fides, donum coeleste, posterior est revelatione; hinc non potest allegari contra atheum ad probandam Dei existentiam...—Quamvis debilis et obscura reddita sit ratio per peccatum originale, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis, ut ducat nos cum certitudine ad existentiam Dei, ad revelationem factam Iudaeis per Moysen et christianis per adorabilem nostrum Hominem-Deum» (Denz. 2751, 2756).

519. Praefatam traditionalisticam doctrinam De Bonald et Lamennais secuti sunt subinde, *cum quadam tamen mitigatione*, plures theologi, quorum notiores sunt, in Gallia *Augustinus Bonnetty* († 1879),³ in Italia *J. Ventura* († 1861),⁴ et in Belgio *G. C. Ubaghs* cum quibusdam aliis doctoribus eiusdem Universitatis Lovaniensis/ Ea doctrinae mitigatio respicit sive obiectum sive

trinas, seu religiosum indifferentismum. Tamen plures episcopi Galliae, Tolosae a. 1835 congregati, censurae subiecerunt 56 philosophicas propositiones, excerptas ex operibus Lamennais eiusque discipulorum.

¹ *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 2 voll., Paris 1818-1820. Scribit: «Il existe donc nécessairement, pour toutes les intelligences, un ordre de vérités ou de connaissances primitivement révélées, c'est-à-dire reçues originairement de Dieu, comme les conditions de la vie ou plutôt comme la vie même; et ces vérités de foi sont le fond immuable de tous les esprits et la raison de leur existence... De même que la vérité est la vie, l'auctorité, ou la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité, ou à la vie de l'intelligence» (*ibid.* II 81).

Lamennais publicam apostasiam inauguravit per editionem operis *Paroles d'un croyant*, Paris 1834. Eius doctrinam systematice exposuit ipsius discipulus P. Gerbet. *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie*, Paris 1826. Hoc opus severae crisi subierit J. Rozaven, *Examen d'un ouvrage intitulé 'Des doctrines philosophiques sur la certitude'*, Paris 1831.

De tota Lamennais historia et doctrina, confer A. Fonck, «Lamennais (Félicité de)», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2473-2526.

² *Philosophie du Christianisme*, 2. voll., Paris 1835. De eius doctrina confer E. Baudin, «La philosophie de L. Bautin, le 'philosophe de Strasbourg'», *Revue des sciences religieuses* I (1921) 23-61, 118-148.—P. Rousselot. «La vraie pensée de Bautain», *Recherches de science religieuse* V (1914) 453-458.—Aubert, *op. cit.* 114-122.

³ Fundator et director ephemeridis *Annales de philosophie chrétienne*, inde ab a. 1830. Cf. Aubert, *op. cit.* (supra, in n. 518) 122-127.

♦ *La tradition et les Sémipélagiens de la philosophie* (Paris 1856) 143.—*La raison philosophique et la raison catholique*, Paris 1852.

⁵ Isti, mirabili quadam sed non illogica ingeniositate, suum traditionalismum cum ipso ontologismo subinde in unum coniunxerunt (cf. supra, n. 498). Ipse Ubaghs sequenti

subiectum cognitionis. Ratio scilicet humana potest sine revelatione et fide invenire veritates ordinis physici et sensibilis, *non vero ordinis moralis et religiosi, nisi supposita revelatione*, seu nisi postquam fuerit fide humana educatus (*Ventura*) aut plenam rationis evolutionem assecutus (*Ubaghs* aliique lovanienses); quae educatio ac evolutio supponunt institutionem ab extrinseco et in ultima analysi revelationem.

Inter istos doctores peculiariter a censura ecclesiastica notatus est *Bonnetty*, qui coactus est subscribere sequentibus propositionibus, sibi a S. Of-
ficio a. 1855 propositis: «Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualita-
tem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est
revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad
probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi
ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.—Rationis usus fidem
praecedat et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit» (Denz.
.2812 sq.).

520. 2. *Voluntarismus*.

Hic error totus clauditur in peculiari systemate *Emmanuelis Kant* († 1804), quod, quamvis quoad suam directam et peculiarem applicationem in re nostra, non supervixerit, tamen aliunde, cum sit origo omnis moderni agnosticism!, magnum influxum habuit in ortum multiformis Sentimentalismi, quo cognitio existentiae Dei modo irrationali explicari solet.

Ut dictum est in superiori tractatu, agendo de notione et possibilitate revelationis (n. 96, 113), Kant, contendens salvare, contra empirismum, subiectivum saltem valorem cognitionis nostrae, ad hunc finem adstruit duplicem veluti facultatem.*

Prima est *ratio speculativa*, quae constat subiectivis quibusdam formis sive categoriis ex quarum applicatione ad externam ignotam realitatem (noumena, seu res ut sunt in natura) resultant phaenomena seu res sensibiles. Haec ratio applicari potest solis obiectis sensibilibus habetque valorem tantum relativum, vel, si placet, habet valorem obiectivum phaenomenalem, non

modo huiusmodi conjunctionem explicat: Deus est quidem immediate praesens intellectui (ontologismus), sed exterior doctrina sive verbum excitat activitatem qua intellectus immediate Deo coniungitur et ita est veluti instrumentum et conditio actualis immediatae cognitionis Dei (traditionalismus). Cf. *Fonck*, *art. cit.* (supra, in n. 497) 1037 sq. Varias propositiones et declarationes *Ubaghs* et aliorum, a S. Sede reprobatae, refert *H. Lennarz*, *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 11-13.

† In duplici opere *Kritik der reinen spekulativen Vernunft* [Critica rationis purae speculativae] a. 1781.—*Kritik der praktischen Vernunft* [Critica rationis practicae] a. 1788.

Quoad doctrinam Kant praecipue in praesenti quaestione de existentia Dei, confer: *Dehove*, M., *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, Lille 1905. *Descogs*, P., *Praelectiones theologiae naturalis I* (Paris 1932) 638-651. *Deneffe*, A., *Kant und die katholische Wahrheit* (Freiburg 1922) 91-140.

Rossi, G., «Il problema dell'esistenza di Dio nelle varie fasi del pensiero kantiano», *Immanuel Kant* (Milano 1924) 187-282.

vero noumenalem, seu attingit solam realitatem, prout est creata a nostra mente per applicationem praefatarum mentis categoriarum, non vero ipsam externam realitatem (ac pro tanto habet valorem subiectivum sive idealisticum). Principium causalitatis pertinet tantum ad hanc speculativam rationem ac ideo habet valorem mere phaenomenalem ac valet tantum quoad res sensibiles.

Altera est *ratio practica*, quae respicit ea obiecta quae, utpote insensibilia sive ultraphaenomenalia, nequeunt colligi sub praefatis mentis categoriis et per eas explicari. Haec ratio pertinet potius ad voluntatem, seu consistit in quadam caeca necessitate vel imperativo categorico, habente valorem absolutum et consistente in conscientia moralis obligationis ducendi vitam moraliter bonam, quod propterea tria necessaria postulata exigit, scilicet hominis libertatem (sine qua obligatio non concipitur), animae immortalitatem (sine qua vita moralis necessaria sanctione careret) et Dei existentiam (sine qua nec lex nec sanctio esse posset).

Unde existentia Dei nequit ulla ratione demonstrari, cum nequeat attingi a ratione speculativa eiusque principiis; frustranee ei applicatur principium causalitatis, utpote extra istius principii provinciam, et mere illusorie attentatur omnis metaphysica probatio existentiae Dei. Haec *Dei existentia est merum absolutumque postulatum imperativi categoria rationis practicae*, seu probatur sola probatione practica sive morali, qua producitur sola fides moralis, cuius certitudo, etsi obiective insufficiens, subiective tamen sufficiens est; nam sine Deo non staret obligatio moralis. Unde existentia Dei supponitur et postulatur ut fundamentum morum, et eo firmius ab homine admittitur quo firmius ipse experitur obligationem moralem et quo rectius vivit.

Kantii igitur *morale argumentum pro existentia Dei* ad hoc reducitur; Deus existit, quia debet existere, et debet existere quia sine eo non datur obligatio et vita moralis quam imperative ac categorice homo experitur. Vel, aliis verbis et pressius ad mentem Kant: Ratio practica impellit hominem ad summum bonum obtinendum; ergo hoc summum bonum est possibile; atqui sine existentia Dei summum bonum non est possibile, nam ipsum consistit in virtute et in beatitudine, seu virtutis premio, et haec duo non sunt possible nisi existât ens supremum, intellectu et voluntate praeditum, quod possit ipsam virtutem aestimare et premium beatitudinis conferre; ergo existit Deus, tanquam ens supremum, intellectu et voluntate praeditum.¹

¹Cf. *Critique de la raison pratique*, première partie, l. 2, chap. 2, §. 5: «L'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique» (trad. Fr. Picavet, Paris 1949) 133-141.

521. 3. *Sentimentalismus.*

Sub hac voce, in generali quodam sensu accepta, colligi possunt *cetera tentamina explicandi cognitionem existentiae Dei per viam irrationalem et ab intrinseco*, citra immediatum recursum ad ipsam puram voluntatem.

Re quidem vera, semel derelicta via rationali, non manet nisi logicus recursus ad voluntatem, cum non detur tertia facultas in anima rationali; potest tamen cogitari tertia quaedam facultas, vel potius activitas, in qua veluti in unum commisceantur vires intellectus et voluntatis, quidam scilicet internus sensus conscientiae vel intuitionis, quo existentia Dei immediate apprehendatur ac percipiatur. Et hanc tertiam viam, connexam ceteroquin cum ipso agnosticismo et voluntarismo kantiano, arripuerunt communiter acatholici philosophi religionis (quibus partialiter saltem consenserunt aliqui catholici), quibusdam recurrentibus ad internum sensum conscientiae, seu ad theoriam *Immanentismi*, aliis ad immediatum quendam instinctum, sive intellectualem aut affectivam sympathiam, quorum theoria vocari potest *Intuitionismus*; ad hanc theoriam reducitur recentior tumultuarius motus sic dicti Existentialismi, qui in re nostra nihil vere novi secum tulit.

522. *Immanentismus* est peculiaris forma, quam cognitio existentiae Dei assumpsit apud *Modernistas*, quorum generalem doctrinam, relatam ac damnatam in Decreto «Lamentabili» et Encycl. «Pascendi», sufficienter exposuimus in tractatu De Revelatione (supra, n. 114 sq.). Breviter, ad rem nostram, haec Modernistae dicunt.

Tota religio, cum sit aliquid phaenomenale, praetergreditur vires rationis (agnosticismus kantianus; Denz. 3475), adeoque originem habet ex irrationalis conscientiae motu, ex «*immanentia vitali*», ex «motu quodam cordis», ex «cordis intuitu», ex ipsa «vita» (nam «conscientia in homine aequae atque vita una est»; Denz. 3475, 3477, 3484, 3492; hic est immanentismus, quo Modernismus coniungitur cum pseudomysticismo Protestantium, lansenistarum et Molinos). *Idea Dei* eiusque existentiae, cum sit fundamentum religionis, est primum quod oritur ex ea conscientiae immanenti vitalitate; est enim in subconscientia quaedam indigentia alicuius divini, seu quidam generalis religiosus sensus, qui, prorumpens in superiorem conscientiam, sibi fingit divinam ipsam realitatem, seu ideam et sensum alicuius Dei personalis (Denz. 3477). Unde *existentia Dei* nequit probari ex ratione, sed probatur tantum, imo fingitur, ex indigentia conscientiae eiusque vitali motu; hoc modo ea est aliquid subiectivum ac subjective certum, num autem sit etiam aliquid obiectivum, seu num Deus existât etiam obiective et extra conscien-

tiam sive in rerum natura, nec scimus nec scire possumus (Denz. 3475-3477).

Ad eundem modum probandi Dei existentiam ex elemento immanentis* tico appropinquant *fautores sic dictae methodi immanentiae* in quaestione apologetica, nominatim *M. Blondel*, cuius sententiam late exposuimus in tractatu De Revelatione (supra, n. 182 sq.), ubi diximus eam laborare moderato quodam agnosticismo et immanentismo, saltem iuxta crudiores formas propositas a Blondel in priori sua periodo, praecipue in originali opere *L'action* (a. 1893). Docet enim existentiam Dei non posse necessario probari rationali argumento, sed unice *ex ipsa vitali actione*, seu ex intégral humana activitate, quatenus contingentia et inadacquatio particularium actionum relate ad universales et essentielles tendentias naturae humanae, exigunt existentiam Dei «Unici Necessarii».¹

Ad idem genus immanentismi reducitur peculiare ac generalius systema // *Bergson*, fundatum in quodam *dynamismo vitali*, iuxta quod, ens sive realitas rerum, consistit essentialiter in puro motu («pure durée», «élan vital»). Consequenter dixeret religionem esse aliquid dynamicum et mysticum, atque existentiam Dei probat per *argumentum ex experientia mystica* sive potius ex experientia mysticorum virorum.²

523. *Intuitionismus* intelligitur omnis forma irrationalis processus, qui, ad probandam existentiam Dei, recurrit ad quendam indeterminatum *intuitum*, vel sympathiam, vel coaptationem inter cognoscentem et obiectum cognitum, inter hominem et Deum, de genere tamen irrationali (secus fieret transitus ad Ontologismum). Ceterum, inter innumeras huiusmodi intuitionismi particulares formas, quaedam inclinant in *intuitum intellectualisticum*, quaedam in *intuitum mere affectivum*, quaedam veluti medio modo procedunt, *utritque intuitum commiscentes* aut alterna vice unum vel alterum

* «Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle; elle ne conduit pas à l'être; die n'accule pas nécessairement la pensée à la nécessité réelle. Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière aura, elle au contraire, cette vertu contraignante...

«C'est donc dans la pratique même que la certitude de 'l'unique nécessaire' a son fondement. En ce qui touche à la complexité totale de la vie, seule l'action est nécessairement complète et totale, elle aussi. Elle porte sur le tout; et c'est pourquoi d'elle et d'elle seule ressort l'indiscutable présence et la preuve contraignante de l'Etre. Les subtilités dialectiques, quelque longues et ingénieuses qu'elle soient, ne portent pas plus qu'une pierre lancée par un enfant contre le soleil. Et c'est en un instant, d'un seul élan, par une immédiate nécessité que se manifeste en nous 'celui' qu'aucun raisonnement ne «aurait inventer, parce qu'aucune déduction n'égale la plénitude de la vie agissante; et c'est lui qui est cette plénitude même» (*L'Action* (Paris 1893, réimpression 1950) 341, 350; lege integram pericopen 339-356). Blondelii argumentum diffuse exponit ac crisi «ubicit Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 513) H 271-310.

² Nobis non vacat huiusmodi dynamismum ulterius exponere ac refutare. Vide Bergsonii doctrinam fuse expositam ac refutatam apud T. L. PKNtDO, *Dieu dant le Herg-ionijrnc*, Paris 1934; Descoqs, *ibid.* 375-439; brevius Ilu i in, *op. cit.* (supra, in n. 513) 120-127.

assumentes; omnes tamen in eo conveniunt quod Deus attingi non possit neque per discursum rationis (ut volunt theologi scholastici) neque etiam per immediatam viam pure intellectualem (ut volunt •Ontologistae).

Exemplum prioris formae sunt illi pauci *doctores catholici* qui proposuerunt sic dictum *argumentum metalogicum* (ultra logicum, non logicum, non discursivum), quod nempe esset immediatus transitus, absque discursu et vera illatione, a creatura ad Creatorem, a finito ad infinitum, a contingenti ad necessarium, quatenus in uno termino immediate apprehenditur sive percipitur alius terminus, in eo veluti inclusus ac connotatus, sicut percipitur relativum in correlativo.

Argumentum praeformarunt semirationalistae *A. Giinther* (t 1863)* eiusque discipuli qui illud «metalogicum» appellarunt, evolvit speciali modo oratorianus *A. Gratry* (f 1872), proposuit sub aliqua ratione etiam *S. Schiffini* *S. J.* (f 1906) et sub quibusdam ambiguis expressionibus protulit *Card. J. H. Newman* (t 1890). Gratry, qui est praecipuus in hac re, docet nos cognoscere Deum non processu logico sive syllogistico, seu mediante creatura prius cognita, sed processu immediato, dialectico et infinitesimal!, seu immediate in creatura intuendo Deum per quandam oppositionem vel indigentiam, nec ostensa prius necessaria connexionem inter creaturam et Deum.² Schiffini* ait hominem in ipso generali principio synderesis «Bonum est faciendum, malum est vitandum» immediate et sine ratiocinio apprehendere existentiam sive obligationis sive Dei obligantis. Ad idem accedit Newman, loquens de «illativo sensu», quo in conscientia legis moralis immediate apprehendimus ipsius legislatoris existentiam.* Hoc argumentum nequit reduci ad argumentum ontologicum, cum reapse non currat in linea pure intellectuali, ut patet praecipue ex variis expressionibus Gratry, quae innuunt quendam intimum sensum indigentiae et finitudinis, ex quo idea Dei, tanquam aliquid necessarium ad complendam huiusmodi indigentiam, deducitur.

Pro exemplo secundae formae afferri potest liberalis protestaris *Rudolphus Otto?* qui docet primum elementum religiosum esse aliquid irrationale, quod a nobis attingitur per aliquod *sui generis asentimentum*» (*Gemütsgeheimthcit*), quod inest menti tanquam quaedam forma a priori et a nullo

* De Giinther doctrina confer J. PLUTZ, *Glauben und Wissen bei Anton Giinther*, Wien 1963.

² *De la connaissance de Dieu*, 2 voll., Paris 1853. Ait cognitionem existentiae Dei esse "une opération de la raison qui, regardant l'être fini, monde ou âme, voit par contraste ou par regret, plus encore que par ressemblance, dans ce fini l'existence nécessaire de l'infini et connaît l'infini par négation, en niant les limites de tout être fini et de toute perfection bornée» (*ibid.* II 100). Cf. DESCOQS, *op. cit.* 261-266, et J. MARIAS, *La filosofía del P. Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*, Madrid 1941.

* *Disputationes nictaphysicae specialis* (Taurini 1888) II, η. 395.

⁴Cf. E. BAUDOUIN, «La philosophie de la foi chez Newman», *Revue de philosophie* (1906) 377.

* *Das Heilige. Ist es das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* Gotha 1917. Deo quo confer J. GEYSER, *Intellect oder Gemüt*, Freiburg 1921.

alio derivari potest. Ceterum, ad eandem formam accedunt non pauci philosophi non catholici (quibus partialiter saltem consentiunt etiam aliqui catholici), qui quammaxime elementum affectivum, sive rationem cordis, in cognitione Dei urgent, dicentes hominem non argumentis rationis fieri religiosum et Deum personalem esse obiectum cognitionis religiosae, adeoque cognitionem religiosam et cognitionem rationalem esse separandas, sicut ipsa religio et metaphysica distinguuntur.¹

Pro exemplo tertiae formae adduci potest Max Scheier,³⁴ qui distinguit duplicem Dei cognitionem, alteram scilicet metaphysicam, qua quidem Deus attingitur tantum veluti abstractive, ut ens a se et primum principium, nec ceteroquin per discursum ope principii causalitatis, sed per meram intuitionem mundi in quo Deus lucet; alteram religiosam, qua Deus cognoscitur personaliter ut spiritus, seu secundum eius verum «valorem», nempe ut «summus valor», quaeque exercetur in actu charitatis, per quem Deus, qui charitas est, sese revelat homini. Ex utraque cognitione resultat perfecta Dei cognitio, sed neutra est discursiva; nec ulla discursiva cognitio sive probatio Dei personalis potest esse religionis fundamentum.

524. *Ad unam vel alteram ex his tribus formis intuitionismi, et praecipue ad secundam, reducitur recentior Existentialismus** illorum nempe qui admittunt Dei existentiam (nam plures existentialistae sunt puri athei), ut catholicorum P. Wust, G. Marcel,⁵ L. Lavelle, R. Le Senne, Carlini, Guzzo, Stefanini, La Via, M. F. Sciacca.⁶

¹ De quibus confer S. Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg 1926.

² Cf. apud A. Brunner, «Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise»[^] *Scholastik* VII (1932) 187-207.

³ *Vom Ewigen im Menschen* I, Leipzig 1921; ed. 2, 1923. Cf. H. NEwe, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur Metaphysischen bei Max Scheier*, Würzburg 1928.—G. Rabeau, «La philosophie religieuse de Max Scheler», *Vie intellectuelle* (1929) 234-247.—L. Lercher, *Institutiones theologiae dogmaticae* (ed. 5, retractata, Oeniponte 1951), n. 36 sq., p. 14 sq.

⁴ De doctrina Existentialism!, praedpue in sua applicatione ad probationem existentiae Dei, confer sequentia opera (alia generaliora dabuntur infra, n. 543);

Campos, Alves de, «O problema de Deus na Filosofia existencial», *Estudos* (1952) 381-390, 447-463.

Cochrane, C., *The existentialists and God*, Philadelphia 1956.

Danielou, J., *Le problème de Dieu et l'existentialisme*, Montréal 1960.

Derisi, N. O., «Tomismo y existencialismo» *Sapientia* IV (1949), n. 11.

Diego Diez, I. de, *Theologia naturalis* (Santander 1955) 38 sq., 48-57.

Geiger, L. B., «Bulletin de philosophie. La philosophie existentielle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXV (1951) 61-104. Recensentur praecipua recentiora opera de existentialismo.

Gonzalez Alvarez, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, Madrid 1945.

Hellin, L., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 127-135.

Ogiermann, H., «Gottes Existenz in Denken Gabriel Marcells», *Scholastik* XXIX (1954) 174-209.

Studi filosofici intorno all'Esistenza, al Mondo, al Trascendente («Analecta Gregoriana», n. 67, Roma 1954) 3-155.

Troisfontaines, R., *Existentialisme et pensée chrétienne*, éd. 2, Louvain 1948.

⁵ *Journal métaphysique*, Paris 1927.

⁶ *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1944. ed. 2 1946.—*Filosofia e metafisica* (Brescia 1950) 124-238.

Generalis doctrina existentialistarum tenet in homine adesse *duplicent facultatem cognitivam*, unam nempe mere *conceptualem*, quae attingit solam essentiam rerum, seu elementum immobile, staticum ac pro tanto mere fictitium, quod non correspondet concretae ac verae realitati; alteram vero *suprarationalem* vel irrationalem, sive intuitivam, quae consistit in intimo sensu, fiducia, fide, amore, et per quam apprehenditur ipsa vera ac concreta realitas, quae est rerum existentia sive ipsum fieri rerum, et praecipue ipsius hominis, q̄li est quid nobis maxime obvium et concretum. Haec ad nostram quaestionem applicantes, praefati doctores dicunt Dei existentiam non posse probari per priorem facultatem, sed tantum per alteram, quatenus homo reflectens in semetipsum, et praecipue in indigentias et anxietates suae vitae, fit conscius Dei sibi praesentis eumque veluti immediate intuetur, ita ut *ipsa hominis concreta existentia*, ipsi eius actus fiduciae, spei, amoris, adorationis, orationis, qui praefatas anxietates subsequuntur, producant *immediatum contactum cum Divinitate* ac sint veluti testes existentiae Dei.

Ut patet, huiusmodi explicatio fundatur, sicut aliae formae suprarelatae, in agnosticismo et voluntarismo kantiano nec quidquam novi affert nisi peculiarem ac directam considerationem phaenomenologiae humanae, sive contingendae et indigentiae hominis, ex qua veluti caeco modo conatur extrahere ■existentiam Dei, illius miseriae refugium ac sustentaculum.!

III. ASSERTIO. Existentia Dei a naturali ratione, per ea quae facta sunt, «certo cognosci adeoque demonstrari potest».²

525. Nota theologica. Rationalis *cognoscibilitas* existentiae Dei est *de fide* definita a Cone. Vaticano I. *Demonstrabilitas* vero est *saltem theologice certa*, utpote necessario sequens ex definitione vaticana de cognoscibilitate per ea quae facta sunt; probabiliter est proxima fidei, imo fortasse de fide implicite vel aequivalenter definita, tum ob aequivalentiam demonstrationis cum cognitione ex his quae facta sunt, tum ob explicitam affirmationem iuramenti antimodernistici et subsequentem declarationem Pii XI.³ Unde supradicti tres errores Fideismi, Voluntarism! et Sentimentalismi, sunt

¹ Tamen P. Ortegat, S. J., *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, Louvain 1947, accedens ad existentialismum, contendit hunc continere vere novam metaphysicam, quae, dempta exaggerata quorundam oppositione inter philosophiam essentiae et philosophiam existentiae, sit capax inspirandi veram ac completam ontologiam (cf. p. 5 sq.). Quod opus cum prudenti cautela legendum est, utpote vero existentialisme inquinatum.

² Sunt ipsa verba iuramenti antimodernistici, infra citandi.

³ Omnes theologi id iudicant saltem theologice certum; quidam dicunt esse proximum fidei (vel doctrinam catholicam), alii de fide (ut Hugon, Garrigou-Lagrange, Schultes et Bittremieux qui tamen addit non constare de definitione). Cf. E. Hugon, «Doctrina iurisiurandi a Pio X praescripti de modo quo Deum esse cognosci ac demonstrari possit», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXI (1928) 269-276.—J. Bittremieux, «De demonstrabilitate •existentiae Dei iuxta iuramentum antimodernisticum», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 477-486.

haereses, in sua generali ac crudiori forma, quam habent apud Protestantes, Molinos, lansenistas, Traditionalistas rigidos, Kant, Modernistas; ceterae vero leviores et ambiguae formae, ut traditionalismus mitigatus, immanentismus moderatus et intuitionismus ac existentialismus aliquorum catholicorum, non facile effugerent aliquam censuram erroris vel temeritatis, nisi ipsa eorum ambiguitas, eis prodesset.¹

PROBATUR 1. Ex doctrina Magisterii.

526. Magisterium directe et explicitè proponit tum cognoscibilitatem tum demonstrabilitatem existentiae Dei, et primam quidem ut de fide, alteram saltem ut certam. Praeter varia documenta, quae supra citavimus occasione uniuscuiusque particularis erroris, duo praecipue ad rem faciunt ob suam claritatem et solemnitatem, scilicet Cone. Vaticanum I, praesertim quoad cognoscibilitatem, et Juramentum antimodernisticum, quoad ipsam demonstrabilitatem.

Cone. Vaticanum I, sess. 3, can. 1 de revel., definit: «Si quis, dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, *per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse*, an. s.». (Denz. 3026). In cap. 2 idem omnino docet addita sola confirmatione verborum Apostoli, Rom. 1. 20: «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta² conspiciuntur» (Denz. 3004).

Circa *vim definitionis*, haec ad singula verba observa.² «*Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum*», definitur non tantum aliqua generalis cognitio alicuius numinis, sed determinati Dei, unius, veri, creatoris et

¹ Ceterum mitigatus traditionalismus Bonnetty et Ubaghs, nominatim ab auctoritate ecclesiastica reprobatus est (cf. supra, n. 519). Praeterea, condemnatio Cone. Vaticani, quamvis feratur directe in traditionalismum rigidum, tamen indirecte tangit etiam traditionalismum mitigatum, ut declaravit relator Gasser pro deputatione fidei: «Cum ergo traditionalismus etiam in sua forma mitiori aliqua medela indigere videatur, cum certi quidam cancelli huic doctrinae sint apponendi, proponit Deputatio de fide doctrinam suam tanquam certum principium, quod directe impugnet traditionalismum crudiolem, quod sane, cum aliter fieri non possit, etiam tangit traditionalismum mitiolem».

² Aubert, R., «Le Concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu», *Lumière et vie* (1954) 21-52.

Chossat, M., «Dieu», *Dictionnaire Je théologie catholique* IV-1 (Paris 1910) 824-871.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 13-19, ubi extense refertur relatio Vincentii Gasser pro deputatione fidei in praeparatione can. 2 et cap. 2.

Serra, M., «Il magistero della Chiesa sulla cognizione naturale di Dio», *Civiltà cattolica* CXI (1960) 33-47.

Vacant, J.-M.-A., *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican* (Paris 1895) 1'283-317, 646 sq., 652, 654-660, 673 sq.

domini; non tamen nomen «creatoris» necessario accipitur in stricto sensu creationis ex nihilo (ceteroquin alibi ac separation ab eodem Concilio definitae, cap. 1, Denz. 3002). «Per ea quae facta sunt», asseritur cognitio mediata ex parte obiecti, non tamen directe excluditur possibilitas Deum cognoscendi etiam immediate, neque necessitas alicuius traditionis sive instructionis praecedentis et adjuvantis exercitium rationis,¹ neque a fortiori ipsum factum nos plerumque cognoscere existentiam Dei per traditionem seu ex orali instructione; unde Kantismus, Traditionalismus et ipse Ontologismus non reiciuntur nisi in sensu exclusive, quatenus nempe dicunt existentiam Dei non cognosci nisi ex exigentia interna aut traditione externa aut ratione immediata. «Naturali rationis lumine», asseritur cognitio mediata ex parte subiecti, nec tamen necessario excluditur alius modus cognoscendi, dummodo ille non negetur. «Certo», quidam in Concilio huius particulae omissionem suggesserunt, sed deputatio fidei signate obstitit, ne cognitio intelligeretur opinio solum probabilis? «Cognosci posse», definitur saltem ac directe physica possibilitas cognitionis; moralis vero possibilitas (i. e. non magna difficultas) implicatur in eo quod agitur de cognitione ex his quae facta sunt seu ex facili medio, adeoque theologi reputant moralem possibilitatem esse proximam fidei.

Concilium abstinet a verbo «demonstrari», addito subinde a Pio X in iuramento antimodernistico; imo, cum a quibusdam proposita fuerit explicita emendatio: «Naturali rationis lumine certo cognosci et demonstrari posse», deputatio fidei per relatorem Gasser emendationi obstitit, declarans: «Emendatio... ex una parte deficit, et ex altera abundat. Deficit ex una parte, quia media naturalia, quibus homo posset naturaliter cognoscere Deum, non indicantur; excedit ex altera parte, quia non solummodo edicit, Deum naturali lumine certo cognosci posse, sed etiam hanc Dei existentiam certo probari posse, seu demonstrari posse. Quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem Deputatio de fide sibi eligenda censuit, et non istam duriolem».³ Ex hoc tamen non sequitur Concilium de facto non definisse ipsam etiam demonstrabilitatem existentiae Dei, siquidem certo cognoscere ex creatis effectibus est idem ac demonstrare, ac proinde Pius X in iuramento antimodernistico absque ullo signo novitatis explicitum verbum «demonstrari» addidit, imo Pius XI in Encyclica «Studiorum ducem» a. 1933 affirmat Pium X in verbis illius iuramenti interpretari ipsum dogma a Cone. Vaticano solemniter enuntiatum.⁴ Unde probabile est Concilium implicite vel aequivalenter definisse ipsam hanc demonstrabilitatem, quamvis ab ipsa voce, utpote technica ac scientifica, abstinere voluerit.

¹ Propterea traditionalismus mitigatus non est directe damnatus, quatenus docet necessitatem alicuius instructionis sive traditionis. In Concilio quidem proposita fuit quaedam capitis emendatio per insertionem verborum «citra quamlibet de Deo traditam doctrinam» post mentionem rerum creatarum; sed deputatio fidei eam respuit. Cf. Vacant, *ibid.* *MT*, 657.

³ Cf. *ibid.* 303 sq.

³ Apud Vacant, *ibid.* 658.

⁴ «Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse ipsum Ens subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, omnium firmissima ad probandum: iisdemque liquido confirmatur Ecclesiae dogma in Concilio Vaticano sollemniter enuntiatum, quod Pius X praeclare sic interpretatur: 'Deum rerum omnium principium...' [sequuntur verba iuramenti antimodernistici]».

duramentum antimodernisticum ex Motu Proprio «Sacrorum antistitum», 1 sept. 1910: «Ego... firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus directe adversantur. Ac primum quidem: Deum, rerum omnium principium et finem, *naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor*» (Denz. 3537 sq.).

In hoc documento tria incisa adduntur, quibus determinantur ea quae a Concilio Vaticano definita sunt: «Hoc est, per visibilia creationis opera, —Tanquam causam per effectum—, Adeoque demonstrari etiam posse». Omnes theologi concedunt has additiones, et peculiariter tertiam, quae est praecipua, pertinere ad doctrinam saltem theologice certam, tum quia sequuntur necessario ex ipsa definitione vaticana tum quia explicite proponuntur in hoc ipso documento, quo exhibetur aliqua fidei professio.

Duplex autem quaestio fieri potest, utrum nempe eae additiones non sint aliquid novum, sed mera explicatio sive *authentica {utut non signata} interpretatio definitionis vaticanae*, et utrum quomodolibet illae proponantur *ut de fide*. Quamquam autem quidam auctores negative vel dubitative respondent, probabilior nobis videtur affirmativa responsio quam alii proferunt (Hugon, Schultes, Garrigou-Lagrange). Nam ibi explicite dicitur agi de doctrina iam ab Ecclesia proposita, et praeterea, ut notavimus supra, Pius XI in Encycl. «Studiorum ducem» asserit Pium X in illis verbis definitionem vaticanam interpretari. Ceterum, eae additiones referuntur in professione fidei, ita ut teneamur profiteri («Profiteor», et paulo post clarius dicitur: «Firma pariter fide credo») existentiam Dei non solum cognosci sed «demonstrari etiam posse». Nec refert quod haec verba ponantur in quadam forma indirecta et obliqua («adeoque demonstrari»), seu ut sequela cognitionis per effectum; nam adhuc exhibent aliquod obiectum profitendum, quamvis non principale, et quidem determinativum et explicativum ipsius obiecti principalis, ut patet ex eo quod incisum «certo cognosci tanquam causam per effectum» aequivalet conceptualiter inciso «demonstrari posse», nec potest a tota pericopa suppressi conceptus demonstratio-

1 Cf. E. Hugon, «Doctrina iurisiurandi a Pio X praescripti de modo quo Deus cognosci ac demonstrari possit», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXI (1928) 269-277.

nis quin eo ipso supprimatur cognitio tanquam causae per effectum, quod est ipsum obiectum principale.

527. Magisterium Ecclesiae non solum docet demonstrabilitatem existentiae Dei, sed *etiam commendat ipsa argumenta*, quibus existentia Dei a scholasticis demonstrari solet, praesertim quinque vias S. Thomae.

Ad haec alludit *Leo XIII* in Encycl. «Aeterni Patris» a. 1879, aiens «ipsos ethnicorum sapientes [existentiam Dei], naturali tantum ratione prae-lucente, cognovisse, aptisque argumentis demonstrasse ac vindicasse». *Pius X* in Encycl. «Iucunda sane» a. 1904 inter modernos errores hunc commemorat: «Impetuntur ipsa argumenta, quibus Deus esse demonstratur, atque incredibili temeritate, contra prima rationis iudicia, repudiatur invicta illa argumentandi vis, qua ex effectibus causa colligitur, id est Deus eiusque attributa, nullis circumscripta limitibus». *Pius XI* in Encycl. «Studiorum ducem» a. 1923 ait: «Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse ipsum Ens subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, omnium firmissima ad probandum». *Pius XII* in Encycl. «Humani generis» a. 1950, reiciens duplicem formam existentialismi, ait: «Opponunt deinde philosophiam perennem non nisi philosophiam immutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad 'existentiam' singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem... [Huiusmodi] 'existentialismum' sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, [cum dogmate catholico componi non posse] catholicus nemo in dubium revocare potest». Inter 24 theses S. Thomae, a 5. C. de Sem. et Stud. Univ. a. 1914 approbatas et a. 1916 tanquam «tutas normas directivas» omnibus propositas (cf. supra, n. 432, 435), una invenitur quae quinque vias S. Thomae distincte exhibet (Denz. 3622). 5. *Officium* a. 1924 denunciavit, tanquam oppositas doctrinae Cone. Vaticani, sequentes propositiones: «Argumenta logica, tum de existentia Dei, tum de credibilitate religionis christianae, per se sola, nullo pollent valore, ut aiunt obiectivo: scilicet per se nihil probant pro ordine reali...—Valor quem habere possunt huiusmodi argumenta non provenit ex eorum evidentia seu vi dialectica, sed ex exigentiis 'subiectivis vitae vel actionis, quae ut recte evolvantur, sibique cohaereant, his veritatibus indigent» (cf. supra, n. 186).

Ex quibus sequitur non licere catholico argumenta a theologis adhiberi solita, quae quidem sunt quinque viae S. Thomae vel ad has reducuntur, in globo ut inefficacia repudiare,

PROBATUR 2. Ex Scriptura.¹

528. In Scriptura proponitur explicite cognoscibilitas Dei, tum per naturalem rationem tum ex medio rerum creatarum; aequi-

¹ Cf. A. Del Cura, «El conocimiento natural de Dios en el magisterio de Pio XII», *Estudios filosóficos* VII (1958) 201-240.

² Bover, J. M., «El conocimiento natural de Dios, según San Pablo», *Razón y fe* LIX (1921) 442-455.

Ceuppens, F., *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 3-18.

DE DEO UNO

valenter vero vel saltem implicite proponitur etiam eiusdem demonstrabilitas per vera argumenta rationalia. Ad rem afferuntur *quinque praecipui loci*, nempe, iuxta ordinem efficacitatis: Rom. I. 18-21; Sap. 13. 1-5; Act. 14. 14-16; Act. 17. 23-28; Rom. 2. 14-15, quorum duo priores sunt stricte probativi, tres veros postremi notabiliter confirmativi.

Rom. 1. 18-21: «Revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in iniustitia detinent; quia quod notum est Dei [i. e. quod cognoscibile est de Deo] manifestum est in illis [i. e. in gentibus revelatione destitutis], Deus enim illis manifestavit. *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi* [i. e. vel inde ab initio creationis, vel ex creaturis], *per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, sempiterna quoque eius virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum».¹ Hic textus, qui est omnium efficacissimus, invocatur in supradictis Ecclesiae documentis, praesertim in Cone. Vaticano² et in Iuramento antimodernistico (Leo XIII provocat etiam ad Sap. 13. 1 sq.), ac ideo fert sigillum ipsius interpretationis Magisterii, nec proinde licet catholico vim probativam ei denegare.

Sap. 13. 1-5: «Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex; sed aut ignem aut spiritum aut citatum aërem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati, deos putaverunt, sciant quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit. Aut, si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit fortior est illis; *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter* [ἀναλόγω = per comparisonem rationis]³ *poterit creator horum videri*».

Act. 14. 14-16: «Adnuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt, qui

Dupont, J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Louvain 1949.

Feret, H. M., *Connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955.

Feuillet, A., «La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Romains 1. 18-23», *Lumière et vie* (1954) 63-80.

Larcher, Ch., «La connaissance naturelle de Dieu d'après le livre de la Sagesse», *Lumière et vie* (1954) 53-62.

Lattey, C., «S. Paulus docet Dei existentiam naturali lumine cognosci posse», *Verbum Domini III* (1923) 311-315.

LIONNET, S., *Quaestiones in Epistolam ad Romanos I* (Romae 1955) 68-108.

Quirnbach, J., *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Freiburg i. Br. 1906.

¹ Allusio ad Psl. 13. 1: «Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus».

²Cf. Vacant, *op. cit.* (supra in n. 526) 312-317.

³ ἀνάλογον, ex ἀνά λόγον = rationi consentaneus, proportioni respondens-ἀναλέγειν= colligere, comparare, via comparationis vel rectae consequentiae procedere. *

in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem *non sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens de caelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra*».

Act. 17. 23-28: «Praeteriens et videns simulacra vestra [viri Athenienses], inveni et aram in qua scriptum erat: Ignoto Deo. Quod ergo ignorantes colitis, hoc ego adnuntio vobis. Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt... [qui] dat omnibus vitam et inspirationem et omnia..., *quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum*. In ipso enim vivimus et movemur et sumus».

Rom. 2. 14-15: «Cum enim gentes, quae legem [i. e. revelationem] non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex; qui *ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus».

529. In tribus posterioribus textibus, *naturalis cognoscibilitas* existentiae Dei manifeste supponitur, in duobus vero prioribus explicite affirmatur.

Primo scilicet, in *Rom. 2. 14 sq.* essentialia legis moralis elementa dicuntur naturaliter nota gentibus ac veluti inscripta cordibus eorum; iamvero vis stricte obligativa legis naturalis nequit provenire nisi a Deo, auctore naturae; ergo Apostolus supponit gentes naturaliter Deum cognoscere.

Secundo ac pressius, in *Act. 14. 14-16 et 17. 23-28*, Apostolus Lystrensibus et Atheniensibus exponit etiam gentes, sibi ipsis relictas, cognoscere posse verum Deum ex ipsis beneficiis divinae gubernationis et providentiae, tanquam ex «testimonio ipsius ab ipso relicto», et ex his ipsos incitari debere ad Deum verum quaerendum, qui non longe est ab unoquoque eorum, utpote in quo vivimus, movemur et sumus.

Tertio ac praecipue, in *Sap. 13. 1-3 et Rom. 1.18-21*, explicite et directe affirmatur possibilitas certae ac facilis cognitionis existentiae Dei per rationem naturalem. Agitur quippe de cognitione *certa* («Videri», «Conspiciuntur», «Manifestum est»); de cognitione *facili*, imo faciliiori quam evoluta cognitio ipsius mundi, cuius propterea omissio vel corruptio est inexcusabilis ac culpabilis; de cognitione *naturali*, nam non est sermo de ulla revelatione et ceteroquin assignatur medium omnino naturale («De his quae videntur», «Per ea quae facta sunt»); tandem de cognitione *quae ex sese vim habet*, non vero quae supponat auxilium supernaturale, sive internum per gratiam, sive externum per revelationem et traditionem, secus enim manca esset argumentatio Scripturae, quia, dum intendit explicare

modum quo Deum cognoscere valemus, non commemoraret omnia nec praecipua quae ad hoc necessaria sunt.

Unde inepte ad hoc obiciunt Traditionalistae et Fideistae Scripturam (et idem dic de Patribus) supponere necessitatem revelationis et traditionis atque elliptice loqui, ita ut ea verba sequenti modo exponi possint: Illi qui Deum ignorant sunt inexcusabiles, quia ex primaeva revelatione aliquam Dei notitiam iam habentes, nesciunt ex conditione rerum visibilium ad Dei meliorem et excultiorem cognitionem sese elevare. Etenim, imprimis Scriptura non distinguit inter aliqualem cognitionem veri Dei et excultiorem eius cognitionem, sed inter cognitionem falsi dei, quam pagani habent, et cognitionem veri Dei, qua inexcusabiliter carent. Praeterea, nemo prudens utitur ellipsi, nisi auditores valeant facile per seipsos intelligere id quod tacetur, ac proinde ut Scriptura legitime ellipsi uteretur, deberet omnibus esse notum quod facta est primaeva revelatio et apud homines per traditionem asservatur, sive quod sine hac traditione Deus cognosci nequit; iamvero hoc non solum non est omnibus notum sed est purum figmentum Traditionalistarum.

Quod attinet *ipsam demonstrabilitatem*, non explicite quidem ac signate proponitur a Scriptura, quatenus non explicite significatur illationem ex rebus creatis ad existentiam Dei esse legitimam, nec signate intenditur argumenta conficere ac proponere, sed tamen implicite ac vere proponitur, quatenus asseritur existentia Dei ex effectibus creatis facile ac certo cognosci. In verbis Scripturae detegi possunt semina ipsorum particularium argumentorum, quae subinde Patres magis determinate proposuerunt et theologi magis scientificè expresserunt. Generale quidem ac fundamentale *argumentum causalitatis* (ex effectu ad causam) explicite conficitur, praesertim in Rom. 1. 18-21 et Sap. 13. 1-5; argumentum *tertia viae* S. Thomae, seu ex contingenti ad necessarium, adumbratum videri potest in Act. 17. 28: «In ipso enim vivimus et movemur et sumus» necnon in Sap. 13. 1: «De his quae videntur... intelligere eum qui est»; argumentum *psychologicum* ex conscientia legis moralis indicatur in Rom. 2. 14 sq.

PROBATUR 3. Ex Patribus.¹

530. Patres mentem suam quadrupliciter aperiunt. Primo nempe, impugnantes Eunomianos qui admittebant quandam perfectam Dei comprehensionem in hac vita, ad Dei mediatam cognitionem per creaturas provocant, ut ostensum est supra (n. 505). Secundo, explicantes ipsum textum Apostoli ad Rom. 1. 18-21, insistunt in

¹ Bochen ski, I. M., *De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam* (Posnaniae 1936) 67-158.

Stahl, *Die natürliche Gotteserkenntnis aus der Lehre der Väter dargestellt*, Regensburg 1869.

Van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, Freiburg 1869.

Watbel, E., *Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts*, Kempten 1916.

distinctione inter cognitionem existentiae Dei quam pagani habent per meram rationem naturalem et eam quam de eadem re fideles habent per ipsam primaevam revelationem, eo ipso significando hanc non esse absolute necessariam. Tertio, huiusmodi naturalis cognitionis facilitatem ac certitudinem tantopere urgent ut dicant eam esse veluti innatam (cf. supra, n. 506 sq.). Quarto, ipsam demonstrabilitatem existentiae Dei exercite proponunt, afferentes plura ex argumentis quae a theologis afferri solent, ut patebit in quaestione sequenti.

Aliquos textus citavimus supra (n. 506 sq.), scilicet Athanasii, Basilii, Nazianzeni, Clementis Alex., Tertulliani et Damasceni. Praeterea:

Irenaeus / *Adv. haer.* 2. 9: «Nunc autem sufficit id quod est ab eis, qui contraria nobis dicunt, testimonium, omnibus hominibus ad hoc demum consentientibus, veteribus quidem, et in primis a *primoplasti traditione* hanc suadelam custodientibus, et unum Deum fabricatorem caeli et terrae hymnizantibus; reliquis autem post eos a Prophetis Dei huius rei commemorationem accipientibus, *ethnicis vero ab ipsa conditione discentibus*. Ipsa enim conditio ostendit eum qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum qui fecit; et mundus manifestat eum qui se disposuit» MG 7. 733 sq.).

Tertullianus,² *Adv. Marc.* 1. 18. 2: «Nos definimus Deum *primo natura* cognoscendum, *dehinde doctrina* recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus» (CCL 1. 459).

Basilius, *Epist.* 235. 1: «Priorne cognitio, an fides? Nos porro dicimus generatim quidem in disciplinis fidem cognitioni praeire; at in nostra doctrina, si quis dicat praeire cognitionem fidei, non contendemus, cognitionem quidem humano captui accommodatam. Nam in disciplinis quidem oportet primum credere hoc elementum alpha esse, et ubi figuras et pronuntiationem didiceris, tum demum accuratam percipere notionem potestatis elementi. At *in fide quae circa Deum versatur, praeit illa cogitatio, Deum esse; hanc autem ex creaturis colligimus*. Sapientiam namque, et potentiam, et bonitatem, et omnia eius invisibilia ex mundi creatione intelligentes, sic cognoscimus... Cognitionem istam fides sequitur» (MG 32. 871).

Ambrosiaster, *In Rom.* 1. 18: «Per naturalem ergo legem reum facit genus humanum; potuerunt enim id *per legem naturae apprehendere*, fabrica mundi testificante auctorem Deum solum diligendum, quod Moyses litteris tradidit (Deut. 6. 5)» (ML 17. 59).

Chrysostomus, *In Rom.*, hom. 3. 2: «Cognitionem sui Deus hominibus a principio indidit; sed illam cognitionem gentiles linguis et lapidibus attribuentes, veritatem, quantum in ipsis fuit, iniuria affecerunt... Et unde

¹ Cf. Kunze, J., *Die Gotteslehre des Irenaeus* (Leipzig 1891) 27 sqq.

Lebreton, J., «La connaissance de Dieu chez saint Irénée», *Recherches de science religieuse* XVI (1926) 385-406.

² Ales, A. d', *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) 37-41.

Fuetscher, L., «Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian», *Zeitschrift für katholische Théologie* LI (1927) 1-34, 217-251.

notum est, o Paule, quod Deus ipsis cognitionem indiderit? 'Quia', inquit, 'quod notum est eis, manifestum est in illis'. At haec sententia est, non demonstratio; tu vero mihi proba et ostende cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos praetermisisse. Unde ergo manifesta erat? vocemne illis emisit? Minime: verum *id effecit, quod mugis illos quam vox quaelibet attrahere poterat, creatum orbem* in medio posuit: ita ut sapiens, idiota, Scythia, barbarus, ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset. Ideo dicit: 'Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur'; quod etiam propheta dicit: 'Caeli enarrant gloriam Dei' [Psal. IS. 1]. Quid enim dicent in illa die [iudicii] gentiles? ignoravimus te? Itane caelum non audistis ex solo aspectu vocem emittens? rerum omnium harmoniam et concentum, clarius quam tuba clamantem? noctis et diei leges, immotas perpetuo manentes? hiemis et veris et aliarum tempestatum ordinem firmum et immotum? maris commodum in tot procellis et fluctibus? omnia in ordine manentia ac per pulchritudinem et magnitudinem Creatorem praedicantia? Haec quippe omnia, et etiam his plura compendio Paulus dixit: 'Invisibilia enim ipsius...'» (MG 60. 412 sq.).

Augustinus,¹ *Serm.* 141, 2: «Unde illi impii veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam eorum locutus est? *Numquid legem acceperunt, sicut Israelitarum populus per Moysen?* Unde ergo detinent veritatem, vel in ipsa iniquitate? Audite quod sequitur, et ostendit [Apostolus]. 'Quia quod notum est Dei, inquit, 'manifestum est in illis: Deus enim in illis manifestavit'. Manifestavit illis quibus legem non dedit? Audi quomodo manifestavit. 'Invisibilia enim eius per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur'. Interroga mundum, ornatum caeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium; interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus [alias: omnibus] exornatam; interroga mare, quantibus et qualibus natatilibus plenum; interroga aëra, quantis volatilibus viget; interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent, Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex parte artificem cognoverunt» (ML 38. 776).

PROBATUR 4. Ex ratione, seu ex obiectivo valore naturalis cognitionis.

531. Ad hoc ut Dei existentia per ea quae facta sunt a naturali ratione certo cognosci, adeoque demonstrari, possit, sufficit primo ut habeamus certam cognitionem eorum quae facta sunt, seu mundanarum rerum, earumque characterum mutabilitatis et contingendae; secundo, ut verum sit metaphysicum principium causalitatis, ratione cuius ens mutabile et contingens exigit ens immutabile et necessarium: tunc enim ex existentia unius sequitur certo existentia alterius, et habetur quoque vera demonstratio causae per effectum. Iamvero utrumque constat, primum ex experientia et alterum per rationem; neque id negari potest nisi negando obiectivum ipsum

¹ Cf. dicta superius, n. 506 sq.

valorem cognitionis nostrae eiusque primorum principiorum, qui defenditur contra scepticos et agnosticos in philosophia critica.

Aliis verbis: semel admisso contra phaenomenismum obiectum intellectus nostri transcendere obiectum sensuum et esse ipsum ens abstractum, cum omnibus suis implicationibus et relationibus quae convergunt in prima rationis principia, omnino consentaneum est intellectui nostro ut possit, vi horum principiorum, transcendere phaenomena et cognoscere aliquo modo supremum ens, secundum ipsius connexionem cum ipsis phaenomenis, scilicet tanquam primam causam, a qua illa dependent et ultimum finem ad quem referuntur.

532. Praecipuae obiectiones quae afferri solent:

Obi. 1 Ex effectibus finitis nequit cognosci causa infinita, cum finiti ad infinitum non sit proportio.

Resp. Dist. assertum. Ex effectibus finitis nequit cognosci causa infinita, quoad an sit, seu quoad eius existentiam, *nego*; quoad quid sit, seu quoad eius essentiam, *subdist.*: propria et perfecta cognitione, *concedo*; analogica et imperfecta, *nego*. Utraque autem cognitio habetur ope principii causalitatis (1 p., q. 2, a. 2, ad 3). Ceterum, id quod immediate cognoscimus ex creaturis non est ipsum attributum infinitatis, sed quaedam attributa positiva, puta motor immobilis, causa prima et ens necessarium; ex quibus attributis subinde per novum argumentum deducitur infinitas. *Ad rationem additam distinguo*: Finiti ad infinitum non est proportio entitatis sive commensurationis (ac si Deus esset duplum, vel quadruplum, etc., relate ad creaturam), *concedo*; non est proportio relationis ac dependentiae, fundatae in ipsa actione, sive productione creaturae, *nego*. Et haec proportio sufficit ad cognoscendum ex creatura id a quo ipsa necessario dependet.

Obi. 2. Magis distat Deus ab intellectu quam res incorporea a sensu. Atqui sensus nequit ullo modo pervenire ad cognitionem rei incorporeae. Ergo nec intellectus ad cognitionem Dei.

Resp. Dist. mai.: Magis distat Deus ab intellectu quam res incorporea a sensu, in ratione rei, *concedo*; in ratione obiecti, *nego*. In ratione enim obiecti magis distat sensus a re incorporea, eo quod, cum sit corporali organo alligatus, nullam proportionem de genere cognoscibilitatis habet cum spiritali obiecto. E contrario, cum intellectus sit omnino spiritalis, ad quodlibet ens spirituale, etiam si sit infinitum, virtutem eius extendi non repugnat.

Obi. 3. In omni vera demonstratione medius terminus, per quem praedicatum ostenditur convenire subiecto, est ipsa essentia subiecti. Atqui essentia Dei ab intellectu humano non cognoscitur, ut ostensum est supra contra Ontologistas. Ergo existentia Dei nequit ab intellectu humano demonstrari.

Resp. Dist. mai. Medius terminus demonstrationis est ipsa essentia subiecti, in demonstratione alicuius attributi essentialis, *transeat, vel subdist.*: in demonstratione a priori, *concedo*; in demonstratione a posteriori seu per

DE DEO UNO

effectum, *nego*; in demonstratione qua probatur sola existentia subiecti, *nego*, *vel subdist.*: medius terminus est quid sit nominis, seu nominalis definitio subiecti, *concedo*; quid sit rei, seu ipsa essentia subiecti, *nego*. In perfecta cognitione alicuius rei tres quaestiones ordinatim includuntur, i. e. quid nominis, an sit et quid rei. Sufficit ergo scire quid nominis Dei ut possit institui argumentum de an sit ipsius; unde existentia Dei probari potest argumento a posteriori, assumendo ut medium terminum demonstrationis definitionem nominalem Dei, quae desumitur ex effectibus creatis (1 p., q. 2, a. 2, ad 2).

533 *Obi. 4. Existentia Dei est articulus fidei*, iuxta Conc. Vatic. I (sess. 3, cap. 1) et iuxta Apostolum, Hebr. 11. 6: «Sine fide impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator est». Atqui articulus fidei nequit ratione certo cognosci ac demonstrari, sed sola revelatione accipitur. Ergo existentia Dei nequit ratione cognosci ac demonstrari, sed sola revelatione (per traditionem transmissa) accipitur.

Resp. Theologi dupliciter huic Traditionalistarum obiectioni respondent, prout admittunt vel non, fidem stare posse cum scientia de eodem obiecto sub diverso motivo;¹ et in utraque responsione praefacta obiectio dissolvitur.

1. *Dist. niai.*: Existentia Dei est etiam articulus fidei, *concedo*; est tantum articulus fidei, *nego*. Nec valet subsumere scientiam non posse stare cum fide circa idem obiectum; nam existentia Dei attingitur a scientia et a fide sub diversa ratione formali et diverso motivo, seu sub lumine ac motivo sub diversa ratione formali et diverso motivo, seu sub lumine ac motivo rationis et sub lumine ac motivo revelationis, et pro tanto sub diverso obiecto formali. Hanc responsionem ac rationem, quae probabilitate non caret, afferunt plures theologi, tam antiquiores, ut Alexander Halensis, Albertus M., Bonaventura, Suarez,² Lugo,³ quam recentiores, ut Franzelin, Mazzella, Didiot, Vacant,⁴ Lercher, Lennerz,⁵ De Diego Diez.

2. *Dist. niai.*: Articulus fidei est existentia Dei in ordine supernaturali (Deus ut Trinus et ut auctor gratiae), *concedo*; existentia Dei in ordine naturali, de qua hic loquimur, *subdist.*: in his qui vel non intelligunt clare ac certe eius demonstrationem vel saltem actualiter ab ea abstrahunt, *concedo*; in his qui demonstrationem capiunt et de ea actualiter cogitant, *nego*. Nequit enim actus fidei simul stare cum actu scientiae, etiam sub diverso motivo, quia essentialis evidentia istius necessario evacuat essentialem inevidentiam illius in eodem intellectu:⁶ repugnat quippe idem esse simul evidens et non evidens

¹ Cf. M. Grabmann, «De quaestione 'Utrum aliquid possit simul esse creditum et scitum' inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi medii aevi agitata», *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae* (Taurini-Romae 1931) 110-139. Theologi hanc quaestionem agitate solent in tractatu de fide; quidam tamen moderni eam inducunt in "hunc locum.

² De *fide*, disp. 3, sect. 9.

³ De *fide*, disp. 2, sect. 2.

⁴ Op. cit. (supra, in n. 526) I 169-172; II 197-203.

⁵ De *virtutibus theologicis* (ed. 4, Romae 1938) 104-110.

⁶ 2-2, q. 1, a. 5, ad 4: «Non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum».

eidem intellectui et eodem tempore; nec refert diversitas utriusque luminis naturalis et supernaturalis, quoniam evidentia, quam prius lumen producit in obiecto, impedit quominus actus alterius luminis in eodem intellectu exerceri queat.

Hanc responsionem et rationem, quae sola vera videtur,¹ affert S. Thomas² et cum eo thomistae communiter, ut Caietanus,³ Ioannes a S. Thoma,⁴ Salmanticenses,⁵ De Groot,⁶ Garrigou-Lagrange, Hugon, Gredt;⁷ ex non thomistis idem tenent praecipue Scotus⁸ et Molina.⁹ Ad cuius sententiae intelligentiam et ad minuendum aliquatenus discrimen inter utramque sententiam, haec nota.

Existentia Dei in ordine naturali est per se praeambulum fidei, non articulus fidei, quatenus potest certo cognosci ac demonstrari sola ratione, imo praesupponitur cognita ante ipsam fidem, cum involvatur in ipso iudicio credibilitatis quod fidem praecedere debet (credibilitas enim facti revelationis Dei supponit cognitam existentiam Dei revelantis).

Per accidens tamen existentia Dei in ordine naturali ingredi potest obiectum fidei, idque quintupliciter. Primo, quatenus ille qui non capit clare demonstrationem Dei, potest eam ut credibilem accipere tum ante fidem tum postea. Secundo, quatenus ille ipse qui clare demonstrationem capit, potest ab ea abstrahere vel de ea actu non cogitare, eamque sub aliqua saltem ratione in actu fidei includere (confer tamen infra dicenda). Tertio, quatenus hic idem qui demonstrationem capit, potest credere Deum ita dixisse, seu se existere in ordine naturali, ac ita hanc existentiam includere in ipso actu fidei circa testimonium Dei, tanquam eius obiectum. Quarto, quatenus idem ita est dispositus in sua fide, ut, si existentiam Dei scientifice nesciret, eam crederet ob solam Dei auctoritatem. Quinto, quatenus existentia Dei in ordine naturali continetur implicite in ipsa existentia Dei in ordine supernaturali!, cum a parte rei sint unum et idem, ac ideo qui hanc credit, etiam illam in eodem actu fidei implicite attingit (cf. dicta superius, n. 65).

Discrimen igitur inter duas praefatas sententias reducitur ad haec tria quae docentur a thomistis. *Primo, actus scientiae* nequit esse simul cum actu fidei circa idem obiectum. *Secundo, habitus scientiae* nequit pariter esse simul cum habitu fidei circa idem obiectum, quia habitus fidei et scientiae, utpote contrariae qualitates, sese mutuo excludunt; unde philosophus, qui accedit ad fidem, scientiam quam habebat de existentia Dei non amittit et hanc exis-

¹ Inepte quidam, ut Mazzella et Didiot, putarunt hanc thomisticam sententiam per doctrinam Conc. Vaticani I feriri. Quos refutat ipse Vacant, *loc. cit.*, quamvis ipsi sententiae thomisticae non consentiat.

² 1 p., q. 2, a. 2, ad 1; 2-2, q. 1, a. 5; q. 2, a. 4, ad 2; *De veritate*, q. 14, a. 5 et 9.

³ *In 1 p.*, q. 2, a. 2, ad 1; *In 1-2*, q. 67, a. 5, ad 3; *In 2-2*, q. 1, a. 5; q. 175, a. 5, ad 3.

⁴ *De fide*, disp. 2, a. 1.

⁵ *De fide*, disp. 3, dub. 2.

⁶ *Summa apologetica*, (ed. 3, Ratisbonae 1906) 829-834.

"Elementa philosophiae, n. 671.

⁸ *In 1 Sent.*, dist. 24, q. un.

⁹ *In 3 p.*, q. 1, a. 2, disp. 4.

tentiam non credit, nisi vario indirecto modo nuper explicato, et vicissim rudis fidelis, qui subinde acquirit demonstrationem sive scientiam existentiae Dei, non amplius eam directe credit sed scit. Tertio, per se et abstracte loquendo *non repugnat ut actus fidei stet cum habitu scientiae*, aut vicissim, dummodo duo contrarii actus non simul exercentur;² attamen, cum duo habitus simul consistere nequeant, ut dictum est, id contingere non potest nisi quatenus vel, stante habitu scientiae, actus fidei eliciatur nondum ab habitu fidei sed sub sola motione gratiae actualis, vel, stante habitu fidei, emittatur aliquis actus cognitionis qui tamen non valeat necessario generare ipsum habitum scientiae, qui quidem nequit esse actus vere demonstrativus ac scientificus, cum per hunc actum (etiam unicum) habitus scientiae necessario generetur; quo pacto simpliciter concedendum est actum fidei (puta de existentia Dei) non posse elici ab eo qui habet habitum scientiae de eodem obiecto, cum ipse habitus fidei hoc obiectum de se non respiciat, secus evacuaretur habitus scientiae? Quidam tamen thomistae partialiter dissentiunt, dicentes actum fidei de existentia Dei posse exerceri ab habente scientiam, dummodo per oblivionem vel positivam abstractionem actu scientiae non utatur.³

534. *Obi.* 5. Si existentia Dei posset ratione naturali certo demonstrari, *non darentur athei*, maxime inter viros doctos. Iamvero multi dantur athei, inter ipsos doctos, praecipue modernos.

Resp. Etiam si darentur veri athei, sive negativi (seu simpliciter ignorantes existentiam Dei), sive positivi (seu scienter illam negantes), sequeretur tantum existentiam Dei non esse immediate evidentem seu per se notam, quod concedimus, nec esse tam facile et tam immediate deducibilem ex ipsis primis principiis rationis, quod quidem partialiter concedi potest, scilicet quod attinet ipsam scientificam (nec mere vulgarem eamque veram) demonstrationem, quatenus ex una parte omnis scientifica demonstratio existentiae Dei implicat duplicem gressum, scilicet tum principii causalitatis tum impossibilitatis processus in infinitum in causis per se subordinatis (ut videbimus in quaestione sequenti), quorum exulta cognitio eiusque ad rem nostram applicatio requirit promptiorem mentem, et ex alia parte multa possunt adesse motiva voluntaria quibus mens a consideratione illorum principiorum, ne ipsa conclusio existentiae Dei exinde clare deducatur, averti potest. Non vero inde sequeretur existentiam Dei naturali ratione cognosci ac demonstrari non posse, et quidem satis facile et universaliter, attentis communiter contingentibus et supposita mente non male disposita. Et hoc sufficit ad evertendam propositam obiectionem.

Ceterum, ipsa *possibilitas praefati veri atheismi* non facile nec sine multis distinctionibus concedi potest. Unde, abstrahendo a numerosis et satis ambiguis modis dicendi theologorum, praecipue modernorum,⁴ ad obiectam

¹ 1-2, q. 77, a. 2, ad 3: «Actus directe non contrarietur habitui, sed actui».

² Cf. G r e d i t, *Elementa philosophiae*, n. 671.

³ De qua re confer S a l m a n t i g e n s e s, *De fide*, disp. 3, dub. 2. praecipue § 5, n. 72-76.

♦ Confer, inter auctores supra relatos (n. 513), *Descogs* II 441-490; De *Diego Diez* 167-179; *Hellin* 268-279; *Martinez del Campo* 204-221. Praeterea, F.-X. M a q u a r t, *Elementa philosophiae* III-2 (Paris 1938) 344-353.

rationem de existentia atheorum, breviter *respondetur distinguendo*: Dantur *atheii praeliti*, qui nempe vivunt ac si omnino non cognoscant nec admittant Dei existentiam, *concedo* (nec quisquam de hac re dubitat); dantur *atheii theoretici*, qui nempe Dei cognitionem non habent, *subdist.*: dantur atheii negativi, qui nempe omnino ignorent existentiam Dei, *nego* cum communiore sententia;¹ dantur atheii *positivi*, qui nempe, postquam Deum cognoverint, paulatim ob aestum passionum et praecipue ob fallaces philosophias, vere convincantur, nec mere dubitent (quod admitti potest), Deum non existere, *probabilius nego* cum communiore sententia,² vel *transeat*, ob plures modernos theologos³ id concedentes cum aliqua restrictione, seu ut quid per accidens, rarum et communiter brevi tantum tempore durans.

Rationes, quibus communius a theologis negatur possibilitas *atheismi negativi*, sunt:⁴ Primo, obvius sensus textuum Scripturae et Patrum, superius allatorum. Secundo, facilitas demonstrationis existentiae Dei (saltem vulgaris), quippe quae pendet immediate ex principio causalitatis quod est inter prima rationis principia. Tertio, quia non datur ignorantia primorum principiorum legis naturalis, sive moralitatis, ac proinde neque auctoris illius legis (cf. Syl- labum, prop. 56, Denz. 2956). Quarto, quia, si daretur atheismus negativus, daretur quoque sic dictum peccatum philosophicum, seu peccatum contra conscientiam et rationem quod non esset simul contra Deum; quod quidem est damnatum ab Alexandro VIII a. 1690 (Denz. 2291) et videtur a priori valde inconveniens, cum inde sequeretur scelestissimum hominem, qui sit negative atheus, nunquam Deum offendere.⁵

Ob easdem rationes, theologii communius ac probabilius excludunt simpliciter etiam possibilitatem *atheismi positivi*. Unde practice loquendo, atheismus multorum, qui se atheii dicunt et in sua negatione pacifice ac sincere conquirere videntur, non est invincibilis et inculpabilis, nec potest simpliciter admitti bona fides in eis. Nam, etiam si veritatem non videant ac ideo statim eam amplecti non teneantur, tamen tenentur suscipere media quae ad

¹ Quidam tamen moderni hanc possibilitatem admittunt, saltem loquendo de casibus per accidens ac raris. In qua tamen re excesserunt L. Billot, «La providence divine et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut», *Etudes* 1919-1924 (per novem articulos), qui docet magnum numerum adultorum non pervenire ad sufficientem cognitionem veritatis religiosae et moralis ac esse moraliter infantes, et P. Claeys-Bouüart, «Tous les actes sont-ils coupables?», *Nouvelle revue théologique* (1921) 169-185, qui ad eandem sententiam sub moderamine accedit.

Billot theoriam exponit L. Caperan, *Le problème du salut des infidèles*, I: *Essai historique* (éd. 2, Toulouse 1934) 512-531.

De possibilitate sic dicti «*peccati philosophici*», quae in hac quaestione involvitur, confer Th. Deman, «Péché», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-1 (Paris 1933) 255-272, et H. Beylard, «Le péché philosophique. Précisions historiques et doctrinales», *Nouvelle revue théologique* (1935) 591-616, 673-698.

² Hontheim, Janssens, Van den Meersch, De Munynck, Del Val, Hugon, Garrigou-Lagrange, Lennerz, alique plures.

³ Ut Descoqs, Hellin, Diez.

⁴ Cf. inter alios Lennerz, *op. cit.* (supra, in n. 513) *De Deo Uno* 150-170.

⁵ Cf. Martinez del Campo, *op. cit.* (supra in n. 513) 206-208.—G. Baroni, *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato? Dottrina dei teologi dei secoli XVII-XVIII*, Roma 1937.

?,
;
g
K
fi
I
?
»
I
j
P
,
«κΓ'4»'T'!
i
,
[
l
5
'
j
,
I
I

eam ducunt, seu inquirere circa veritatem existentiae Dei, quam vident homines firmiter tenere. Cum enim agatur de re gravissima, seu de ultima regula et ultimo fine humanae vitae, et aliunde ipsi nequeant esse omnino certi de sua negatione existentiae Dei (unde athei potius dubitativi quam affirmativi dicendi sunt), tenentur suum dubium remove, inquirendo in utramque partem contradictionis; quod si negligent, agunt contra prudentiam et gravi negligentia peccant. Ad rem faciunt verba ipsius philosophi Senecae: «Mentiuntur qui dicunt se non sentire esse Deum; nam, etsi sibi affirmant interdiu, nocte tamen et soli dubitant» (*De ira* 1) et Tertulliani: «Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt» (*Apol.* 17. 3).

PROBATUR 5. Ex peculiari refutatione supradictorum errorum.

535. *Fideismus Nominalium* fundatur, ut diximus, in negatione obiectivi valoris cognitionis nostrae, ac ideo refutatur in philosophia critica.

Fideismus Protestantius, lansenistarum et Molinos fundatur peculiariter in theologico eorum praesupposito de totali corruptione humanae naturae per peccatum originale ac refutatur directe in alio tractatu theologiae seu De Deo Creante et Elevante.

Fideismus stricte dictus sive Traditionalismus, qui ad rem nostram directius facit, non congruit rationi neque fidei.

Et imprimis falsum est *Traditionalism! rigidi principium de origine idearum*, iuxta quod scilicet non ideae verba, sed verba ideas, producant. Nam ipsa experientia constat sermonem aliquem non intelligi nisi ab eo qui iam habet conceptus correspondentes illi sermoni, idque manifeste patet ex modo quo infantes loqui discunt, quibus nempe prius ostenditur aliqua res, ex qua conceptum capiant, et subinde suggeritur verbum, quo res illa cognita nominetur; ceterum sensus communis definit vocabula ut signa arbitraria, ad significandos conceptus instituta. Item falsum est id quod ex illo principio deducitur, scilicet in fide fundari omnem nostram certitudinem (vel, ut ait Lamennais, consensum generis humani esse supremum veritatis critérium); multa enim scimus quia intelligimus ea non aliter se habere posse, puta nos existere et cogitare, et ceteroquin fides, utpote cognitio mediata seu in testimonio fundata, nequit praebere primam certitudinem, cum, antequam credam, oportet ut certus sim de ipso testimonio, seu aliquem locutum esse eumque scientia et veracitate pollere.

Praeterea, Traditionalismus cognitionem Dei impossibilem redderet pluribus hominibus, iis nempe qui nesciunt Deum primitus se revelasse, idque per consensum generis humani seu traditionem manifestari. Item, redderet ipsam fidem irrationabilem; nam haec

non est rationabilis nisi prius per rationem nobis constet Deum esse, ipsumque locutum esse.

Nec valet effugium *Traditionalism! mitigati*, quatenus restringit necessitatem traditionis ad solas veritates religiosas et morales et accipit traditionem ut solam conditionem, potiusquam causam, cognitionis earum. Nam, si intellectualis cognitio est per se possibilis absque traditione, nulla est ratio quare veritates religiosas et morales ei subtrahantur. Item, non est ratio quare ad eas cognoscendas expectari debeat educatio vel evolutio rationis, habita per traditionem; nam vel mens ad id potens est vi propria, et tunc inepte asseritur necessitas traditionis, vel ad id potens est vi ipsius traditionis, et tunc redintegratur Traditionalismus rigidus.

Duo tamen Traditionalismo concedi possunt ac debent. Primo scilicet, sermonem ad ulteriorem mentis evolutionem moraliter necessarium esse. Secundo, etsi veritates de Deo absque revelatione absolute ac physice cognosci possint, tamen, ut ostensum est in superiori tractatu (supra, n. 138-145), revelatio dici debet moraliter necessaria, ad hoc nempe ut omnes homines facile, brevi tempore et sine admixtione errorum, illas cognoscant. Ex quo quidem dispellitur *tacita obiectio*, quae fieri solet, scilicet independentem a revelatione non posse de facto existentiam Dei cognosci ac demonstrari, cum revelatio sit moraliter necessaria; nam haec moralis necessitas respicit non qualemcumque Dei cognitionem (puta ut est generaliter supremum ac personale ens a quo mundus dependet), sed praecisiorum, promptiorum et universaliorum eius cognitionem, qualiter requiritur ad ducendam vitam moralem et consequendum finem salutis.

536. *Voluntarismus* Kantii in sua parte negativa fundatur in agnosticismo», quo negatur obiectivus valor cognitionis nostrae, et sub hac ratione refutatur in philosophia critica. Pariter in sua parte positiva, quaenus respicit rationem speculativam, quam conatur a totali naufragio salvare ei concedendo solum subiectivum valorem, refutatur in eodem loco. Quod autem attinet sic dictam rationem practicam, per quam conatur salvare contra scepticismum et atheismum certam cognitionem existentiae Dei, dicendum est huiusmodi conatum esse prorsus frustraneum. Nam per postulata rationis practicae nonnisi certitudo practica induci potest; haec autem non est nisi subiectiva et caeca necessitas in vita practica supponendi quaedam esse vera, puta Deum vere existere; unde simul cum ea manere potest verus scepticismus, seu *non habetur vera certitudo de existentia Dei.*¹ Potest quidem explicatio Kantii, de Deo ut necessario fundamento moralitatis, converti in quoddam indirectum ac probabile argumentum existentiae Dei, ut agemus in quaestione sequenti,

¹ Cf. Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 520) 647-650.

sed ita egredimur e systemate **Kantii** et existentia **Dei** non est amplius postulatum rationis practicae sed conclusio ipsius rationis speculativae, cui Kant obiectivum valorem denegat.

537. *Sentimentalismi* commune principium est quod cognitio existentiae Dei consistit in quodam intimo ac immediato sensu praesentiae divinae. Iamvero, huiusmodi intimum sensum vel tribuunt alicui facultati non cognoscitivae, et tunc manifestam contradictionem inducunt alicuius facultatis non cognoscitivae quae aliquid cognoscit; vel tribuunt ipsi facultati cognoscitivae, et tunc necessario ruunt in Ontologismum. Aliis verbis: *non datur tertia facultas praeter intellectum et voluntatem*, praeter cognoscere et velle, nec potest aliqua cognitio nisi a cognitiva facultate procedere; frustranee igitur aliquid tertium vel aliquid medium quaeritur. Variarum autem formarum huiusmodi sentimentalismi suos particulares defectus habent, et ceteroquin non nisi in ambiguitatibus et imprecisionibus haerent, quibus aliquam sibi effimeram fortunam acquisierunt.

Immanentismus modernisticus Dei existentiam non ponit, sed fingit, et in mera subiectiva activitate ita claudit, ut eam in pantheismum et atheismum logice ac necessario dissolvere debeat.¹

Intuitionismus quilibet eodem generali defectu alicuius *irrationalis sensus, quo Deus cognoscatur*, laborat. Immediatus enim intuitus, vel sympathia vel coaptatio, quousque irrationalis ac caecus manet, nequit Dei cognitionem inducere aut de Dei existentia mentem persuadere; si vero vertitur in rationalem, iam habetur Ontologismus seu immediata Dei cognitio.

538. Intuitus *intellectualisticus*, qualiter continetur in argumento metalogico, proposito a *Gratry* et aliis, non valet existentiam Dei cum certitudine obicere menti nostrae. Nequit enim intellectus immediate transire a finito ad infinitum, tanquam ab uno relativo ad aliud, non adhibito ponte

¹ Ad rem *Pius X*, Encycl. «Pascendi»: «Ad purum putumque pantheismum ducit doctrina... de immanentia divina... Immanentia haec modernistarum vult atque admittit omne conscientiae phaenomenon ab homine ut homo est proficisci. Legitima ergo ratiocinatio inde infert unum idemque esse Deum cum homine: ex quo pantheismus... Abunde patet, quam multiplici itinere doctrina modernistarum ad atheismum trahat et ad religionem omnem abolendam. Equidem protestandum error primus hac via gradum iecit; sequitur modernistarum error; proxime atheismus ingreditur».

Moderatum immanentismum *Al. Blondel*, ut applicatum ad hanc quaestionem de cognitione existentiae Dei ex ipsa vitali hominis actione (supra, n. 522), diffuse refutat *Descogs*, *op. cit.* (supra, in n. 513) 282-310; brevius et apte *Hellin*, *op. cit.* (ibid.) 110-120.

principii causalitatis, quoniam ipsa relatio, in qua ratio creaturae et entis finiti consistit, fundatur in causalitate seu in actione Dei qua creatura producit, ac ideo nequit ab intellectu apprehendi, nisi prius ea actione apprehensa, quod quidem fit praecise per principium causalitatis. Unde intuitio, involuta in argumento metalogico, nequit esse ordinis rationis (nisi quis velit eam reducere ad Ontologismum), sed est necessario ordinis irrationalis, adeoque ordinis voluntatis, aut alterius tertiae ac caecae facultatis quae non nisi arbitrarie fingitur.

Ad intuitionem *R. Otto* et aliorum, dicendum est veritatem existentiae Dei non pertinere formaliter ad religionem, seu ad ethicam, sed ad ipsam metaphysicam, consequenter vero pertinere ad religionem et ethicam, ut eius fundamentum; nam religio est ethica hominis erga Deum, supposita Dei existentia.

Quod attinet intuitionismum *Af. Scheier*, negatur Deum per rationem non posse cognosci nisi mere abstracte nec ut ens personale. Item, negatur Deum, etiam sub ea abstracta ratione, mere intueri nec ratiocinio per viam causalitatis cognosci; id enim purum Ontologismum sapit. Cognitio Dei, quae dicitur religiosa quaque Deus per viam charitatis cognosceretur, supponit cognitionem Dei metaphysicam; nam charitas sive amor subsequitur cognitionem, nec quidquam volitum nisi praecognitum, et ceteroquin ipsa *religiosa cognitio nequit formaliter procedere a charitate*, cum aliud sit cognoscere et aliud amare, sed iterum procedit ab ulteriori activitate eiusdem intellectus, qui prius metaphysice cognoscit Deum ut existentem et subinde ethice cognoscit Deum ut amandum et colendum.

539. Tandem *Existentialismus* in sua multiplici et impraecisa forma colligit praefatos omnes defectus generalis Intuitionismi, necnon Immanentismi modernistici et Voluntarism! Kantiani, eique proprios ac peculiare defectus addit. Quot enim principia existentialistae produnt, tot sunt gratuita asserta, et quot inde necessario deducunt, tot sunt falsae aut ineptae applicationes.

Primum principium est: Sola vera realitas est existentia; essentia autem non est quid reale sed fictitium. Id autem asseritur nec probatur, atque est contra ipsum sensum communem. *Secundum principium* est: Sola vera realitas est concretum et singulare. Id autem sonat fere idem ac prius, sed reapse illi contradicit; nam in ipsa re concreta aliud est eius essentia et aliud eius existentia, cum esse tale et esse non sint idem. *Eertium principium* est: Sola realitas concreta, nobis obvia, est realitas humana. Id autem est contra sensum communem, contra conscientiam, contra ipsam existentialem mundi visionem, cum multa alia nostram sensationem, cognitionem, affectionem et vitam circumdant ac tangant, praeter ipsam humanam realitatem.

Prima applicatio illorum principiorum est: In nobis sunt duae facultates cognitivae, altera conceptualis quae attingit essentiam, seu obiectum fictitium et irrealis, quaeque proinde est sine obiectivo valore, et altera irrationalis et intuitiva, quae attingit existentiam, seu obiectum reale, quaeque sola verum habet valorem. Iamvero, frustranee ponitur prior facultas, si caret reali obiectivo valore; altera vero ac intuitiva facultas, vel est ordinis cognitivae, et

tunc non est irrationalis sed rationalis, ac ideo aut intuitiva aut discursiva, iuxta casum et obiectum; vel est ordinis volitivi sive appetitivi, et tunc nihil intuetur quia nihil cognoscit, cum appetere non sit cognoscere aut intueri, iuxta ipsum sensum communem. *Secunda applicatio* est: Conceptus nostri universales, et principia rationis in eis fundata, nullum habent obiectivum valorem. Iamvero hoc est purus agnosticismus, necessario fundatus in puro phaenomenismo aut in kantiano idealismo, quem tamen ipsi existentialistae vitare conantur. *Tertia applicatio*, eaque ad rem nostram directe pertinens, est: Existentia Dei nequit cognosci per viam rationalem, sed per solam viam intuitivam, ut obiectum nempe vivens ac praesens nobis, quod immediate attingitur in ipsa nostra existentia, in ipsa vita, in ipsa vitae anxietate, iamvero, praetermissa asserta impossibilitate attingendi Deum per viam rationalem quae sequitur praefata falsa principia, non apparet quomodo Deus possit attingi per praesumptam illam viam immediate intuitivam. Nam, ex una parte haec via non est rationalis, ut praesupponitur (et ceteroquin secus haberetur Ontologismus), ac ideo nullam Dei cognitionem et conceptum afferre potest, et ex alia parte nullum habet medium in quo Deum attingat: non nempe ipsum Deum, qui est quidem physice praesens sed a nobis distinguitur (secus fieret transitus ad Pantheismum), nec nostram actionem, puta vitalem anxietatem, nam haec actio non est aliqua idea in qua Deus videri vel intueri possit, sed aliquis motus caecus, qui medium immediatae cognitionis esse non potest, cum nemo det quod non habet. Quod si quis ex humana indigentia arguat necessitatem entis necessarii, id nequit facere nisi per viam rationalem, appellando principium causalitatis; quo quidem instauratur tertia via argumentandi S. Thomae et ab ipsa sua radice destruitur tota fallax ac frustranea superstructio Existentialismi.

QUAESTIO III. DE DEMONSTRATIONE EXISTENTIAE DEI¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

540. In duabus quaestionibus praecedentibus ostendimus necessitatem et possibilitatem demonstrationis existentiae Dei. *Iam*

¹ Peculiaris bibliographia de quinque viis, sive argumentis, S. Thomae de existentia Dei, dabitur infra, n. 544.

1 p., q. 2, a. 3; C. *Gent.* 1. 13, 15, 16: 2. 15; 3. 44; De *veritate*, q. 5, a. 2; De *potentia*, q. 3, a. 5; *Compendium theologiae*, c. 2-6; In *Phys.*, l. 7, lect. 1 et 2; l. 8, lect. 9 sq.; In *Metaphys.*, l. 12, lect. 5 sq.

Adler, M. J., «The demonstration of God's existence», *Thomist* V (1943) 188-218.

Arnou, R., *Theologia naturalis* (Romae 1943) 71-112.

Bordoni, M., «Note e discussione intorno al problema della conoscenza di Dio», *Euntes docete* II (1958) 274-289.

Connaissance (De la) de Dieu, Paris 1958.

Descogs, P., *Praelectiones theologiae naturalis*, 2 voll., Paris 1932-1935. Valde diffusum et utile opus; in primo volumine exponuntur praecipue argumenta quae ab auctore reputantur apodictica, in altero praecipue non apodictica.

Diego Diez. I. de, *Theologia naturalis* (Santander 1955) 71-165.

Existence (L) de Dieu* («Cahiers de l'actualité religieuse», n. 16), Paris 1961.

Existence (De I) de Dieu («Lumière et vie», n. 14), Paris 1954.

accedimus ad ipsam demonstrationem exhibendam; quo quidem simul resolvitur ipsa quaestio de existentia Dei, nam quod esse demonstratur, reapse est. Iam ex dictis in praecedenti quaestione (n. 531) apparet qualis esse possit ac debeat omnis demonstratio existentiae Dei, scilicet a posteriori, et ex rebus mundanis, ope principii causalitatis, ascendendo ad Deum ut causam illorum.

Huiusmodi tamen demonstratio potest esse vel *vulgaris*, sive obvia ac veluti inconscia, quam etiam rudes bene dispositi facile ac certo conficiunt, vel *scientifica*, quae ab illa non specie sed modo tantum differt, maiori scilicet conceptuum claritate ac firmitate, necnon forma ipsa dialectica quae ad rei evidentiam non modice confert. Porro facilitas et evidentia demonstrationis vulgaris, necnon eius sufficientia ad fundandam credibilitatem revelationis et gignendam fidem, non evacuat convenientiam, nec moralem necessitatem, instituendi demonstrationem scientificam, tum ob finem apologeticum contra dilagamem modernum atheismum; tum propter utilitatem mentium excultorum, ut scilicet in illis facilius fides gignatur aut roboretur; tum propter utilitatem ipsorum rudium, quorum mens firmatur ex hoc quod sciunt existentiam Dei a doctis viris contra atheos scientificè demonstrari; tum tandem ut repellatur periculosa tendentia, apud multos diffusa, putandi existentiam Dei intima quadam ac instinctiva animi adhaesione teneri, potiusquam scientifica ratione probari. Propterea ipsi Patres huiusmodi demonstrationis genus diffuse et accurate prosequuntur, nec ulla de aliis veritatibus demonstratio ab ecclesiasticis scriptoribus cuiusvis aetatis maiori cura exculta est.

Haec quaestio prima fronte videri potest pro theologo mere introductoria ac secundaria, cum agat de ipsa existentia obiecti theologiae et ad eam

Fabro, C., «II problema di Dio», *Problemi et orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1957) II 1-64.

Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existence et sa nature* (éd 4, Paris 1923) 223-342.—*De Deo Uno et Trino* (Paris 1938) 109-125.

Gilson, E., «L'etre et Dieu», *Revue thomiste* LXII (1962) 181-202, 398-416.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 161-266.

Hontheim, I., *Institutiones theodicaeae* (Friburgi Br. 1893) 65-283.

Lubac, H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1948.

Maritain, J., *Approches de Dieu*, Paris s. a.

Martinez del Campo, R., *Theologia naturalis* (Mexici 1943) 14-125.

Mattiussi, G., *In tractatum De Deo Uno et Trino animadversiones* (ed. 2, Romae 1925) 151-186.

Ū'Brien, T., *Metaphysics and the existence of God*, Washington 1960.

Rabut, O. A., *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, Paris 1963.

Robert, J.-D., *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruges 1962.

Roqueplo, Ph., «Approches contemporaines d'une affirmation de Dieu», *Revue des sciences philosophiques et théologique* XLVIII (1964) 205-232.

Studi filosofici intorno all'Esistenza, al Mondo, al Trascendente («Analecta Gregoriana», vol 67, Romae 1954) 243-351.

Van Steenberghen, F., «Le problème philosophique de l'existence de Dieu», *Revue philosophique de Louvain* XLV (1947) 5-20, 141-168, 301-313.—«La physique moderne et l'existence de Dieu», XLVI (1948) 376-389.—*Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?*, Lovain 1961.

DE DEO UNO

probandam assumat argumenta mere rationalia ac philosophica. De facto tamen est quaestio essentialis ac momentosa, *cum contineat, veluti in germine ac synthesisi, totum tractatum De Deo Uno*, imo quodammodo totam ipsam theologiam. Non enim quomodolibet existentia Dei hic concluditur, sed *existentia Dei sub quinque essentialibus praedicatis motoris immobilis, causae primae, entis necessarii, entis perfectissimi et ultimi finis rerum*. Porro ex hisce praedicatis immediate deducitur quodlibet aliud Dei attributum, ut simplicitas, unitas, bonitas, infinitas, immutabilitas, aeternitas, providentia, beatitudo. Praeterea, ex eisdem praedicatis fit immediatus transitus ad *unam altiorenr veritatem Entis subsistentis*, in qua Dei existentia in ipsam eius essentiam resolvitur, veluti in fontale principium omnis conclusionis de divinitate. Eandem tandem praedicata praeformant essentialia lineamenta divisionis scientiae theologicae, quae, ut diximus in supra (n. 37-44), tota vertit circa Deum ipsum, consideratum aut in seipso ac veluti formaliter (ens necessarium ac perfectissimum, in unitate et trinitate) aut in suis effectibus, tanquam causam efficientem quae omnia movet et causam finalem quae omnia attrahit.

II. ERRORES.

541. Occurrit hic omnis et solus *Atheismus*, qui, sicut reicit ipsam existentiam Dei, ita consequenter denegat omnem probativum valorem cuilibet demonstrationi illius, imo persuasum habet se Dei non existentiam positive ostendere posse. Ut dictum est supra (n. 534), duplex distingui potest atheismus, alter practicus (eorum nempe qui ita vivunt ac si Deum negent vel ignorent) et alter theoreticus (eorum qui revera Deum negant vel ignorant), et hic iterum est vel negativus (si mere Deum ignorat) vel positivus (si vere Deum negat). Hic agitur de solo *atheismo positivo*, qui nempe explicito iudicio reicit existentiam Dei, quique, etsi fortasse non detur subjective tanquam intima mentis persuasio (cf. supra, n. 534), datur tamen obiective et ut systema, seu ut scientifica et reflexa impugnatio existentiae Dei, accipiendo quidem Deum iuxta nominalem ac vulgarem definitionem supra statutam (n. 492), scilicet ut supremum aliquod ens, personale ac distinctum, a quo cetera quodammodo dependent.¹

In antiquis philosophiis aliqua vestigia veri atheismi detegi possunt, non tamen valde clara ac determinata; involvuntur generarim in variis *systematibus pantheisticis*. Datur enim aliquis *pantheismus imperfectus seu partialis*, in quo Deus concipitur veluti constitutiva pars mundi, scilicet velut substratum mundi (Vishnuismus, secta Hinduismi). vel ut anima mundi (Almaricus

¹ Onde proprie athei non censentur sive rudes *idololatrae*, qui creaturam aliquam tanquam Deum assumunt, sive antiqui *polytheistae*, qui plures divinitates finxerunt, sive etiam moderni *pluralistae*, qui Deum vel deos ad mensuram hominis fingunt, negantes Dei infinitatem et creativam actionem. Hi enim errant explicite circa essentiam Dei, quamvis in eorum systemate ipsa veri Dei existentia implicite sive logice negetur.

de Bénis, philosophus mediaevalis), vel ut materia mundi (David de Dinanto, philosophus eiusdem aetatis).¹ Datur etiam aliquis *pantheismus perfectus seu totalis* (monismus, iuxta quem nempe Deus esset totus ipse mundus), sive emanatisticus seu evolutionisticus (antiqui libri Vedae in India, Plotinus, Gnostici), sive immanentisticus seu staticus, et praevalenter materialisticus (quidam graeci praesocratici, ut Xenophanes, Parmenides, Heraclitus et Democritus, qui tamen reduci possunt etiam ad praefatum pantheismum imperfectum; quidam philosophi in religione Brahmanismi, Confucianism! et Buddhismi, saltem enim apud Sinenses Tchou Hi e schola Confucii, qui ceteroquin non floruit nisi saec. 12 post Christum, explicite Dei existentiam et animae spiritualitatem negavit, cuius systema factum est satis commune in illo populo).²³

Explicita autem ac systematica negatio existentiae Dei est peculiare ac generale phaenomenon modernae aetatis ac legitima progenies *Rationalismi*.¹ Duplicem autem formam assumpsit, aliam *agnosticam* et indirectam (tam empiricam quam idealisticam), qua directe negatur sola possibilitas cognoscendi sive demonstrandi existentiam Dei, et alteram *dogmaticam* sive directam, qua directe negatur ipsa Dei existentia quaeque iterum duplicem successivam formam induit, scilicet *pantheisticam* (tum materialisticam tum idealisticam), qua Deus absorbetur in mundum et sub dealbata ac mentita affirmatione adhuc existere dicitur, et *anthropologicam*, qua, collecta tota universi realitate in ipso homine et circa hominem, Deus, tanquam quid homini oppositum, a visione mundi omnino excluditur, quod quidem obtinet in moderno puroque quorundam existentialismo.

¹ Cf. infra, n. 597.

²Cf. Pang Ching-Jen, *L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de Li chez Tchou Hi, suivies du Li et du K'I*, Paris 1942.

³ De statu atheismi in variis regionibus confer Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 539) II 492-524. De doctrinali indole moderni atheismi confer:

Ateismo (Il problema dell'). *Atti del XVII Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari* (Gallarate 1961), Brescia 1962.

Cottiev, M., «L'athéisme moderne. Breve esquisse historique», *Nova et Vetera* XXXV (1960) 20-51.

Doctor Communis XVIII (1965): *De Deo* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), vol. 1 (Romae 1965) 93-111, 149-68, 191-197, 205-220, 259-263, 285-288, 301-314, ubi varii auctores disserunt de moderno atheismo.

Etcheverry, A., «Physionomie nouvelle de l'athéisme», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1963) 269-283.

Fabro, C., «Osservazioni critiche sulla nozione di 'ateismo'» *Euntes Docete* XVI (1963) 197-221.—«Le fondement théorique de l'athéisme contemporain», *Sciences ecclésiastiques* XIV (1962) 351-374.

Lopez Martinez, N., «El problema del ateismo», *XVIII semana española de teología* 1958 (Madrid 1961) 237-254.

Verneaux, R., *Leçons sur l'athéisme contemporain*, Paris 1964.

Veillot, M., *L'athéisme, tentation du monde, réveil des chrétiens?*, Paris 1963.

542. *Atheismus agnosticus*, fundatus in phaenomenismo, quo docetur rationem nostram totam claudi intra phaenomena, negat possibilitatem cognoscendi, saltem per viam rationalem, existentiam Dei; quod quidem necessario viam aperit ipsi illius negationi, seu atheismo. *Duplicem autem formam assumpsit*,¹ alteram *empiricam* (Hume, Stuart Mill, Spencer, James, Comte, Littré), quae nihil peculiare addit huiusmodi phaenomenismo, ac ideo existentiam Dei derelinquit sceptiscismo et sentimentalismo, et alteram *idealisticam*, quae est ipsa doctrina Kant, supra exposita (n. 520), quaeque conatur contra empiristas existentiam Dei a praefato phaenomenico naufragio salvare, eam recondens intra caecas exigentias ipsius voluntatis; qui tamen conatus, ut diximus supra (n. 536), frustraneus est ac de facto viam aperuit scepticismo, immanentismo modernistarum et sentimentalismo intuitionistarum, de quibus supra (n. 521-524) quique sunt tot gradus ad larvatum atheismum.

543. *Atheismus dogmaticus* directe negat Dei existentiam, tanquam supremi ac distincti sive personalis entis, ac *duplicem formam assumpsit, pantheisticam scilicet et anthropologicam*, quae sunt ulterior ac logica consequentia ipsius atheismi agnostici.

Atheismus pantheisticus (seu monisticus) Deum absorbit in mundum, vel vicissim, ac ideo directe negat Deum tanquam ens distinctum personale; Deus est quaedam evolutio sui ipsius creatrix, seu ipsum fieri fundamentale, quod, sese successive determinando, constituit rerum universitatem.

Duplicem formam induit:² alteram *materialisticam* (praecipuus patronus *E. Haeckel*, f 1919), quae est ultimus gressus supradicti empirismi agnostici quaque omnia reducit ad unam materiam, sese evolventem ac varias formas assumentem, puta per variam structuram aut positionem athomorum; et alteram *idealisticam* (praecipui patroni, *Eichte, Schelling, Hegel*), quae est ultimus gressus praefati idealismi agnostici kantiani quaque (praecipue in doctrina Hegel i 1831) omnia reducit ad spiritum, seu ad principium quoddam pure ideale, in sua evolutione assumens varias formas quae sunt varia momenta ipsius evolutionis entis. Iuxta Hegel, ens illud ideale et universale resultat ex intrinseca quadam ac fecunda contradictione (synthesis), seu est simul ens (thesis) et non ens (antithesis), si enim esset tantum ens, non esset fecundum sed staticum ac sterile; huiusmodi fecundae evolutionis triplex gressus est

¹ De utraque iam egimus supra in tractatu *De Revelatione*, n. 113-115.

² De utraque forma iam diximus supra, in tractatu *De revelatione*, n. 111. Cf. praeterea Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (ed. 2, Paris 1921) 233-251. et I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (ed. 1. Friburgi Br. 1937) 225 sq., ubi summa totius pantheistic! systematis apte exhibetur.

thesis seu ens (puta Deus, infinitum, etc.), antithesis seu non ens (puta natura, finitum, etc.) et synthesis seu ens-non ens (unio utriusque oppositi ex qua resultat ens absolutum, seu idea).¹

Atheismus anthropologicus (vel humanisticus vel realisticus),²⁴ colligens totam veram rerum realitatem in ipsum hominem et circa hominem, Deum a vera realitate separat, ut quid homini oppositum ac extraneum, et simpliciter a mundo excludit, explicite ac signate Dei ideam et existentiam negans.

Duplicem pariter formam assumpsit, quae sunt ultimus gressus utriusque praefati dogmatici atheismi, dempta quidem supervacanea illius pantheistica doctrina, scilicet anthropologismum *materialisticum*, sive materialismum dialecticum, fundatum a C. Marx, (t 1883), qui est basis philosophiae atheismi Communismi, et anthropologismum *existentialisticum*, fundatum a dano Soren Kierkegaard (1813-1855), evolutum a germano M. Heidegger (nato 1899) et ad apicem atheismi ductum a gallo J. P. Sartre (nato 1905)? Generaliter dici potest quod in utroque anthropologismo, homo eiusque activitas, nedum absorbeatur in materiam vel spiritum, sicut in praecedenti systemate pantheistico, evadit centrum et ratio omnis realitatis, theologia evadit pura anthropologie, Deus evadit ipsa essentia hominis divinizzata.

Marx? reiciens tum abstractismum hegelianum, tum materialismum classicum, illis opponit practicisum naturalisticum et humanisticum. Vera realitas est ipse homo, consideratus in sua natura subiectiva et obiectiva. Homo ponitur a natura, sicut vicissim natura ponitur ab homine; homo est quid activum, inquantum est praeditus viribus vitalibus, agentibus in natura

¹ De modo quo ipse Hegel accommodat ad suum systema et adhibet aliqua ex traditionalibus argumentis pro existentia Dei, scilicet cosmologicum, teleologicum et ontologicum, confer Fr. Gregoire, *Eludes Hégéliennes. Les points capitaux du système* (Louvain 1958) 143-146, 189 sq., 198 in nota; item ipsum Hegel, *Les preuves de l'existence de Dieu* (trad. H. Niel, Paris 1947), quod opus colligit aliquas manuscriptas elucubrationes, quas Hegel daturus erat in suo cursu magisteriali in Universitate Berolinensi a. 1829. De indole problematis Dei apud Hegel confer G. Van Riet, «Le problème de Dieu chez Hegel», *Doctor Communis* XVIII (1965) 205-213.

² Cf. Fabro, *art. cit.* (supra in n. 539) 14-32.

³ Generalem aliquam descriptionem doctrinae existentialisticae dedimus supra (n. 524), ubi de moderato existentialismo quorundam catholicorum. Ipse Kierkegaard non fuit atheus, eiusque ipsam philosophicam doctrinam non leviter auxerunt ac mutarunt recentes existentialistae, praecipue Heidegger et Sartre. Praeter opera citata in n. 524. confer:

Jolivet, R., *Introduction à Kierkegaard*, Abbaye S. Wandrille 1946.—*Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, Abbaye S. Wandrille 1948.

Verneaux, R., *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Paris (post 1948).

Wahl, J., *Etudes Kierkegaardianes*, éd. 2, Paris 1949.

Praeterea confer brevia compendia apud Diego Diez, Fabro et Hellin, *opp. citatis* supra (n. 539), et M. Gison, *Théologie naturelle ou Théodicée* (Paris 1959) 91-97.

⁴ *Der historische Materialismus* (ed. S. Landshut et J. P. Mayer, Leipzig 1952) 285 sq. De atheismo systematis confer L. Gardet, «Athéisme et Marxisme», *Revue thomiste* LXII (1962) 655-666.

obiectiva et sensibili, et est quid passivum, inquantum est conditionatus ac limitatus a natura obiectiva et sensibili, sicut planta et animal. *Haec natura est unica realitas, a qua homo dependet, ac ideo natura assumit locum qui in religionibus tribuitur Deo, seu est unicus Deus*, et tota religio resolvitur in relatione hominis ad naturam.

Heidegger seponit considerationem entis abstracti et considerat solum ens existens («sein»), quod revera est homo concretus («dasein»), cuius tota essentia est rebus frui easque contemplari. Homo, protectus in mundum in quo debet vivere et operari, sese invenit inter nihilum a quo venit, et nihilum ad quod procedit (seu mortem); huiusmodi tragica sors producit in eo terroris et anxietatis sensum, qui ei inservit ad cognoscendam ipsam veram ac intimam naturam entis existentis, seu limitationem et mortalitatem, ipsum nempe esse, constitutum inter duplex nihilum. Praeter hanc entis limitationem et nihilativam originem ac destinationem, nihil est existens, nihil est transcendens, adeoque *nullus est Deus*. In posterioribus tamen eius scriptis, *Heidegger* sententiam suam moderavit, asserens Deum esse nihil in ordine rerum contingentium et quod attinet cognitionem nostram conceptualem, quae clauditur intra ambitum hominis sive rerum finitarum, in se tamen esse ens aliquod positivum ac necessarium, quod attingi possit per viam irrationalem.

Sartre? sequens formulas *Heidegger*, illius doctrinam aggravat et systema existentialismi ad extremum limitem deducit, aperte et explicite purum atheismum profitens. Ens, seu homo, essentialiter consistit in quodam dualismo irreductibilium oppositorum: to propter-se («pour-soi»=conscientia) et to in-se («en-soi»=mundus); horum elementorum unum est in alio tanquam eius negatio, ita ut «nihilum» sit in ipso esse; capacitas discernendi ipsum nihilum in ipso esse, quae est propria hominis, est eius libertas. Mundus igitur est nihilum aliquod et absurdum, quod provocat nauseam; homo ipse est quaedam frustranea passio, et alii extra ipsum sunt maledictio et infernus. Tormentum autem sive anxietas hominis consistit in frustraneo conatu realizingi synthesim entis propter-se cum ente in-se («en-soi-pour-soi»), sive conscientiae et mundi; *huiusmodi impossibilis et absurda synthesis vocari potest Deus*. Deus vero metaphysicorum et theologorum, seu ens transcendens, sub nulla ratione existit.

III. ASSERTIO. Existentia Dei certe ac scientifice demonstratur quinque viis S. Thomae. Cetera argumenta, quatenus ab illis

¹ *Sein und Zeit*, Halle 1927.—*Vom Weren der Grander*, Halle 1929.—*War irt Metaphyrik*, Frankfurt—a.—M. 1930.—«Breef über den 'Humanismus'», *Platonr Lehre von der Wahrheit* (Bem 1947) 96 sqq. Cf. A. De Waelhens, *La philorophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942.—R. Cenal. «Un nuevo escrito de Heidegger». *Penramiento* (1949) 473-485.—W. Luijpen, «Heidegger and the 'affirmation' of God», *Doctor Communi* XVIII (1965) 303-310.

² *La naurêe*, Paris 193S.—*L'être et le néant*, Paris 1942.—*L'exirtentialirme ert un huntanirme*. Paris 1947. De eius atheismo confer T. Montull, «Anti-teismo en Sartre», *Ciencia tomirla* LIII (1962) 69-138.

formaliter distinguuntur, nonnisi probabilem valorem habere possunt.

PROBATUR.

544. Ex dictis in duabus praecedentibus quaestionibus patet quodlibet argumentum de existentia Dei non posse esse nisi *a posteriori*, seu ex effectum ad causam, medio ipso principio causalitatis; ratio autem effectus, seu dependentiae ab alio, nequit esse nisi duplex, scilicet in essendo (contingentia) et in operando (impotentia); unde *duplex esi fundamentale argumentum*, scilicet ex *contingentia* entis mundani et ex eiusdem *impotentia* in agendo. Ceterum hae duae rationes possunt sub diverso immediato aspectu considerari ac ita ampliorem pluralitatem argumentorum fundare.

S. Thomas, principales huiusmodi aspectus intuitus, scilicet motum rerum, earum actionem sive causalitatem, contingentiam in essendo, limitationem, determinationem ad unum in agendo, quinque inde conficit *argumenta metaphysica*, quae ut apodictica merito habentur. Haec argumenta confici etiam ac praesentari possunt sub aliqua forma particulari ac magis restricta, attendendo ad solos effectus physicos quae tales, ac pro tanto vocari possunt *argumenta physica*, quin tamen inde quidquam amittant de suo metaphysico et apodictico valore. Tandem alia etiam argumenta confici possunt, praecipue ex consideratione hominis, non quidem physica (quod reincident in superiora), sed psychologica (*argumenta psychologica*), quae tamen, nisi et ipsa reducantur aut reduci possint ad praefata quinque metaphysica argumenta, tanquam istorum scilicet variae modalitates aut particulares casus, nonnisi aliquem probabilem valorem habere possunt.

Inter varios modos et formas argumentorum quae proponi solent (praetermissis, ut patet, argumentis a priori sive ontologicis, quae huc in considerationem non veniunt, utpote prorsus inefficacia, ut in prima quaestione ostensum est), seligimus quinque ex triplici praefata categoria, *quinque nempe metaphysica*, apodictica ac generalia; *quinque physica*, apodictica sed particularia; et *quinque psychologica*, probabilia tantum vel ad apodictica reducibilia; quae omnia sub sequenti schemate comprehenduntur:

Argumentum a posteriori (validum)

Cosmologicum (argumentum apodicticum)

Metaphysicum ac generale: 5 *viae* S. Thomae

1. Ex motu. 1' *via*. Arg. dynamicum, vel cinesiologicum
2. Ex efficientia. 29 *via*. Arg. causale, vel etiologicum

3. Ex contingentia. 5' *via*. (Peculiare nomen non habet, forte quia fundamentale; propterea quidam illud (uinoioofotusoo ιιγβοολ
4. Ex limitatione. 4' *via*. Arg. henologicum, vel climacologicum
5. Ex ordine sive finalitate. 5* *via*. Arg. teleologicum

Physicum ac particulare (argumentum apodicticum)

1. Ex indole materiae. Arg. staticum
2. Ex energia physica. Arg. dynamicum (entropologicum)
viventibus. Arg. biologicum generale
activitate et instinctu brutorum. Arg. biologicum particulare
natura hominis. Arg. anthropologicum

Psychologicum (argumentum probabile)

1. Ex veritatibus abstractis. Arg. ideologicum
2. Ex desiderio beatitudinis. Arg. eudaemonologicum
3. Ex tendentia animi ad infinitum. Arg. mysticum
4. Ex conscientia legis moralis. Arg. morale, vel deontologicum
5. Ex universali hominum consensu. Arg. historicum, vel ethnologicum.

**A. Quinque argumenta cosmologica, metaphysica, apodictica: 5 viae
S. Thomae.**¹

¹ Bibliographia de singulis viis dabitur infra. De quinque viis simul, praeter locos S. Thomae et generalia opera supra relata (n. 539), confer:

Baisnee, J. A., «St. Thomas Aquinas proofs of the existence of God presented in their chronological order», *Philosophical studies in honor of I. Smith* (Westminster, Nd. 1952) 29 sqq.

Boehm, A., «Autour du mystère des 'quinque viae' de saint Thomas d'Aquin», *Revue des sciences religieuses* XXIV (1950) 217-234.

Bonigues, M., «Pour l'interprétation des 'quinque viae' de saint Thomas», *Recherches de science religieuse* XXXVI (1940) 593-601.

Broch, P., «Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios», *Ciencia tomista* (1933) 145-162, 330-343.—«Examen de las objeciones contra las cinco pruebas de la existencia de Dios», *ibid.* (1934) 45-58, 195-208.

Carpenter, H., «The historical aspect of the 'quinque viae'», *God* (ed. C. Lattev, London 1931) 196-216.

Casula, M., «Dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e illegittimità della confutazione kantiana dell'argomento cosmologico», *Civiltà cattolica* CXI (1960) 365-378.

Charlier, L., «Les cinq voies de S. Thomas. Leur structure métaphysique», *L'existence de Dieu* (Paris 1953) 179-227.

Daffara, M., *Dio. Esposizione e valutazione delle prove*, ed. 2, Torino 1952.

Defever, J., *La preuve réelle de Dieu*, Paris 1953.

Doctor Communis XVIII (1965): *De Deo* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), vol. 1 (Romae 1965). Ubi plures auctores disserant de variis viis S. Thomae.

Dulac, R., «Essai de synthèse des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu, autour des premiers principes de l'être», *Revue de philosophie* (1925) 497-530.

Elders, L., «Justification des 'cinq voies'», *Revue thomiste* LXI (1961) 207-225.

Farago, J., *De demonstratione metaphysica Dei existentiae*, Temesvar 1927.

Geny, P., «A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu», *Revue de philosophie* XXXI (1924) 575-601.

Giannini, G., «L'implicazione della prova di Dîo agostiniana nelle 'vie' tomistiche», *Doctor Communis* VIII (1955) 52-58.

Giuliani, S., «Perché cinque le 'vie' di S. Tommaso?», *Sapienza* (1948) 153-166.

Gonzalez y Gonzalez, *Las cinco vias de santo Yornas de Aquino*, Huesca 1943.

Henry, C., «Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen-âge», *Revue thomiste* XIX (1911) 3-24, 141-158.

545. **Prima via: Ex motu** (argumentum dynamicum, vel cine-
•siologicum).*

Initium viae. Est factum patens, multa in mundo moveri, sive secundum motum localem, sive secundum motum generice ac metaphysice acceptum pro transitu de potentia ad actum (motu sive substantiali, sive accidentali secundum quantitatem, qualitatem et locum).

Primus gressus: Atqui omne quod movetur, ab alio movetur (principium causalitatis); nam moveri est transire de potentia ad actum, et nemo sibi dat actum quem non habet (principium rationis sufficientis) nec potest quidquam simul esse in actu et in potentia (principium contradictionis). Ergo omnia quae conspiciamus moveri, ab alio moventur.

Secundus gressus: Atqui hoc, a quo aliud moventur, vel est immobile, et tunc habemus motorem immobilem, quem Deum vocamus; vel et ipsum movetur, et tunc iterum ab alio movetur, de quo eadem quaestio recurret, et ita porro indefinite, donec inveniatur aliquis motor immobilis, seu qui ab alio non movetur. Repugnat enim dari processum in infinitum in moventibus et motis per se subordinatis (quorum nempe unum ab alio dependet formaliter ac

Masi, R., «Osservazione e obiezione dei pensiero moderno filosofico e scientifico alle classiche prove dell'esistenza di Dio», *Doctor Communis* XIV (1961) 202-240.

Mattiussi, G., «Suile 'cinque vie' di S. Tommaso», *Rivista di filosofia neoscolastica* V (1913) 67-72.

Motte, A. R., «A propos des 'cinq voies'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1938) 577-582.

Paulus, I., «Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* (1934) 143-153.

Philippe de la Trinité, «Les 5 voies de S. Thomas», *Divinitas* (1958) 268-338.

Rolfes, E., *Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles*, Limburg 1926.

Sertillanges, A.-D., «Comment on prouve Dieu», *Revue apologetique* (1928) 513-522.

11 p., q. 2, a. 3: C. *Gent.* 1. 13; *In Phys.*, 1. 7, lecto. 1 et 2; 1. 8, lect. 9 sq.; *Compendium theol.*, c. 2 sq.

Bremond, A., «L'argument du premier moteur dans le 'C. Gent'», *Archives de philosophie* X-2 (Paris 1933) 142-154.

Dal Verme, B. E., «L'importanza del divenire nella dimostrazione dell'esistenza di Dio», *Rivista di filosofia neoscolastica* (1936) 518-524.

Linehan, J., «Modern science and the proof from motion of the existence of theistic God», *Franciscan studies* XIX (1959) 128-141.

Masi, R., «De prima via», *Doctor Communis* XVIII (1965): *Acta VI Congressus Thom. Int.* I 3-37.

Olgiaiti, F., «La vita, l'argomento del 'motus' e l'ascesa a Dio», *Angelicum* (1937) 296 sqq.

Pertez, P.-M., «Dieu premier moteur», *Revue pratique d'apologétique* (1920) 540-549.

Urbano, L., «La prueba del movimiento y la existencia de Dios», *Ciencia tomista* XV (1917) 79-100.

reduplicative ut motum), quia, cum infinitum pertransiri non possit, nunquam motus, in tota catena rerum quae dicuntur moveri, actu procedet, donec inveniatur motor aliquis qui ab alio non movetur.

Terminus viae: Ergo existit aliquis primus *motor immobilis*, quem Deum nominamus. Ergo existit Deus, saltem sub ratione motoris immobilis, adeoque sub ratione actus puri, nam motus est transitus de potentia ad actum, ac ideo motor sine motu est motor sine potentia, seu actus purus.

546. Hoc S. Thomae argumentum de facto incipit a motu physico ac sensibili, et propterea a S. Doctore vocatur «manifestior via», sed reapse procedit generaliter a motu qua tali, seu a motu metaphysico, sive transitu de potentia ad actum. Argumentum confici potest ac valet ex quolibet motu, utcumque particulari et individuali, puta ex motu alicuius rotae. Argumentum fundatur in duplici evidenti principio, quod est ipse gressus sive medium demonstrationis.

547. *Primum esi principium causalitatis*, cuius una expressio hic assumitur seu «*Quidquid movetur, ab alio movetur*», quodque est immediate evidens, quatenus fundatur in principio rationis sufficientis, quod vicissim immediate innititur ipsi ultimo principio contradictionis. Notandum autem est, principium causalitatis esse qua tale universale ac proinde valere in omni genere causae, scilicet materialis, formalis, efficientis et finalis, quamvis hic sola causa efficiens consideretur.

Ad infirmandam evidentiam illius principii, quidam, ad mentem *Suarezii** obiciunt *viventia movere seipsa*, iuxta ipsam vitae definitionem, quod peculiariter patet in viventibus cognitivis quae, sive in appetendo sive in cognoscendo, moventur a solo obiecto intentionaliter et finaliter, a nulla vero causa efficienter sed tantum a seipsis. At *respondetur* viventia dici movere seipsa, non tamen adaequate, seu non se tota ac primo, sed ita ut una pars moveat aliam et motus maneat in ipso subiecto; oportet autem primam partem, a qua motus incipit in vivente (puta instinctum vel voluntatem), ab exteriori agente moveri (cf. C. *Gent.* 1. 13). In ipso vivente cognitivo, facultas, sive appetitiva sive cognoscitiva, semel posita motione obiecti in ordine intentionali, movetur efficienter in ordine reali, actum ipsum producendo; iamvero oportet huius actus aliquam extrinsecam causam assignare, cum ipsa facultas nequeat sibi dare actum quem non habet.

Nec valet dicere cum Scoio,² facultatem prius habere virtualiter quod postea habet formaliter, quoddam nempe medium inter potentiam et actum, ita ut sit simul in potentia formali et in actu virtuali (ita v. g. non habeo

¹ *Metaph.*, disp. 29, sect. 1, n. 7 (cf. infra, n. 552). De valore illius principii ad mentem Suarezii confer F.-X. Maquart, *Elementa philosophiae* III-2 (Parisiis 1938) 292, 296 sq.

² In 1 *Sent.*, dist. 3, q. 7, n. 28 sq.; In 2 *Sent.*, dist. 25, q. 1, n. 14.

actum scientiae seel possum illum producere) ac proinde possit sibi dare actum quem virtualiter habet. Nam non datur medium inter potentiam et actum, et habere actum virtualiter non est aliud quam ipsa potentia. Ceterum, actus ille, quem facultas de novo producit, est procul dubio aliquid plus quam virtus praeexistens, vel quam actus quem dicitur virtualiter praehabere; ergo nequit esse a sola facultate sed a motione exterioris agentis. Haec autem extrinseca causa, quae proxime influit in facultates, multiplex est. Ita, appetitus sensitivus movetur ab instinctu in brutis et a voluntate in homine, instinctus vero et voluntas moventur a Deo; facultas sensitiva pendet immediate ab excitatione physica obiecti et a consequenti excitatione physiologica producta in organo; facultas vero intellectiva, suscepta specie impressa per causalitatem efficientem intellectus agentis et phantasmatis, movetur immediate a Deo ad actum producendum, non secus ac ipsa voluntas, quia entia spiritualia et universalis nonnisi ab eo moveri possunt qui est ens et causa universalis.

548. *Alterum principium* est impossibilitas processus in infinitum, saltem in his quae sunt per se subordinata, quorum nempe unum pendet ab alio formaliter in movendo, seu quoad ipsum esse motionis, ita ut ab alio accipiat ipsam vim motivam vel esse causae. Etiam hoc principium est per se evidens; nam, in hypothese processus in infinitum, omnes motores vel causae essent mediae, seu dependentes ab alio, ac ideo nulla actu moveret aut causaret et motus a nulla sequeretur.² Ipsa quoque experientia idipsum ostendit: ita anuli catenae sese invicem non sustinerent, nisi unus sustineatur a clavo; plura specula non reflecterent imaginem, nisi praeter ipsa haberetur corpus quod non reflectit sed producit eandem; rotae alicuius machinae non moverentur ab invicem, nisi ultimo una moveatur ab homine vel alio exteriori agente; rota molarum non movetur, nisi ventus moveat, nec ventus in aëre producitur, nisi solis influxu; lapis non movetur nisi baculus, qui ipsum movet, moveatur vicissim a brachio et hoc a voluntate.

Diximus processum in infinitum repugnare saltem in his quae sunt per se subordinata, eo quod nequeat certo probari repugnantia huiusmodi processus in causis per accidens tantum subordinatis, ut sunt causae univocae, quae nempe sunt eiusdem speciei cum suo effectu (v. g. homo generans hominem). Ita non certo repugnat ut unus homo generetur ab alio, et hic ab alio, et hic a quarto, et ita porro in indefinitum, quin unquam inveniatur homo a quo generatio incoeperit, cum unusquisque homo habeat in praecedenti rationem sufficientem suae generationis, et pariter non certo repugnat quod mundus sit aeternus seu nunquam incoeperit (quamvis de facto incoe-

qui in hac re sequitur Suaresium et Scotum, inepte respondet: «Causa activa per transitum ad actum agendi non mutatur» (op. cit. [supra, in n. 539] 210). Nam, quamvis agere, formaliter ut tale, non importet mutationem ut patet in ipso Deo, tamen agere postquam non agitur, seu transitus a non agendo ad agendum, quando ponit perfectionem in agente, est mutatio, iuxta ipsum sensum communem. Cum intelligo aliquid quod prius non intelligebam, profecto mutavi. Nostrae facultates quae dicuntur activae, sunt prius passivae antequam fiant activae.

2Cf. 1 p., q. 2, a. 3, a. 4; q. 46, a. 2, ad 7; 1-2, q. a. 4; C. Gent. 1. 13; 32; De veritate, q. 2, a. 10; Compendium theol., c. 3.

perit, ut scimus ex fide).¹ Ceterum, probabile est (etsi minus probabile) processum in infinitum repugnare etiam in causis per accidens subordinatis, quia, etiam in his, unum agens est saltem conditio sine qua non sequentis; causa autem non agit nisi positis conditionibus; unde, nisi deveniatur ad ultimam aliquam causam, effectus non sequitur.

Quidquid sit, in argumento pro existentia Dei non iuvat provocare ad impossibilitatem processus in infinitum in causis per accidens subordinatis, tum quia non est certa, tum quia, etiam ea supposita, inde non deduceretur per se ipsa existentia Dei, causae analogae universalis, sed tantum existentia alicuius primae causae univocae, puta alicuius primi hominis non generati, a quo coeperit generatio ceterorum et de quo iterum quaerendum esset a quo sit, non quidem generatus, sed causatus. Nam causa per accidens sive univoca, praecise quia est talis, non sufficit ad simpliciter explicandam originem alicuius effectus, sed quilibet effectus requirit etiam ac praecipue causam aequivocam sive analogam, quae scilicet non sit eiusdem speciei cum effectu, cum causa sit maior effectu (ita homo non est simpliciter causa hominis, secus esset causa suipsius). Unde, ad inveniendam existentiam primae causae sive Dei, ex ordine causarum per accidens subordinatarum necessario fieri debet transitus ad ordinem causarum per se subordinatarum, secus nihil conficitur; ac proinde frustranee probatio existentiae Dei ex illo solo ordine attentatur aut incipitur.

Nec iuvat, loco processus in infinitum, fingere *processum quemdam circularem* in causis, ita nempe ut causa A influat in B, B vero in C, et C in D, ac tandem D iterum in A, claudens circulum, ita ut sit causa causae. Nam in causis per se subordinatis huiusmodi circulus est impossibilis, non minus imo magis quam processus in infinitum, cum ita idem esset simpliciter et adaequate causa suipsius, ac ideo esset simul causa et effectus, causa et non causa, ens et non ens. In causis vero per accidens subordinatis, si huiusmodi circulus non apparet repugnare, nihil prodest ad rem nostram, quoniam praeter causam per accidens sive univocam, oportet adhuc quaerere causam per se et analogam, ut dictum est, quae proinde esset extra circulum causarum univocarum et esset causa analoga totius circuli. Frustra autem quis in praefato circulo causarum per se ordinatarum invocaret philosophicum principium, iuxta quod «causae sunt causae ad invicem»; nam hoc valet tantum in diverso genere causalitatis, ita nempe quod materia sit causa formae in genere causae materialis et vicissim forma sit causa materiae in genere causalitatis formalis, et sic de causa efficienti et causa finali ad invicem.

549. Ut diximus in argumento, *terminus viae* est Deus sub ratione motoris immobilis, et consequenter actus puri. Contra quod quidam *obiciunt*

¹ Huiusmodi non repugnantiam processus in infinitum in causis per accidens subordinatis concedit S. Thomas in pluribus locis, ut [*n* 2 *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5; 1 p., q. 7, a. 3, ad 4; q. 46, a. 2, ad 7; C. *Gent.* 1. 13; 2. 38; *In Pbys.*, 1. 3, lect. 8; *Opusc. De aeternitate mundi*; *Qtiodl.* 12, q. 2, quamvis quandoque non constanter ac firmiter loquatur, praecipue quod attinet possibilitatem infiniti in actu quoad animas humanas, ut ostendetur in tractatu *De Deo creante et elevante* (in vol. 2), ubi de possibilitate creationis ab aeterno.

hanc viam esse inefficacem ad probandam existentiam Dei, quoniam ex ea tantum sequitur existentia alicuius motoris (puta alicuius angeli vel animae mundi), qui sit immobilis secundum illum motum qui in argumento consideratur, non vero simpliciter et secundum omnem alium motum, qualis concipitur Deus (ita Caietanus, *In 1 p.*, q. 2, a. 3); aliis verbis, deducitur motor immotus, non vero motor immobilis. Sed *respondetur* hac via concludi motorem immobilem simpliciter, quia nequit esse immobilis secundum unum motum quin sit immobilis etiam simpliciter et secundum omnem motum. Si enim esset ulterius mobilis secundum alium motum, id esset vel secundum totam eius essentiam, et tunc non esset ullo modo immobilis, etiam secundum priorem motum, cum essentia sit una et simplex atque aequae referatur ad utrumque motum. Vel esset mobilis secundum aliquam sui partem, ita ut secundum unam partem esset immobilis et secundum aliam mobilis, et tunc sequeretur immobilitatem sive actualitatem sive actionem, qua cetera movet, non provenire a se et a sua essentia, sed ab alio, cum essentia sit aequalis ac communis omni parti, ac ita non esset amplius motor immobilis, neque secundum unam partem et unum motum.

Unde ex hoc argumento necessario et immediate concluditur Deus, etsi sub sola ratione *motoris simpliciter immobilis, sive actus puri*, quod quidem sufficit ad plenam ac veram Dei rationem. Ceterum ex hac ipsa ratione, mediante ulteriori argumento, deducuntur etiam ceterae supremae rationes, quae, ut videbimus, sunt immediatae conclusiones ceterarum quatuor viarum, scilicet *causae primae, entis necessarii, entis perfectissimi et primi ordinatoris* sive ultimi finis, quatenus negatio uniuscuiusque istarum rationum argueret in Deo aliquem motum sive transitum de potentia ad actum, ita ut non esset amplius motor simpliciter immobilis. Ex eadem ratione deducitur pariformiter *supremum attributum entis subsistentis*, in quo nempe essentia et esse sunt idem (nam si idem non essent, haberetur in Deo aliqua potentia quae ab extrinseco determinaretur ad esse, ac ideo aliqua mobilitas ac motus) et ex quo vicissim omnia Dei attributa, incluso quoque motore immobili, immediate deducuntur.

Quae autem diximus de hac prima via S. Thomae, tum quoad valorem duorum principiorum quibus innititur, tum quoad vim ipsius conclusionis sive attributi motoris immobilis, *valent, mutatis mutandis, etiam de ceteris quatuor viis*. Et haec fuit ratio quare in his longius hic immoravimus, ut sint semel pro semper dicta pro omnibus viis.

550. Quod autem attinet *historiam huius argumenti*, haec breviter nota. Anaxagoras (natus circa 500 A. C.) est antiquissimus philosophus qui illud suggestit, asserens omnem rerum motum provenire ab uno intellectu ordinatore.¹ Plato (t 347 A. C.) illud melius expressit sub hac forma: in motibus datur primus motor qui movet seipsum, et vi huius motus movet omnia.² Aristoteles (t 322 A. C.) argumentum in propria forma tradidit, as-

¹ *Fragm.* 6: «Omnia intellectus ordinavit et motum hunc, quo nunc sidera et sol et luna et aether ab indigesta mole separata moventur» (cit. ab Aristotele, *Phys.* 8. 5; cf. *Met.* 1. 3).

² *Leges* 10: «Principium motuum omnium et primus qui et in stantibus est et ia

signans distincte duo ipsa principia quibus innititur, scilicet causalitatis et impossibilitatis processus in infinitum.¹

A Patribus raro invocatur hoc argumentum, ut distinctum a ceteris; invenitur apud *Aristidem?* et *Augustinum*.³ Saec. 12 philosophus iudaicus *Maimonides* repetit argumentum Aristotelis.⁴ 5. *Thomas* illud expolivit ac perfecit, peculiariter in *C. Gent.* 1. 13. Aliqui posteriores theologi, ut Scotus (*In 1 Sent.*, dist. 3, q. 7; dist. 8, q. 4; *In 2 Sent.*, dist. 25, q. 1), Caietanus (*In 1 p.*, q. 2, a. 3), Suarez (*Metaph.*, disp. 29, sect. 1, n. 7-17), Hellin (n. 221-242), de apodictico valore argumenti, ut per se stantis, inepte dubitant, impugnant vel praefatum principium causalitatis vel ipsam illationem, ut patet ex objectionibus superius solutis.

551. Secunda via: Ex efficientia (argumentum causale, vel etio-

Initium viae. Est factum patens, dari in rebus sensibilibus ordinem causarum efficientium, quae nempe ex quiete transeunt in operationem vel ex una operatione in aliam.

motis, est ille qui seipsum movet» (cf *Phaedr.* 24). Apud R. Arnou, *De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Iudaeos praeformati vel adumbrati. Textus selecti* (ed. 2, Romae 1949) 14; cf. 13. Notat S. Thomas argumentum Platonis non differre nisi verbis ab argumento Aristotelis, quatenus ille accipit motum generalius pro omni operatione, hic vero stricte pro transitu de potentia ad actum (*C. Gent.* 1. 13; *In Phys.*, l. 7, c. 1, lect. 1).

¹ *Phys.* 7. 1; «Omne quod movetur, necesse est ab aliquo moveri. Si igitur in seipso non habet principium motus, manifestum est quod ab altero movetur... Quoniam autem omne quod movetur ab aliquo movetur, necesse est et omne quod movetur in loco, moveri ab altero. Et movens igitur ab altero, quoniam et ipsum movetur; et iterum hoc ab altero. Non autem in infinitum abibit, sed stabit alicubi, et erit aliquid quod prima causa erit motus» Idem 8. 4, apud Arnou, *ibid.* 21-23 et 26; cf. S. Thomam, *C. Gent.* 1. 13; *In Phys.* I. 7, lect. 2.

Quidam putant Aristotelem non agnoscere Deum ut causam efficientem sed tantum ut causam finalem, ita ut apud ipsum hoc argumentum non sit dynamicum sed teleologicum, seu pertineat ad quintam viam; ratio est quia in *Metaph.* 12. 7 dicit «primum movens movere sicut appetibile... sicut propter finem». Attamen id nequeunt probare, tum quia alibi Aristoteles explicite loquitur de causalitate efficiendi (*De gen. et corrupt.*, 2. 10) tum quia causalitas efficiens iuxta principia Aristotelis requiritur ab ipsa causa finali; unde, cum in praefato loco, necnon in *Ethic.* 10. 8 et *De caelo* 2. 12, ipse videtur remove a Deo efficientiam, verisimiliter loquitur tantum de ea efficientia quae implicat actionem formaliter transeuntem, sicut in aliis entibus.

² *Apol.* 1: «Mundum eaque omnia quae in ipso sunt necessario moveri conspiciens, eum a quo movetur et conservatur Deum esse intellexi. Etenim quidquid movet, eo quod movetur fortius est».

³ *Confess.* 11. 4. 6: «Ecce sunt coelum et terra: clamant quod facta sunt; mutantur enim atque variantur»; *De civ. Dei* 8. 6: «Viderunt [philosophi] quidquid mutabile est, non esse Deum».

⁴ *Dux seu director dubitantium et perplexorum*, l. 2, c. 2: «[Aristoteles] dixit quod nos invenimus res compositas ex motore et moto, scilicet motore extrinseco, et hoc manifestum est: et invenimus motum quod nullo modo movet aliud: et illud est motum ultimum: et sequitur necessario ut sit motor qui non moveatur omnino: et ille est motor primus in quo non potest esse motus». Apud Arnou, *op. cit.* 79.

⁵ 1 p., q. 2, a. 2; *C. Gent.* 1. 13.—A. Bordoy-Torrents, «De 'secunda via' divi Thomae», *Ciencia tomista* (1927) 183-207.

Primus gressus: Atqui nihil potest esse causa efficiens sui ipsius (principium causalitatis), tum quia causa est prior effectui, et nemo est prior seipso, tum quia secus sibi claret quod iam habet, quod est impossibile, qui sic idem haberet et non haberet (principium contradictionis), tum quia, in quantum causa, deberet esse et, in quantum effectus, deberet non esse, ac ita simul esset et non esset (iterum principium contradictionis). Ergo, cum hae causae de non agentibus fiunt agentes, oportet quod unaquaeque pendeat ab alia causa.

Secundus gressus: Atqui causa illa, a qua altera dependet, vel non dependet ab alia causa, et tunc habemus causam incausatam seu primam, quam Deum nominamus; vel ipsa dependet ab alia, et tunc eadem quaestio de hac recurret, et ita porro indefinite, donec inveniatur aliqua causa quae ab alia non dependet. Repugnat enim dari processum in infinitum in causis per se subordinatis, ob eandem rationem supra assignatam quoad motores per se subordinatos.

Terminus viae: Ergo existit aliqua *prima causa efficiens*, a qua ceterae causae efficientes dependent quamque Deum nominamus.

552. Hoc argumentum est valde simile priori, sed non est idem; nam in priori consideratur motus, sive *fieri*, sive potentia passiva, hic vero consideratur causa efficiens, sive *facere*, sive potentia activa. Pariter in prima via concluditur Deus ut motor immobilis, seu ut actus purus, ut principium reducens ad actum omnem potentiam; hic vero ut causa prima, principium omnis activitatis. Quod attinet medium demonstrationis, idem *principium efficientis causalitatis* hic assumitur, sed sub diversa forma, scilicet «*Nihil potest esse causa efficiens sui ipsius*», dum in priori argumento erat «Omne quod movetur ab alio movetur». Cetera, quae dicta sunt quoad primam viam, valent proportionaliter etiam hic.

Omnes theologi admittunt apodicticum valorem huius argumenti (etiam illi qui dubitant de valore primae viae) tum quia videtur magis appropinquare ad generale argumentum, quod omnibus substernitur quodque proponitur ab ipso Ecclesiae Magisterio, scilicet Deum probari ut causam ex effectibus creatis, tum quia principium causalitatis videtur exprimi sub evidentiori forma «Nihil potest esse causa sui ipsius». Unde quidam moderni dicunt hoc argumentum esse melius ac strictius quam praecedens. Tamen S. Thomas aliter sentit, inquiens: «Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus»;

¶ Posset etiam hic istud principium invocari, dicendo quod in omni causalitate mundana habetur motus, ita ut causa moveatur, ac ideo debeat ab alio moveri. Sed ita reincideretur in primam viam et nihil novi adderetur. Ceterum, cum haec duo principia non sint nisi variae formae eiusdem principii causalitatis («Quidquid fit causam habet» vel «Nihil fit sine causa proportionata»), possunt facile ad invicem reduci, puta hoc modo: ♦Nihil potest causare seipsum», quia «Nihil potest movere seipsum», cum in omni causalitate motus habeatur.

quod quidem non dicit tantum de initio viae, seu motu sensibili sed de tota via sive argumento, ac ideo de ipsa forma principii causalitatis «Omne quod movetur, ab alio movetur»; nam de quolibet motu, qui accidit in aliqua re mundana, mens nostra immediate ac connaturaliter quaerit motorem illi rei externum, v. g. de motu rotae, vel baculi, vel venti, vel pluviae, etc.

Ceterum, plures ex his theologis modernis, ut De Diego Diez, Descoqs, Hellin er Martinez del Campo, sequentes viam Suaresii, *argumentum S. Thomae immutant.*, ut ei conferant proprium ac distinctum valorem (prout putant), illud restringentes ad solam efficientiam qua producuntur novae substantiae, seu ad mutationes substantiales (et praecipue ad originem viventium), seu, ut ait Descoqs, ad «causalitatem causarum subordinatarum per accidens». Quo tamen vis argumenti, nedum augeatur, potius extenuari videtur, cum consideretur causa per accidens potius quam causa ut sic, quae maxime convenit causae per se.²

Quod attinet *historiam*, hoc argumentum ante S. Thomam rarius invenitur, imo fere nunquam in propria ac distincta forma, cum sit subtilius priori; unde *videtur ipsi S. Thomae tribuendum*. Aristoteles ipse primum tantum argumentum proprie ac distincte evolvit; de hoc altero exhibet tantum principium de impossibilitate processus in infinitum in causis per se subordinatis (*Metaph.*, l. 2, c. 2; qui ceteroquin liber 2 hodie a pluribus eruditis tribuitur cuidam ignoto Aristotelis discipulo). Patres non solent hoc argumentum proferre, nisi fortasse ad modum unius cum primo (ex motu) et tertio (ex contingentia).

553. Tertia via: Ex contingentia. 2

Initium viae. Est factum patens, multa in natura esse contin-

¹ Forma quam Suarez confert argumento, quamque praefati moderni imitantur, sic se habet: «Omne quod fit, ab alio fit, sive creetur, sive generetur, sive quacumque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur quod nihil potest efficere se» (*Metaph.*, disp. 29, sect. 1, n. 20).

² Bouyges, M., «L'exégèse de la 'tenia via' de S. Thomas d'Aquin», *Revue de philosophie* (1932) 113-146.

Deandrea, St., «La 'tenia via' e le sue difficoltà», *Sapienza* II (1949) 18-45; cf. (1950) 193 sqq.

Chambat, L., «La 'tertia via' dans S. Thomas et Aristote», *Revue thomiste* XXXII (1927) 334-338.

Degl'Innocenti, H., «De 'teniae viae' duplici formulatione», *Euntes Docete* IV (1951, 373-377.—«Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso», *Doctor Communis* (1954) 371 sq.

Descoqs, P., «Les preuves thomistes de l'existence de Dieu», *Archives de philosophie* III (1926) 98-111.—*Praelectiones theologiae naturalis* I (Paris 1932) 251-254; II (Paris 1935) 848-850.

Garcia Lopez, J., «Exposición e interpretacion de la tercera via de Santo Tomas para probar la existencia de Dios», *Revista de filosofia* IX (1950) 99-116.

Giacón, C., «Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso», *Doctor Communis* XVIII (1965) 131-145.

Gonzalez Pola, F. M., *El problema de las fuentes de la «tercera via» de Santo Tomos de Aquino*, Madrid 1961.

Holstein, H., «L'origine aristotélicienne de la 'tertia via' de saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain* XLVIII (1950) 354-370.

gentia, seu possibilia esse et non esse, nam generantur et corrumpuntur.

Primus gressus: Atqui ens contingens supponit ens necessarium. Nam omne contingens habet causam sui esse, seu quare sit: quia, cum de se sit possibile esse et non esse, seu indifferens ad esse et non esse, oportet ut, si de facto habet esse, hoc sit non a se sed ex influxu exterioris entis. Hoc autem ens debet esse aliquid necessarium, seu non indifferens ad esse et non esse, secus de ipso eadem quaestio recurreret, et haberetur processus in infinitum, quod repugnat, quia ita numquam inveniretur causa sive ratio, quare contingentia existunt. Ergo omnia, quae conspiciamus esse contingentia, seu videmus generari et corrumpi, supponunt aliquod necessarium.

Secundus gressus: Atqui hoc ens necessarium vel habet rationem suae necessitatis in seipso, et tunc habemus ens absolute ac simpliciter necessarium, quem Deum vocamus. Vel habet rationem suae necessitatis in alio sibi externo, ut contingit quoad angelum et animam humanam,¹ qui, cum sint incorruptibiles, non habent potentiam ad aliud esse substantiale et in hoc relativo sensu neque potentiam ad non esse, sed de se petunt semper esse ac necessario esse, ita tamen ut hanc necessitatem non habeant a sua essentia, cum haec distinguatur ab esse, sed ab alio; et tunc iterum de hoc alio quaeritur undenam habeat rationem suae necessitatis, utrum a se an ab alio, et, si ab alio, iterum atque iterum quaestio recurret, donec perveniatur ad aliquod ens quod ex seipso habet rationem suae necessitatis, cum repugnet processus in infinitum, quo stante, nulla rerum necessitas aut contingentia sequeretur.

Terminus viae: Ergo existit aliquod *ens absolute ac simpliciter necessarium*, quem Deum nominamus. Ergo existit Deus, saltem sub ratione entis absolute ac simpliciter necessarii, a quo pendet omnis necessitas et contingentia ceterorum.

Maquart, F.-X., *Elementa philosophiae* III-2 (Paris 1938) 304-310.

M. F., «La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la 'Somme Théologique'», *Revue de philosophie* (1925) 319-330.

Pattin, A., «La structure de la 'tertia via'», *Doctor Communis* XVIII (1965) 253-258.

Philippe, M. D., «La troisième voie de S. Thomas», *Doctor Communis* XVIII (1965) 41-47.

Sertillanges, A.-D., «A propos des preuves de Dieu: la troisième 'voie' thomiste», *Revue de philosophie* (1925) 24 sq.—«Le P. Descoqs et la 3^e via», *Revue thomiste* (1926) 490-503.

¹ Antiqui theologi id concedebant etiam de corporibus coelestibus, quorum materia ita a forma actuaretur ut essent incorruptibilia: moderni id ipsum admittunt, saltem hypothetice, de solo aethere.

554 Hoc argumentum incipit a manifesto facto contingentiae rerum et concludit ad existentiam entis necessarii, ope tum principii causalitatis tum principii impossibilitatis processus in infinitum (quod hic bis invocatur, ratione existentiae tum entis simpliciter contingentis, tum entis secundum quid necessarii). *Principium causalitatis* sub hac forma accipitur «*Omne contingens pendet a necessario ut a causa quare sit*», imo generalius et sub forma principii rationis sufficientis «*Omne quod non habet ex se rationem quare existit (sive sit simpliciter contingens, sive secundum quid necessarium) petit aliud quod ex se eam rationem habeat quodque sit ratio quare prius existit*».

Argumentum ut apodicticum admittitur ab omnibus theologis modernis (etiam ab illis qui dubitant de prima via et immutant alteram), imo quidam eousque exaggerant ut nonnisi ab isto, aut ex coniunctione cum isto, repetant apodicticum valorem ceterorum argumentorum. Momentum illius patet ex hoc quod, dum in duobus praecedentibus considerabatur sola activitas rerum mundanarum (secunda via) aut earum subiectiva potentia prout transit in actum per motum (prima via), hic consideratur profundior ipsa potentia obiectiva, sive possibilitas, prout transit in actum essendi, ac ita attinguntur ipsa viscera entis mundani, prout componitur ex essentia et esse, vel prout non est suum esse.

555. Argumentum exhibuimus iuxta faciliorem *formam adhibitam a S. Thoma in C. Gent.* 1. 15, de qua nulla est disputatio apud auctores. In praesenti autem loco Summae Theologicae (1 p., q. 2, a. 3), qui quidem est posterior Summa contra Gentiles,¹ S. Doctor *peculiarem sequentem formam proponit, quae quorundam recentiorum controversiam et varias interpretationes suscitavit* quaeque a quibusdam ut inefficax reicitur:² Impossibiles est ut omnia sint contingentia in mundo, seu indifferentia ad esse et non esse, quia, si omnia talia essent, «*aliquando nihil fuit in rebus*» (ac ideo neque nunc aliquid esset), quia «*quod possibile est non esse, quandoque non est*». Difficultatem ingerit haec ultima affirmatio, praecipue quia S. Doctor abstrahit ab impossibilitate aeternitatis mundi, quam alibi dicit non esse demonstratam (cf. supra, n. 548); cur ergo oportet ut contingens aliquando non sit, imo aliquando non fuerit? Varias solutiones a doctoribus attentatae sunt, inter quas pessima videtur esse ea quae ait S. Thomam inefficax argumentum proposuisse eiusque inefficacitatem non animadvertisse; quod quidem non congruit sive cum acuta mente tanti Doctoris sive cum facto quod ipse eam argumenti formam in Summa Theologica praetulerit alteri formae iam pridem allatae in Summa contra Gentiles.

Mens S. Thomae sic explicari potest. Ens contingens, quod actu existit, habet potentiam non existendi in aliquo tempore; ex quo sequitur quod non habet potentiam existendi in omni tempore, seu semper, nam existere in omni tempore et non existere in aliquo tempore sunt contradictoria (aequiva-

¹ Prima pars Summae Theologicae exarata est a. 1266-1268, dum liber primus Summae contra Gentiles est a. 1259 (lib. 24 vero sunt a. 1261-1264).

² Dubitationem et controversiam aperuit P. Geny, *loc. cit.* (supra, in n. 544). Secuti sunt Sertillanges, Descoqs, Chambat, alique citati supra (n. 553). Horum solutionem breviter referunt ac iudicant Maquart *loc. cit.* (supra, in n. 553) et Martinez del Campo, *op. cit.* (supra, in n. 539) 21-24.

lent enim huic: existere semper et non existere semper). Si autem non habet potentiam existendi semper, de facto non existit semper (nemo enim consequitur id ad quod non habet potentiam). Ergo oportet ut *aliquando non existât*. Cum autem nunc de facto existât, nec sit ratio quare cesset existere (unumquodque enim per se retinet quod habet), oportet ut *aliquando in praeterito non extiterit*. Si ergo omnia essent contingentia, aliquando nihil extitit, ac ideo etiam nunc nihii existeret, quia nihil fuit quod posset res in esse producere.

Potest praeterea res ita explicari. Quod est indifferens ad esse et non esse, si de facto quandoque est, oportet etiam quod de facto quandoque non sit, secus non esset indifferens ad esse et non esse; et ob eandem rationem, si quandoque fuit, oportet etiam quod quandoque non fuerit; si ergo omnia, quae nunc sunt in mundo, sunt contingentia, oportet saltem quod, sicut in tempore praecedenti hoc «hunc», in quo loquor, fuerunt, ita aliquando seu in aliquo praedenti tempore non fuerint, secus non essent indifferentia ad essendum et non essendum, et ad essendum aliquando et non essendum aliquando; si autem aliquando non fuerunt, non est ratio quare nunc sint, dempta exteriori causa per quam determinantur ad esse. Ceterum, haec argumenti forma remcidit in aliam formam allatam in C. Gent., hoc modo: Quod est indifferens ad esse et non esse, si quandoque est, quandoque non est; si quandoque fuit, quandoque non fuit; imo, si nunc est, nunc non est; non enim habet in se rationem sufficientem quare nunc vel aliquando potius sit quam non sit; cum autem nunc revera sit, oportet ut ad hoc determinatum fuerit ab alia causa.

556. Quod attinet *historiam* argumenti, ipsius principia adumbrantur ab Aristotele, tum in *De coelo et mundo*, l. 1, c. 10 sq. (cf. lect. 26-29 S. Thomae), quatenus dicit quod «impossibile est, quod aliquid sit corruptibile, quod quandoque non corrumpatur» et in *Metaph.*, l. 12, c. 6, quatenus dicit quod «necesse est esse sempiternam aliquam substantiam immobilem; nam substantiae, primae entium, et si omnes corruptibiles, omnia corruptibilia» (cf. lect. 5 S. Thomae). Diximus supra (n. 529), aliquam illius adumbrationem legi posse in ipsa Scriptura (Act. 17. 28; Sap. 13. 1). Pariter initium aliquod argumenti videri potest in uno vel alio Patre, ut Augustino (*Confess.* 11. 4. 6) et Damasceno (*De fide orth.* 1. 3). Argumentum ipsum proponitur a mediaevalibus paganis philosophis in suis commentariis in Aristotelem, etsi non in ipsa perfectiori forma proposita a S. Thoma, qui ab illis immediate pendere dicendus est: ita arabes *Al-Farabi* († ca 950) et *Avicenna* (Ibn-Sina, † 1037), qui ostendit necessarium non habere causam, possibile vero esse causatum,¹ necnon iudaeus *Maimonides* (Rabbi Moses, † 1204), qui eandem rationem ab Avicenna desumpsit et in forma argumenti clarius expressit, appropinquans ipsi formae S. Thomae.²

¹ *Metaph.*, l. 2, tract. 1, cap. 2 et 3; *Metaphysicae compendium*, L 1, p. 2, t. 2, c. 1-3. Confer textus apud Arnou, *op. cit.* (supra, in n. 550) 59-63, 67-71.

² *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, l. 2, c. 2: «Nos autem videmus multa generari et corrumpi... Si omne ens fuerit generabile et corruptibile: dicemus quod omnia sunt possibilia corrumpi: alioquin de necessitate erunt: possibile autem in genere

557. Quarta via: Ex limitatione' (argumentum henologicum vel climacologicum).²

Initium viae. Est factum patens, dari in rebus varios gradus perfectionis, seu magis et minus, non quidem secundum essentias específicas et genericas quae tales, ut substantiam, vivens, animal, hominem, quae necessario in invisibili consistunt (Christus enim non est magis homo quam Petrus, nec homo est magis animal quam brutum, quamvis sit perfectius animal), sed tum secundum perfectiones transcendentales, ut ens, unum, bonum, verum (quae determinantur per essentias genericas et específicas); tum secundum perfectiones generales, seu secundum ipsas perfectiones genericas et específicas abstracte sumptas, ut esse in se nec in alio (quod competit substantiae), vitam, cognitionem; tum secundum perfectiones accidentales qualitativas, ut iustitiam, virtutem, sapientiam. Datur scilicet in variis rebus magis vel minus entis, veri, vitae, cognitionis, virtutis, sapientiae.

necessario est, sicut scis, et sequitur necessario quod omnia sunt corrupta. Quod si ita fuerit, nihil remanebit: ergo nec datur esse, et sequitur quod nihil esset omnino. Nos autem videmus multa esse: et nos etiam sumus. Sequitur ego necessario secundum istam considerationem quod si sint aliqua generabilia et corruptibilia, sicut nos videmus: quod sit aliquod ens non generabile nec corruptibile, in quo non est possibilitas ad corruptionem omnino: sed necessarium esse, non possibile esse». Cf. integrum textum apud Arnoū, *ibid.* 79-82.

11 p., q. 2, a. 3; q. 44, a. 1; q. 45, a. 1; C. *Gent.* 1. 13; 2. 15; *In 2 Sent.*, disc 1, q. a. 1; *De potentia*, q. 3, a. 5 et 6; *In ev. Ioannis*, prologus.

Bonamartini, U., «La 'quarta via' di S. Tommaso», *Scuola cattolica* (1932) 17-24.— «De quarta via S. Thomae ad existentiam Dei demonstrandam», *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq.* (Romae 1938) 108-132.

Chambat, L., «La 'quarta via' de saint Thomas», *Revue thomiste* XXXIII (1928) 412-422.

Daffara, M., «La quarta via di S. Tommaso», *Sapienza* (1952) 5-30.

Donovan, N. A., *The henological argument for the existence of God in the works of St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Ind. 1946.

Fabro, C., «Sviluppo, significato e valore della 'IV via'». *Doctor Communis* (1954) 79 sqq.—«II fondamento metafisico della IV via», *ibid.* (1965) 49-70.

Garrigou-Lagrange, R., «Note sur la preuve de Dieu par les degrés d'être chez S. Thomas», *Revue thomiste* (1904) 363-381.

Giacón, C., «Alcune osservazioni sulla III e IV via di S. Tommaso», *Doctor Communis* (1965) 131-145.

Joly, R., *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être. 'Quarta via' de la Somme Théologique. Sources et exposé*, Gand 1920.

Lemaître, Ch., «La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres», *Nouvelle revue théologique* LIV (1927) 321-339, 436-468.

Muniz, F., «La 'cuarta via' de santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», *Revista de filosofía* III (1944) 385-433; IV (1945) 49-102.

Rubi, B. de, «La 'quarta via' de sant Tomas en ordre a provar l'existencia de Deu: la seva indole agustiniana», *Estudis franciscans* (1930) 341-356.

² Henologicum, a graeco êv= unum, quia ex varietate graduum ascendit ad unum; climacologicum, a χλίμα — scala, gradus, quia per scalam graduum ascendit ad summum.

Primus gressus: Atqui ubi est magis et minus tale, oportet esse etiam maxime tale, cum magis et minus dicantur in ordine ad maximum. Ergo datur quomodolibet, saltem in ordine ideali, aliquod quod est maximum in omni genere perfectionis quodque in ultima analysi est maxime ens, cum omnes perfectiones resolvantur in rationem entis.

Secundus gressus: Atqui quod est maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt in illo genere, vera scilicet causa exemplaris, cuius realis influxus exercetur mediante ipsa actione causae efficientis quae ab ea intentionaliter dirigitur.¹ Et ratio est quia, ex una parte ea quae habent perfectionem aliquam secundum aliquem gradum limitatum, nequeunt eam habere ex seipsis seu ex sua natura, tum quia nihil determinat seu limitat seipsum, tum quia ea quae sunt ex natura non sunt limitata in sua ratione, cum natura non suscipiat magis et minus (sicut habentes naturam hominis sunt aequaliter homines), adeoque eam perfectionem habent ex alio, seu ex causa exteriori, et ex alia parte haec causa exterior nequit esse nisi id quod eam perfectionem possidet (nemo enim dat quod non habet), et quidem in maximo gradu, secus institueretur processus in infinitum et effectus numquam procederet.

Perminus viae: Ergo existit aliquod *ens, quod est maximum in omni genere perfectionis ac ideo maximum in ratione entis*, quodque sit causa exemplaris, ratione cuius existunt quaecumque aliquam perfectionem vel entitatem possident; et hoc ens Deum nominamus. Ergo existit Deus, saltem sub ratione maximi perfecti et maximi entis, necnon causae exemplaris omnis perfectionis et entitatis.

558. Hoc argumentum incipit directe a gradibus perfectionis; ceterum gradus implicant tum limitationem tum unitatem in multitudine, ac ideo haec tria implicantur in argumento. S. Thomas in 1-2, q. 52, a. 1, explicat quatenam perfectiones suscipiant gradus, seu magis et minus. Exceptis nempe generibus et speciebus, quae, sicut numeri, stant in indivisibili, omnes per-

¹ Ut explicatur in philosophia, causa exemplaris non est aliquid mere ideale, seu merum obiectum intellectus, sed vera causa, influens in ordine reali, quamvis eius influxus non distinguatur materialiter ab influxu sive actione ipsius causae efficientis. Influit enim, hanc efficientem actionem intentionaliter dirigendo, quatenus causa efficiens effectum producit iuxta exemplar nec aliter, ita ut eius effectus sit quid exemplatum. Propterea, causa exemplaris reduci potest ad causam efficientem, quatenus utriusque causae influxus exercetur materialiter per eandem actionem et utraque causa simul convenit ad efformandum unum totale et adaequatum principium eiusdem operationis et effectus; non tamen sunt formaliter eadem causa, sed duae. Pariter, sub alia ratione, causa exemplaris reduci potest ad causam finalem, quatenus forma exemplaris, inducenda in materiam, est finis intentus a causa efficiendi seu ab artifice.

fectiones gradus suscipiunt, scilicet tum perfectiones accidentales (secundum quantitatem et qualitatem), tum essentiales (i. e. ipsae perfectiones involutae in generibus et speciebus, sed sub forma abstracta, ut vita pro vivens), tum transcendentia. Unde ex omnibus istis argumentum confici potest, cum hoc tamen discrimine quod, si agitur de perfectionibus mixtis (in quibus nempe involvitur aliqua imperfectio, ut quantitas, color, calor, sensatio, ratiocinatio), concluditur ens maxime tale, non formaliter, sed tantum virtualiter eminenter (ita ex gradibus caloribus nequit concludi Deus ut ens maxime calidum, sed ens in quo perfectio caloris virtualiter eminenter continetur). Ceterum, facilius modus argumentum conficiendi est ex solis perfectionibus transcendentalibus, prout diverso gradu realizantur in ceteris perfectionibus: ita per hoc quod lapides sunt, plantae vivunt, bruta sentiunt, homines ratiocinantur, angeli intelligunt, habentur tot diversi gradus perfectionum transcendentalium, quatenus modus essendi, unitas, veritas et bonitas, est maior in angelo quam in homine, in homine quam in bruto, et ita porro.

559 Principium, quo nititur argumentum, est *principium causalitatis*, et quidem directe exemplaris, sub hac forma «*Maximum in unoquoque genere est causa exemplaris ceterorum*» vel, quod ad idem redit, «*Quod est limitatum in unoquoque genere, rationem sui habet ab alio, seu a maximo illius generis, tanquam a sua causa exemplari a qua pendet in essendo*». Ut autem dictum est supra (n. 557), causa exemplaris non est aliquid mere ideale, seu purum obiectum intellectus, sed vera causa influens in ordine reali, quamvis mediante actione ipsius causae efficientis, ac pro tanto includit ipsam causam efficientem. Unde argumentum non currit proprie in linea causae efficientis (ut quidam putant), sed formaliter et immediate in solo linea causae exemplaris, quae tamen in sua ratione includit materialiter ac necessario influxum causae efficientis (quod quidem alii obliviscuntur); ex hoc nempe ipso quod existit magis et minus in rebus, immediate ac recte concluditur debere necessario existere maximum, quod, in ratione causae exemplaris ac realiter influentis, sit ratio existentiae illorum.

Exinde resolvitur dissidium et confusio apud plures modernos auctores quorum quidam (ut Descoqs et Hellin post Suarez),¹ attendentes ad solam rationem causae efficientis, dicunt hoc argumentum secundum se non habere valorem apodicticum, quatenus currit in linea exemplaritatis, ac continere illegitimum transitum ab ordine logico ad ontologicum, nisi reducatur ad lineam efficientiae ac confundatur cum tertia via S. Thomae, ducta ex contingentia rerum (quatenus gradus et limitatio implicant aliquam contingentiam); alii vero (Rolfes, Géný, Gilson, Chambat, Lemaître), attendentes ad solam causam exemplarem, vel potius non attendentes quod causa exemplaris involvit necessario ipsum influxum causae efficientis, videntur procedere veluti ex ipsa nuda exemplariitate, omni conceptu efficientiae evirata, quae ceteroquin vera exemplaritas non est, ac ita plus aequo seiungunt hoc argumentum a ceteris viis, quarum commune, utut materiale substratum, est

¹ Cf. *Metaph.*, disp. 29, sect. 3, n. 3-7, 13 sq., 21 sq. De eo auctorum dissidio confer Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 539) II 55-72.

causalitas efficiens, sine qua instauraretur sic dictum argumentum ontologicum, sive illegitimus transitus ab ordine logico ad ontologicum.

Terminus viae, ut diximus, est Deus ut maximum in scala omnium perfectionum, ac ideo simpliciter in scala entis, in qua ratione omnes perfectiones confluunt, ac ideo ut culmen entitatis et ut ipsum ens. In quo apparet hanc viam esse omnium supremam ac profundissimam (ultra-metaphysicam, ut quidam emphatice dicunt), cum ex parte sui initii attingat ipsa viscera entis creati, ipsam scilicet rationem entis limitati ac ideo ipsam fundamentalem compositionem ex potentia et actu, dum tertia via sistit in ratione contingendae, seu in compositione ex essentia et esse.

560 Quod attinet *historiam argumenti*, ipsa eius origo recte tribuitur *Platoni*, saltem quoad eius initium, sive gradus perfectionis, et terminum sub ratione exemplaritatis, quamvis ipse conceptus efficientiae ut involutae in ipsa exemplaritate, in quo nervus argumenti consistit, sit proprie aristotelicus. Plato a contemplatione graduum pulchri, boni et iusti, ascendit ac infert existentiam ipsius Pulchri, Boni et Iusti, quamvis haec omnia ut quasdam ideas subsistentes concipere videatur.¹ *Aristoteles*, quamvis principia praebeat, ipsum argumentum non adducit, saltem in libris quae supersunt; tamen Simplicius refert quoddam fragmentum ex deperdito Aristotelis opere *De philosophia*, in quo argumentum in forma conficitur.² Ex Platone argumentum deduxerunt tum Neoplatonici, ut *Plotinus*? tum *Augustinus* qui eo peculiariter delectatur,⁴ tum theologi medii aevi, quorum quidam, ut Anselmus, eo abusi sunt in sensu mere ontologico, alii vero, praecipue S. Thomas, illud scientifica forma vestierunt. Ut nuper dictum est, plures moderni theologi vim huius quartae viae S. Thomae non satis penetrarunt, per defectum vel excessum peccantes.

561. Quinta via: Ex ordine, sive finalitate (argumentum teleologicum).⁵

¹ Cf. *Phaedrum* 249 sq.; *Phaedonem* 74 sq.; *Convivium* 210 sq.; quem ultimum locum citat Arnou, *op. cit.* (supra, in n. 550) 18 sq.

² Comm, in opus Aristotelis *De caelo*, l. 1, c. 9: «Generatim in quibus est aliquid melius, in his est aliquid etiam optimum. Cum igitur sit in entibus aliud alio melius in his est aliquid etiam optimum, quod quidem erit ipsum divinum» (cf. graecam editionem Heiberg [Berlin 1893] 289).

³ *Ennead.* V, l. 5, n. 13.

⁴ *De civ. Dei*, 8. 6; *Enarr. in psal.* 26, n. 8; *De doctr. christ.* 7; *De Trinitate*, 8. 3., ubi enumeratis variis particularibus rebus bonis, ait: «Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa ratio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus... Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi eset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, percipere ipsum bonum cuius participatione bona sunt, simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc et illud bonum: si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum» (ML 42. 449 sq.).

⁵ p., q. 2, a. 3: *C. Gent.* 1. 13 et 44; 2. 23 et 24; 3. 1, 2 et 22; *De potentia*, q. 3, a. 15.

Initium viae: Est factum patens, entia naturali irrationalia agere propter finem. Nam agunt iuxta leges quasdam constantes et attingunt constanter determinatum aliquem effectum: quae autem semper aut communiter eodem modo contingunt et determinatum effectum consequuntur, non casu fiunt, sed intentione; casus enim ex ipsa sua definitione est id quod evenit praeter expectationem seu praeter id quod evenire solet, ac proinde omnia explicari per casum est velut contradictio in terminis.

Primus gressus: Atqui ea quae carent cognitione non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, cuius proprium est moveri a fine. Ratio enim finis, cum implicet relationem plurium concurrentium ad unum, nonnisi ab intellectu attingi potest, cuius proprium est apprehendere relationes, seu comparare, abstrahere et colligere in unum. Ergo omnia entia mundana irrationalia ab aliquo agente intelligente moventur.

Secundus gressus: Atqui hoc agens intelligens, cum et ipsum agat propter finem, vel non determinatur ad suum finem ab alio agente, et tunc habemus primum ens intelligens quod omnia movet ad finem, quod Deum nominamus; vel et ipsum ab alio determinatur ad finem, et tunc de hoc alio eadem quaestio recurret, et ita porro indefinite, donec perveniatur ad aliquod ens intelligens quod ab alio non determinetur. Repugnat enim processus in infinitum in quibuslibet agentibus per se subordinatis, ut supra dictum est (n. 548).

Terminus viae: Ergo existit aliquod *primum ens intelligens, quod ordinat et movet omnes res in suum finem*, quodque Deum nominamus. Ergo existit Deus, saltem sub ratione supremi et universalis ordinatoris sive gubernatoris.

Bibliographia directe de hoc argumento valde exigua est, fortasse quia ipsum argumentum est facilius et evidentius, nec negari potest nisi negato aut perverso ipso principio finalitatis. Propterea, potius de statuenda finalitate auctores occupantur. Ad rem nostram propinquius faciunt:

Duquesne, M., «De quinta via. La preuve de Dieu par le gouvernement des choses», *Doctor Communis* XVIII (1965) 71-92.

Garrigou-Lagrange, R., *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932.

Holtum, G. von, «Der Gottesbeweis aus der Ordnung der Welt», *Divus Thomas* (Freiburg) (1920) 16-33.

Sertillanges, A.-D., *Dieu ou rien*, Paris 1933.

Tonquedec, J. de. «Comment interpréter l'ordre du monde», *Etudes* (1908) 577 sqq.—«Une preuve facile de l'existence de Dieu», *Revue apologetique* (1 nov. 1917).

'De impossibilitate explicationis per casum, fuse disputat Descoqs, *op cit* (supra, in n. 539) I 381-392.

562. Hoc argumentum incipit a manifesto facto ordinis ac finalitatis rerum* et concludit existentiam supremi entis, omnia ordinantis et finalizantis, ope tum principii causalitatis tum principii impossibilitatis processus in infinitum. *Principium causalitatis* hic respicit essentialiter causalitatem finalem, quae tamen necessario involvit ipsam causalitatem efficientem, cum finis influat in effectum mediante actione causae efficientis; principium causalitatis efficientis, quod supra invocavimus, est «*Omne quod movetur in finem, ab alio movetur cognoscente finem*», cui subintelligitur proprium principium causalitatis finalis «*Omne quod movetur, movetur a fine*» vel «*Omne agens agit propter finem*». Principium impossibilitatis processus in infinitum, in causis per se subordinatis secundum finem, a S. Thoma explicite hic non ponitur, sed supponitur ex prima via et ceteroquin alibi explicite proponitur.¹

Quod attinet legitimitatem secundi gressus argumenti, quo ab uno ente intelligente transimus ad aliud donec perveniamus ad ultimum, notandum est nos remanere iugiter in ipsa linea ordinationis et finalitatis, nec invocare meram lineam causalitatis efficientis, sicut in tribus primis viis. Ratio scilicet quare unum intelligens debeat moveri ab alio intelligente, non est quia est finitum vel limitatum (secus reincideremus in alias praedictas vias nec conficeremus novum argumentum), sed quia unum intelligens habet in se aliquid ordinabile ab alio intelligente, scilicet materiam ordinabilem ad formam, essentiam ad esse, intellectum ad obiectum et ad actum intellectionis: ordinatio enim et finalitas penetrat etiam ipsa viscera entis.

Haec quinta via S. Thomae est facillima simul ac profundissima. Talis enim est ipsa causalitas finalis; nam ordo, in quo relucet finalitas, est proprius effectus et indoles intelligentiae, cuius est apprehendere, abstrahere ac comparare; unde intellectus ordinem et finalitatem, veluti cognatas sibi ac familiares rationes, in rebus immediate detegit et intuetur. Propterea haec via probandi existentiam Dei est antiquissima ac communissima, nec quispiam umquam theologus aut cordatus philosophus de eius probativo valore dubitavit.

¹ Id pandit immensa mundi machina, in qua omnia fiunt in numero, pondere et mensura, omnia fixis legibus regulantur et ad fixos terminos procedunt. In regno quippe minerali, omnia determinate evolvuntur iuxta leges universalis et particularis attractionis, iuxta leges gravitatis et impulsus, iuxta chemicas actiones et reactiones. In regno quoque vegetali, plantae iuxta constantes normas nascuntur, crescunt, exornantur, fructificant, senescunt, et corrumpuntur. In regno animali, manifesto apparet finalitas operationum, in operibus formicarum, apium et avium.

Ad removendam autem obiectionem Cartesii aliorumque philosophorum contra assertam finalitatem rerum mundanarum, arguentium nobis externam finalitatem esse absconditam, puta nos nescire quare in caelo habeatur tantus numerus stellarum vel quare mare sit hoc vel illo modo dispositum relate ad terram, notandum est nos non ex externa huiusmodi finalitate arguere, sed ex interna ac omnibus nota finalitate, puta ex hoc quod oculus ordinatur ad videndum, auris ad audiendum, pes ad ambulandum, pennae ad volandum, et ita porro.

2 1-2, q. 1, a. 4: «Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat, in VIII *Phys.*, quod 'non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum', quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente».

563. Quod attinet *historiam*, argumentum proponitur iam ab *Anaxagora*, iuxta quem «Omnia intellectus ordinavit» (cf. supra, n. 550), subinde a Socrate,¹ a Platone dicente «omnia intellectu gubernari» non vero «ab irrationali quadam et temeraria et fortuita potestate»,² ab Aristotele,³ a Cicerone/⁴ a S. Scriptura,⁵ a Patribus communissime.⁶

NOTA DE QUINQUE VIARUM RELATIONE ET REDUCTIONE AD INVICEM.

564. Quidquid in contrarium dicant aliqui auctores, qui uni vel alteri viae (nominatim primae et quartae) apodicticum valorem denegant, eam ad alias formaliter reducentes, ex superius disputatis constat *quinque vias esse ab invicem specificè distinctas* et unamquamque independentem ab aliis apodicticum valorem habere. Attamen, quamvis non ad invicem, ipsae possunt reduci ac coadunari sub generalibus quibusdam conceptibus, in eis involutis.

Et primo quidem, omnes reducuntur *ad unum genericum argumentum, quod est via causalitatis a posteriori*, seu ab effectu ad causam. In quo argumento *initium* est ens mundanum in suo aspectu indigentiae, consideratae sub quintuplici specifica ratione mobilitatis, causalitatis subordinatae, contingendae, limitationis et ordinationis ad aliud. *Gressus*, sive medium demonstrationis, est principium causalitatis, iterum sub quintuplici specifica forma expressum, scilicet: «Omne quod movetur, ab alio movetur.—Nihil potest esse causa sui ipsius—Omne contingens pendet a necessario, tanquam a causa quare sit—Omne limitatum in aliquo genere pendet in suo esse a maximo illius generis ut a causa exemplari—Omne quod movetur in finem, movetur ab alio cognoscente finem». *Terminus*, sive conclusio, est existentia Dei, seu causae rerum, sub quintuplici specificatione motoris immobilis, causae primae efficientis, entis necessarii, entis maxime perfecti, entis omnium ordinatoris.

Praeterea, praefatae quinque specificae rationes *possunt reduci ad quasdam distinctas utut generales rationes*. *Ex parte initii*, argumenta ad duo reduci possunt, prout respiciunt vel *esse rei*, vel *eius operationem*. Esse rei

¹Apud Xenophontem, *Memorabilia* 1. 4.

²*Pbilebus* 28, apud Arnou, *op. cit.* (supra, in n. 550) 20.

³Saltem iuxta fragmentum deperditi operis, citatum a Cicerone, in *De natura deorum* 2. 37. Refertur a Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 539) I 429.

⁴In eodem loco, propriis verbis confirmat dictum Aristotelis.

⁵Rom. 1. 18-21; Sap. 13. 1-5; supra cit., n. 528; Iob. 36. 22-30; 38 et 39 integre; Psal. 18. 1-7; Psal. 103 per totum; Eccli. 42 et 43 integre; 2 Mach. 7. 20-23.

⁶Minucius Felix, *Octav.* 18; Tertullianus, *Apol.* 17; *Adv. Marc.* 1. 13 sq.; Origenes, *C. Celsum* 1. 23; Lactantius, *Div. instit.* 1. 2. 5; Athanasius, *Or. c. Gent.* 34; Nazianzenus, *Or.* 28. 5; Nyssenus, *C. Eunom.* 12; Chrysostomus, *In Rom.*, horn. 3. 2; Augustinus, *Serm.* 141. 2 (cf. supra, n. 530). Lactantius; «Nemo est tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cuius dei providentia regatur hoc omne quod cernitur aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri, quin id quod mirabili ratione constat consilio maiore aliquo sit instructum». Sensus Patrum ad strictiorem argumenti formam reducit Boethius, *De consol. philos.* 1. 3, pros. 12: «Non tam vero certus naturae ordo procederet, nec tam dispositos motus, locis, temporibus, efficientia, spatiis qualitatibus explicaret, nisi unus esset qui has mutationum varietates manens ipse disponderet. Hoc quidquid est, quo condita manent atque agitantur, usitato cunctis vocabulo Deum nomino» (ML 63. 778).

consideratur tum in tertia via, in qua contingentia pandit ens mundanum ut compositum ex essentia et esse, tum in quarta via, in qua limitatio eiusdem ostendit profundiores compositionem ex potentia et actu. Operari consideratur in reliquis viis, ita ut in prima attendatur ipse motus secundum se (sive transitus de potentia ad actum), in secunda via attendatur motus secundum eius terminum a quo, seu causam efficientem, in quinta via attendatur motus secundum eius terminum ad quem, seu causam finalem. *Ex parte tum medii tum termini viae*, triplex consideratur causalitas et tripliciter Deus ut ultima causa et primum principium concluditur, scilicet sub ratione *causae efficientis*, in prima, secunda et tertia via, sub ratione *causae exemplaris* in quarta via et sub ratione *causae finalis* in quinta via. Ad quam triplicem causalitatis rationem reducitur omnis relatio inter creaturam et Deum, nam «Deus est causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum» (1 p., q. 44, a. 4, ad 4).

B. Quinque argumenta cosmologica, physica, apodictica, sed particularia.

565. Quinque viae S. Thomae, quae sunt formalia et universalialia argumenta, proponi possunt etiam sub forma particulari, i. e. arguendo ex peculiari necessitate vel indole huius aut illius partis entis mundani, quae expostulet Deum ut sui causam. Innumerae viae hoc modo confici possunt. Satis autem erit quinque iterum proponere, secundum gradationem quandam modorum existendi rerum mundanarum, argumenta scilicet ex indole materiae, ex motu physico, ex viventibus, ex animalibus brutis, ex homine. Omnes autem reduncuntur ad unam vel alteram viam S. Thomae, addita peculiari quadam consideratione.¹

566. 1. *Argumentum staticum. Ex indole materiae.*

Primum quod nobis occurrit in obiectis sensibilibus est ipsa materia, in qua omnia phaenomena sensibilia subiectantur et evolvuntur. Materia quidem dici potest ingenerabilis et incorruptibilis, prout praecise substernitur omni generationi et corruptioni, at nequaquam dici potest esse a se, sed et ipsa necessario causam sui appellat, et quidem creatricem. Materiae enim proprietates sunt potentialitas et indeterminatio, quomodolibet ipsa consideretur, sive ut materia prima, sic enim plures formas successive habere potest; sive ut materia secunda, sic enim plura accidentia simul vel

¹ Quidam, ut Hontheim et Garrigou-Lagrange, hic addunt etiam *argumentum ex miraculis*, quae nequeunt explicari nisi per causam extramundanam. Attamen, praestat ab eo abstinere, tum quia agitur de effectibus supernaturalibus, tum quia miracula supponunt ipsam Dei existentiam et probant eius interventum. Unde miraculum habet valorem proprie apologeticum, ac proinde proprius eius locus est in tractatu de revelatione, ubi illud iam consideravimus.

successive habere potest, ut extensionem, numerum, colorem, calorem, eaque in maiori vel minori gradu et intensitate. Quod autem est a se, habet ex sese omnem determinationem, et quidem actualiter, secus non erit ratio quare prius aliquam determinationem non habeat, postea habeat, cum tamen ipsa secundum se non mutetur.

Haec est prima via S. Thomae, sed loco considerandi motum consideratur mobilitas, loco ipsius fieri consideratur principium vel terminus eius.

567. 2. Argumentum dynamicum (entropologicum}. Ex energia physica.

Multiplex motus, quantitative, qualitativus, localis, qui in materia per physicas vires producitur, petit necessario causam sui extramundanam. Causa enim motus non est ipsa materia prima, quae est passiva et indeterminata. Neque est materia secunda, seu corpora; haec enim eadem attributa habent ac materia prima; idem enim corpus potest moveri vel non moveri, moveri tali vel tali motu et tali vel tali intensitate; quod autem valet de singulis corporibus, valet quoque de omnibus simul. Neque sunt ipsae vires corporum; nam iterum et ipsae quandoque sunt in actu quandoque in potentia, suscipiunt magis vel minus, possunt mutare.

Huc faciunt confirmationes quas quidem theologi afferunt ex conclusionibus et postulatis scientiae physicae, quaeque vocantur argumentum ex activitate corporum inorganicorum. Scilicet: supremae leges, quibus iuxta scientiam empiricam reguntur phaenomena mundi, nedum existentiae Dei contradicant, ut falso putant philosophi *Mechanistae* et *Dynaniistae*, eam confirmant et ad eam ducunt, abstrahendo nunc a veritate earundem legum et accipiendo huiusmodi confirmationes tanquam argumentum ad hominem.¹ Praecipue leges quae invocantur sunt: lex inertiae, lex conservationis energiae et lex universalis attractionis.

Lex inertiae, quam admittunt sive *Mechanistae* sive *Dynamistae*, ita enuntiatur: Materia est indifferens ad motum vel quietem, adeoque est incapax modificandi suum statum quietis vel motus, nisi interveniat aliqua causa extrinseca. Iamvero principium causalitatis «Quidquid movetur ab alio movetur», quo mediante existentiam Dei demonstramus, non aliud est quam generalior formula principii inertiae. Unde ex principio inertiae existentia Dei legitime eruitur.

¹ Ipse autem argumenti obiectivus valor, diversimode ab auctoribus indicator, prout admittitur, vel secus» ipse valor huiusmodi legum. Confer, inter alios, *DESCOQS*, op. cit. (supra, in n. 539) I 653-657; J. *GREDT*, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, n. 546-360, 370; R. *GARRICOU-LAGRANGE*, *Dieu* (éd. 4, Paris 1923) 774-779.

Lex conservationis energiae,' legi entropiae crescentis copulata, est etiam quoddam principium commune Mechanistis et Dynamistis. Sic se habet: Motus physici et energia mundi, secundum successivas transformationes in calorem, lucem, electricitatem, etc., in varia corpora mundana abit ac disperditur, non tamen amittitur sed in totali quadam summa conservatur (lex conservationis energiae) et ad aequilibrium tendit, mediante graduale ac finali conversione omnium energiarum in calorem (lex entropiae crescentis); quo aequilibrio obtento, destruetur actuale systema rerum. Ex his autem sequitur quod vel mundus habuit initium, adeoque causam, nam si ab aeterno fuisset iam destructus esset ex praedicto aequilibrio energiarum iam obtento, vel, si initium non habuit, datur supra mundum aliqua causa, disperdens calorem et impediens aequilibrium energiae.

Lex attractionis universalis explicat formationem mundi eiusque conservationem et motum ex duplici vi, altera attractiva, altera repulsiva. Hanc legem admittunt Dynamistae, reiciunt Mechanistae. Potest autem admitti ut probabilis, sicut duae priores leges. Ea vero posita, sequitur existentia Dei. Sumamus v. g. casum attractionis astronomicae: omnis stella et omne systema stellarum movetur circa aliquod centrum, imo tota congregatio siderum movetur circa universale aliquod centrum attractionis. Iamvero motus circularis supponit binas vires attractionis et repulsionis. Ergo dari debent duo centra quae omnia movent: unum ad intra et alterum ad extra. Ista autem duo centra, et ipsa moventur, iuxta hypothesim attractionis universalis. Circa quod ergo moventur? Non circa aliquod tertium, de hoc enim recurreret quaestio; non circa semetipsa quatenus nempe una pars, puta una athomus, moveret alteram, nam iterum de ultima athomo quaeri debet circa quod moveatur. Est ergo extra systema cosmicum vis quaedam, efficiens motum rotationis, quasi in se colligens utrumque centrum propulsivum mundi.

Mechanistae reiciunt hanc legem attractionis et sequentem theoriam proponunt. Materia est pure iners et incapax activitatis; unde dum videtur agere reipsa non agit, sed accipit tantum impulsum ab extrinseco, qui pure mechanice transmittitur de athomo in athomum. Quamvis haec doctrina sit omnino falsa, tamen, ea posita, consequenter debet etiam admitti existentia Dei. Nam athomus A si est pure iners accipit impulsum a B, B a C, C a D, et ita porro, donec perveniatur ad ultimam athomum universi, quae necessario ab aliquo moveri debeat.

568. 3. *Argumentum biologicum generale. Ex viventibus.*

Haec est evidentior via quam praecedens; nam maior est differentia inter actionem vitalem et actionem physicam, quam inter hanc et inertia elementa, et maior vis requiritur ad producendum vitalem quam physicum motum. In mundo igitur datur vita, i. e. variae activitates vitales, abstrahendo ab hac vel illa forma vitae.

1 Ad hanc proprie refertur sic dictum argumentum entropologicum (ἐν τροχῇ=introrsus conversio).

Iuxta geologos tamen, initio vita non erat super terrain, saeculis quae vocantur azoica. Iamvero materia (vel vires mechanicae) non potuerunt esse causa originis vitae, quia minus non producit maius et causa est similis effectui. Ergo quaedam externa vis posuit initium evolutionis vitae in natura.

569. 4. *Argumentum biologicum particulare. Ex activitate et instinctu brutorum.*

Ex activitate brutorum argumentum ducimus non tantum quatenus, utpote cognoscitiva, superat activitatem inferiorum corporum, sed etiam ac praecipue quatenus in naturali instinctu, quo bruta quasdam operationes perficiunt, mirabilior manifestatur impulsus causae exterioris agentis. Nam, praeter ea ad quae brutum ducitur simplici sensu, impulsus nempe a dolore vel voluptate, plura sunt quae brutum peragit, nullo dolore aut voluptate ductum; ita ovis timet lupum, mus horret felim, bos fugit herbas mortiferas, apes mira arte proli nasciturae provident; in quibus omnibus habetur discretio rerum utilium naturae, cum tamen sensus ad ea non moveatur sed indifferenter se habeat. Cum ergo effectus altior altiorem causam appellet, praeter sensum in brutis habetur intrinsecus quidam et naturalis instinctus, qui sit effectus altioris causae et quidem supremae, quae sola influit in ipsam naturam eiusque constitutionem.

570. 5. *Argumentum antropologicum. Ex natura hominis.*

Evidentiori autem modo, natura ipsius hominis existentiam Creatoris manifestat. Ipsum imprimis corpus humanum Deum causam postulat, cum tanta perfectione emineat super alios organismos ut ab eis originari non possit. Anima vero, cum sit intelligens seu excedens omnem conditionem materiae, a nullo ente se inferiori produci potest sed directam creationem exigit. Praeterea, anima intellectiva nonnisi a Deo coniungi potest cum corpore. Non enim a semetipsa, quia ipsa refertur ad corpus tantummodo ut causa formalis non ut causa efficiens, nec ceterum potest esse causa influens in proprium modum essendi; neque ulla vis mundana id agere potest, quia causae naturales agunt non in ipsum esse rerum sed tantum in materiam, mediis accidentibus eam disponendo ut inde forma substantialis educatur; iamvero, in casu haberetur actio in ipsum esse animae, nec ceterum anima humana educi potest sicut forma corporalis ex potentia materiae.

C. Quinque argumenta psychologica, secundum se mere probabilia, sub aliqua vero forma ad quinque apodicticas vias S. Thomae reducibilia.

571 Sic dicta argumenta psychologica, quae nempe procedunt ex consideratione aliquorum effectuum divinorum in hominis psychologia, ac ideo qua talia dicenda sunt a posteriori ac distinguenda a sic dictis argumentis ontologicis et a priori, nequeunt probare cum certitudine existentiam Dei, «quia supponunt naturam humanam esse eo modo constitutam, qualiter nequit esse constituta nisi a Deo, ac ideo iam supponunt notam ac probatam existentiam Dei. Habent tamen ex se vim aliquam probabilitatis, sive vehementer suasivam. Praeterea, ea talia sunt ut possint ita accommodari ac converti, ut fiat ex eis facilis transitus ad unam ex quinque viis S. Thomae; sub qua veste ac ratione, valorem quidem apodicticum consequuntur, sed suam ipsam essentiam amittunt, quoniam non sunt amplius ipsa, sed alia. Ex pluribus formis quae adduci possent, quinque signantiores eligemus.

572. 1. *Argumentum ideologicum. Ex essentiis possibilibus et veritatibus abstractis*)

In forma breviori, argumentum ad hoc reducitur: Omnes homines easdem res universales apprehendunt (essentias posibles) et easdem veritates sive principia (veritates abstractas) cognoscunt. Ergo adest extra ipsos communis quaedam res universalis et communis quaedam veritas in concreta realitate sive intellectu, quae sit ratio sufficiens praefatae obiectivae realitatis: quamque Deum appellamus. In forma pleniori: In ordine ideali et obiectivo dantur possibilia, quae apprehendimus, et veritates sive principia in illis fundata, de quibus iudicamus (ut prima principia rationis, puta contradictionis et causalitatis, principia scientiarum, sive metaphysicae, matheseos, physicae, psychologiae), et haec omnia possibilia ac principia, sunt aeterna, seu necessaria et immutabilia. Iamvero huiusmodi possibilium ac principiorum aeternitas debet habere proportionatum sibi fundamentum seu rationem sufficientem; eam autem non habet neque in ipsis possibilibus veritatibus, quia, cum sint abstracta, in seipsis existere nequeunt, neque in nostro intellec-

1 Cuervo, M., «El argumento de las 'verdades eternas' según Santo Tomás», *Ciencia tomista* (1928) 18-34.

Dunin Borkowski, St. von, «Die ewigen Wahrheiten in System des hl. Thomas», *Stimmen der Zeit* (1924) 32-34.

Heris, Ch.-V., «La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles», *Revue thomiste* (1926) 330-342.

Mindorff, C., «De argumento ideologico existentiae Dei», *Antonianum* (1928) 267-298, 407-450.

Sestili, J., «Augustinianum argumentum pro existentia Dei ex intellecta veritate aeternisque idealis ordinis rationibus», *Acta hebdomadae augustiniana* (Romae 1930) 241-271.

tu, quia illa manent aeterna, necessaria et immutabilia, etiam si noster intellectus non existeret. Ergo datur supremus aliquis et universalis intellectus, a quo necessario et infallibiliter intelliguntur, imo cum quo concrete identificantur.²

S73. Quidquid in contrarium sentiant plures theologi bonae notae, videtur cum aliis dicendum huiusmodi argumentum *valorem apodicticum non habere*; sed continere illegitimum transitum ab ordine logico ad ontologicum, quamvis videatur deduci a posteriori (seu ab effectu intelligibili in nostra mente existente), vel veste aposterioristica induatur. Deest enim illi legitimus pons principii causalitatis, sine quo nihil certi in hac re confici potest. Etenim aeternitas, sive necessitas et immutabilitas possibilium et principiorum, est mere abstracta et negativa ac ideo non sufficit ad inferendam existentiam necessariae et immutabilis Veritatis in ordine reali, seu in ordine concreto ac positivo. Ea nempe aeternitas nihil aliud sibi vult, nisi quod nullum assignari possit temporis instans in quo ea non essent intelligibilia, si datur intellectus eas considerans. Unde ex hoc argumento duo tantum certo deduci possunt, scilicet nos omnes habere communem vim abstractivam mentis, per quam obiectivas ideas ac veritates ex rebus attingimus, et has abstractas ideas ac veritates hoc modo esse aeternas, quatenus, posito intellectu, taliter et non aliter intelligi debent.

Res confirmatur *ex absoluto silentio huiusmodi argumenti apud S. Thomam*. Imo S. Doctor ad objectionem: «Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas», respondet «quod *veritatem esse in communi*, est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos» (1 p., q. 2, a. 1, ad 3); ubi S. Doctor illationem ab abstracta veritate ad concretam Dei veritatem iudicat esse argumentum

¹ *Quandam novam formam* proponendi argumentum ex possibilibus, arguendo scilicet ex ipsa mera possibilitate nec attendendo ad possibilitatem necessitatem et aeternitatem, exponit et apte refutat H. Degl'Innocenti, «De nova quadam probatione existentiae Dei ex possibilibus», *Doctor Communis* XVIII (1965) 229-234.

² De apodictico valore argumenti *disputatur inter theologos*. Illum *admittunt* inter alios Gutberlet, Kleutgen, Lepidi, Farges, Hontheim, Chossat, Jolivet, Masново, Garrigou-Lagrange, Heris, Gredt, Sestili, Maquart, Martinez del Campo, De Diego Diez, qui generatim dicunt hoc argumentum esse particularem applicationem quartae viae S. Thomae, quam ut apodicticam habent. Illum vero *negant* inter alios Lahousse, Dunin-Borkowski, Mercier, Minges, Cuervo, Loinaz, Mindorff, Van der Meersch, Mattiussi, Descoqs, Hellin, quorum quidam admittunt hoc argumentum esse casum quartae viae S. Thomae sed huic ipsi viae negant apodicticum valorem (cf. supra, n. 559), alii vero illud separant a quarta via S. Thomae ac ideo ei denegant apodicticum valorem. Unde quaestio de valore huius argumenti non est confundenda cum quaestione de valore quartae viae S. Thomae, saltem cum agitur de iudicanda sententia uniuscuiusque auctoris.

Hoc argumento delectatur Augustinus, sub influxu doctrinae Platonis de ideis aeternis: *Confess.* 8. 17; *De libero arbitrio*, 1. 2, c. 2-15; *De vera religione*, 29, 30, 31, 39; *De doctrina christiana* 32, 37, 38. Propterea S. Doctor a quibusdam incusatur Ontologismi (cf. supra, n. 506 sq., et bibliographiam ibidem allatam). Eum secutus est 5. *Anselmus*, qui, ulterius procedens, lapsus est in crudiores formas sui argumenti ontologid, dum S. Thomas, colligens quidquid veri ac profundi habetur in doctrina Augustini et Platonis, eam reducit ad suam quartam viam inveniendi existentiam Dei per effectus ipsos creatos et per securam ipsam viam exemplaris atque efficientis causalitatis.

ontologicum et illegitimum. Praeterea, posita explicita quaestione de aeternitate veritatum universalium, ait: «Quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc; sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, *si quis sit aeternus*» (1 p., q. 16, a. 7, ad 2); ex quo sequitur aeternitatem universalium supponere existentiam Dei seu intellectus aeterni, non vero eam inferre.¹ Nec valet opponere S. Thomam hanc illationem indicasse in quarta via, cuius hoc argumentum est mera applicatio; nam hoc argumentum, prout proponitur, non est applicatio quartae viae, sed quaedam illius detorsio in argumentum ontologicum, nec potest ad quartam viam reduci, nisi prorsus immutetur, quo modo etiam aprioristicum argumentum S. Anselmi ad quartam viam detorqueri potest.²

Etenim, cum quarta ac legitima via desumatur ex participatione sive limitatione perfectionum creatarum, hoc applicando ad limitationem veritatis, ex qua summa et imparticipata veritas tanquam illius causa deducatur, dupliciter praefatum argumentum reformari et *ad hanc viam trahi potest*: vel scilicet arguendo ex hoc quod eadem veritates et principia abstracta in pluribus mentibus participantur et quidem iuxta diversos gradus, vel etiam ex hoc quod veritas in communi, sive perfectio veri, participatur secundum magis vel minus in variis mentibus, necnon in variis veritatibus particularibus (sicut plus veritatis invenitur in principiis quam in conclusionibus), consideratis nempe non mere abstracte sed *prout afficiunt intellectum creatum*. Tunc enim ex intellectu creato, tanquam limitate participante veritatem, seu tanquam magis vel minus intelligente ac veritatem capiente, legitime ascenditur ad primam et extrinsecam veritatem, sive intellectum divinum, tanquam exemplarem et efficientem causam praefatae limitatae intellectionis veritatis, vel, si placet, veritatis limitate intellectae. Et in hoc consistit quarta via S. Thomae, non scilicet a veritate abstracta ad concretam, sed a veritate concreta, sive ab intellectu limitate participante veritatem, ad veritatem concretam, sive ad intellectum illimitate eandem possidentem.

Quamvis praefatum argumentum, in sua propria forma, non habeat valorem apodicticum, potest tamen assumi ut argumentum *probabile ac suasivum*. Valde enim convenit, et hoc sensu probabile est, quod haec vel illa abstracta veritas, quae est tibi et mihi communis et abstrahit a tua mente vel mea, sit extra utramque et in se, seu in altiori et universali mente. Item, convenit ut haec veritas, secundum quam veluti per normam nobis superiorem iudicamus, sit realiter supra nos in ente quodam supremo.

¹ Et in hoc sensu, supposita nempe iam cognita Dei existentia, intelligenda sunt sequentia verba S. Thomae (quae opponit Garrigou-Lagrange in suo opere *Dien*): «[Ex hoc quod veritates sunt obiective aeternae, seu quantum ad id quod intelligitur] non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis» (C. *Gent.* 2. 84). S. Doctor haec dicit longe postquam iam probaverat existentiam Dei (1. 13) et docuerat essentiam divinam esse fundamentum omnium possibilium et intelligibilium (1. 54).

² Unde frustra quidam obiciunt hoc argumentum esse a posteriori, seu ab effectu intelligibili, dum argumentum S. Anselmi est mere a priori, seu ex abstracta notione Dei. In utroque enim proceditur ab aliqua idea, ab aliquo possibili, ab aliquo effectu

574. 2. *Argumentum eudaemonologicum. Ex desiderio beatitudinis.*¹

Desiderium naturale nequit esse inane, i. e. sine obiecto saltem possibili. Atqui habemus naturale desiderium beatitudinis, seu boni infiniti. Ergo hoc bonum infinitum, quod Deum nominamus, existit, vel saltem est possibile, et, si est possibile, etiam existit, quia ens necessarium, si est possibile, existit, cum existentia in eius, essentia includatur.

Quidquid in contrarium sentiant plures, iique graves, doctores, videtur cum aliis dicendum hoc argumentum *valorem apodicticum non habere*.² Nam, ex una parte supponit naturam esse bene ordinatam, quod iam praesupponit probatam existentiam Dei ordinatoris, et ex alia parte gratis assumit desiderium illud naturale esse efficax aut, si inefficax, non posse frustrari. Unde in forma:

Ad maiorem 1. Respondetur cum quibusdam, *distinguendo*: Desiderium naturale nequit esse inane, si supponatur naturam esse ordinatam, i. e. esse

intelligibili; etiam abstracta idea quam quis habet de Deo est effectus intelligibilis, seu abstractus a sensibilibus, ex quibus omnis nostra cognitio procedit.

¹ Boehm, A., «Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas», *Divus Thomas* (Freiburg) (1926) 319, 326.

Cuervo, M., «El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética inmanentista». *Cienda tomista* (1928) I 301-340; II 332-349; (1929) 5-37; (1932) I 289-318.

Elter, E., «De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris», *Gregorianum* (1928) 269-307.

Garrigou-Lagrange, R., «Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu», *Angelicum* (1930) 129-148.

Gredt, J., «Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeitsstreben», *Problème der Gotteserkenntnis* (hersg. von Sohngen und Feckes) 116-132. Cf. etiam eius *Elementa philosophiae*, η. 790-792.

Manser, C.-M., «Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes», *Divus Thomas* (Freiburg) (1924) 92-104, 331-339.

Monnier, H., «Désir du bonheur et existence de Dieu», *Revue de philosophie* (1921) 174-198.

Roland-Gosselin, M.-D., «Le désir du bonheur et l'existence de Dieu», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1924) 162 sqq.

² Iterum de apodictico huius argumenti valore *dissentiunt doctores*. Illum *admittunt* Blondel alique fauctores methodi immanendae, Cathrein, Gardeil, -Garrigou-Lagrange (qui argumentum accipit ut particularis casus quartae viae S. Thomae), Gredt (qui illud assumit ut distinctam ac sextam viam), Grivet, Hontheim, Maréchal (concorditer cum dictis supra, n. 502, ubi de aprioristicis argumentis), Monnier, O'Mahony, Roland-Gosselin, Maquart, Martinez del Campo, De Diego Diez. *Reiciunt* vero Balthasar, Billot, Mercier, Mattiussi, De Broglie, Elter, Boehm, Buonpensiere, Cuervo, Manser, Van der Meersch, Merkelbach, Descoqs, Hellin.

Hoc iterum argumento peculiariter delectatur Augustinus, *Confess.* 1. 1; 2. 6; 10. 5, 20, 23; *De libero arbitrio*, 1. 2, c. 9 et 26; *De Trin.*, 1. 13, c. 3-7; *De vita bona*, 7-12; *Serm.* 868. 5; *Enarr. in Psal.* 118, serra. 1. Quem connaturaliter sequitur Anselmus, *Monol.* 68-73; *Prosi.* 24-26. S. Thomas vero nullibi huiusmodi argumentum instituit aut innuit, imo, in 1 p., q. 2, a. 1, ad 1, explicite loquitur de naturali tendentia hominis in Deum, sub abstracta tantum ac communi ratione beatitudinis, quam de facto quidam ponunt in divitiis, alii in voluptatibus.

effectum causae ordinatricis (seu Dei), *concedo*; secus, *nego*; athei enim dicunt naturam esse a casu. 2. Praecedens responsio aliis non placet; oportet enim aliquo sensu concedere quod desiderium naturale nequit esse inane, secus negaretur principium finalitatis et rationis sufficientis. Unde aptius respondetur: Desiderium naturale efficax et absolutum non potest esse inane, *concedo*; desiderium naturale inefficax et conditionatum, *nego*.

Ad minorem respondetur distinguendo: Habemus desiderium naturale boni infiniti indeterminate sumpti, i. e. alicuius quod exsuperat unumquodque particulare bonum, sive sit aliquod singulare ens infinite bonum (Deus), sive sit collectio quaedam multorum bonorum, *concedo*; habemus desiderium naturale boni infiniti determinate sumpti, i. e. alicuius quod sit concretum et singulare ens infinite bonum (Deus), *nego, vel subdist.* habemus de eo desiderium inefficax, *concedo*; desiderium efficax, *nego*. Nam, cum desiderium subsequatur cognitionem, impossibile est voluntatem efficaciter velle quod prius cum certitudine non cognoverit; unde desiderium Dei iam supponit cognitam et probatam existentiam Dei.

Concedendum tamen est hoc argumentum habere vim *probabilitatis*, melioremque fortasse, saltem quoad nos et subiective loquendo, quam praecedens argumentum. Scilicet: Omnino convenit, et hoc sensu probabile est, ut tali desiderio, quod fertur ad unam rationem infiniti boni, in rerum natura aliquod unum ens infinite bonum respondeat, ut sic unitas tendentiae voluntatis habeat correspondentiam in unitate sui obiecti, cum etiam feratur ad obiecta non prout sunt abstracta in intellectu, sed ut determinata et concreta in ipsis rebus.

Praeterea, hoc argumentum reduci potest *ad quintam vel quartam viam* S. Thomae, et ita vim apodicticam mutuatur. Ad quintam viam sic reduci potest: Constans et universalis ordinatio voluntatis ad hoc obiectum, i. e. ad bonum aliquod infinitum, appellat causam ultimam ordinatricem, quae est simul in concreto ipsum bonum infinitum in quod voluntas tendit. Ad quartam autem viam dupliciter reduci potest. Primo nempe, adhibendo scalam limitatorum bonorum; multa scilicet sunt bona, quorum gradationem, sine requie desiderando, ascendimus; ergo adest bonum summum, ex quo omnia bona sunt bona et ad quod proinde implicite per omne desiderium tendimus. Secundo, considerando ipsa desideria nostra, in quantum sunt limitatae tendentiae ad bonum, quae proinde sunt effectus infiniti illius Amoris, qui ad seipsum tendit.

575. 3. *Argumentum mysticum. Ex tendentia animi ad aliquid superius et infinitum.*

Adest in nobis quaedam naturalis ac generalis tendentia ad altiora, ad aliquid superans communem nostram capacitatem, ad infinitum: quidam nempe sensus ac dynamismus totius animi, secundum utramque intellectus et voluntatis facultatem, quo veluti intuitive sentimus et ineluctabiliter quaerimus aliquid altius et infinitum, nos ambiens et attrahens. Huiusmodi autem tendentia, utpo-

te naturalis, nequit esse simpliciter frustrabilis, seu sine obiecto, saltem possibili; quod, si est possibile, necessario existit, quia, cum sit infinitum, includit existentiam in sua ipsa essentia.

Hoc argumentum, quod nonnisi pauci auctores innuunt, reducitur ad praecedens, vel potius copulat duplex praecedens argumentum, simul coniungens binas tendentias intellectus et voluntatis ad aeternum verum et infinitum bonum. Unde eodem modo judicandum est: *non habet scilicet valorem apodicticum* (nam posset dici praefatam tendentiam pertinere ad quandam universalem naturae evolutionem in melius), sed mere suasivum ac *probabile*, nisi ita mutetur ut reducatur ad *quartam viam* S. Thomae, instituendo scalam humanarum tendentiarum, iuxta scalam finium ac bonorum appetibilium. Ceterum, confusa et vaga forma ipsius argumenti commendabilis non est, cum sapere possit quendam ontologismum, de genere illius quem supra refutavimus (n. 501, 513, 523, 538).

576. 4. Argumentum morale vel deontologicum. Ex conscientia legis moralis'.

In huiusmodi conscientia legis moralis, involvitur sensus libertatis, sensus obligationis moralis, sensus moralitatis actus, sensus sanctionis, sensus terroris criminis. Exinde argumentum sic conficitur: Est apud omnes naturalis quaedam conscientia legis moralis, sive moralis necessitatis aliquid faciendi vel omittendi, ab extrinseco provenientis. Atqui huiusmodi conscientia supponit existentiam alicuius supremi legislatoris, cum non detur lex absque legislatore nec generalis lex absque generali legislatore. Ergo existit Deus, tanquam summus legislator et fundamentum omnis moralis obligationis.

Quidquid in contrarium sentiant non pauci doctores,² videtur dicendum

¹ Desjardins, Cl., *Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente*, Bruges 1963.

Duquesnoy, F., «La preuve de l'existence de Dieu par la loi morale», *Congrès scientifique des catholiques* (1894) 57-76.

Halleux, J., «Le problème de la cause première», *Revue néo-scolastique* (1907) 28-36.

Lercher, L., «über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung», *Zeitschrift für katholische Theologie* (1900) 463-481.

MoNNIER, H., «L'existence de Dieu et l'obligation morale», *Revue de philosophie* (1914) 354-372.

Vergote, A., «L'accès à Dieu par la conscience morale». *Ephemerides theologiae Lovanienses* XXXVII (1961) 481-502.

Walgrave, J. H., «La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et l'expérience des valeurs», *L'existence de Dieu* (Tournai 1961) 109-134.

² *Disputant* iterum doctores de apodictico valore huius argumenti. Illum *admittunt* Newman, Schiffini (qui aliunde exaggerant; cf. supra, n. 513, 538), Kleutgen, De Backer, Claeys-Bouüaert, Eymieu, Chossat, Hontheim, Monmer, Romeyer, Sertillanges, Valensin,

etiam hoc argumentum secundum se *apodictico valore destitui*. Nam, etiam supposite quod omnes vere experiuntur sensum legis moralis, seu stricte dictae obligationis ab extrinseco provenientis, exinde unice sequitur quod apud omnes habetur etiam cognitio legislatoris supremi, cum nonnisi ex hac ipsa praevia cognitione gigni possit sensus seu iudicium practicum de morali obligatione, sed non sequitur quod legislator supremus existit in rerum natura. Unde in argumento fit illegitimus transitus ab ordine logico ad ordinem ontologicum, ac ideo, data argumenti maiori, distinguitur minor et consequens, concedendo quoad ordinem logicum et negando quoad ordinem ontologicum. Ceterum in ipso ordine logico, existentia Dei intelligitur modo tantum confuso ac generali, pro existentia alicuius cuiuscumque entis superioris, quod valeat nobis suum moralem influxum imponere, quodque posset esse indefinite tota universitas rerum vel ipsa hominum societas, cui individuus homo sese sentiat inferior et obligatus. Praeterea, ipsa maior argumenti certa non est nec simpliciter conceditur. Nam ex una parte qui non cognoscit vel certus non est de Dei existentia (atheus negativus vel positivus), consequenter certam obligationem experiri non potest, cum haec in illa fundetur; et ex alia parte, in multis qui dicuntur conscientiam legis moralis habere, agitur tantum de quodam intimo sensu conformitatis vel difformitatis alicuius actionis cum ratione vel rationali natura, qui nullius legis vel legislatoris existentiam vel persuasionem necessario supponit.

Concedendum tamen est argumentum habere magnam apparentiam veritatis et veram aliquam *vim probabilitatis*, eamque maiorem quam praecedentia. Quod quidem explicat quare ut apodicticum habeatur a multis auctoribus, quare ipse Kant, non valens negare sensum moralitatis et contendens salvare ideam Dei a naufragio sui universalis agnosticismi!, ad hoc argumentum recurrere coactus fuerit, illud vertens in imperativum categoricum (cf. supra, n. 520), et quare multi per idem argumentum ab atheismo praeserventur. Huiusmodi probabilis vis argumenti in eo consistit quod absque reali Dei existentia difficilius explicatur tam communis ac firmus sensus moralis obligationis, quem non facile homines, etiam pessimi, a sua conscientia excutiunt; dempta enim Dei existentia, quid posset hominem a peccando detrahare?, nihil enim esset supra se, et, dummodo saltem non laedat ceteros homines qui possint eius offensam repellere, nullam experiretur necessitatem a qualibet, utut inhonesta, actione abstinendi.

Praeterea, hoc argumentum potest reformari ac trahi ad *quartam viam* S. Thomae, eo fere modo quo ad eandem viam traximus argumentum ideologicum seu ex veritatibus abstractis; nam et hic de quadam veritate agitur, seu de lege quae est dictamen rationis practicae. Conscientia scilicet legis moralis est quoddam rationis dictamen, constans, universale, necessarium, quod secundum diversos gradus participatur in variis individuis, tum iuxta maiorem

Garrigou-Lagrange, Maquart, Descoqs, Arnou, Martinez del Campo, De Diego Diez. Illum reiciunt Franzelin, Mattiussi, Balthasar, Billot, Duquesnoy, Gredt, Mercier, Harent, Halleux, Elter, Lahousse, Lercher, Nivard, Merkelbach, Van der Meersch, Hellin.

Argumentum innuitur in ipsa *Scriptura* (Rom. 2. 14 sq.; cf. supra, n. 529) et afferitur ab aliquibus Patribus, ut Chrysostomo (*De Anna, serm.* 1. 3) et Augustino (*De utilitate credendi* 16. 34).

vel minorem istorum adhaerendam, tum iuxta maiorem vel minorem perfectionem qua varia ipsa praecepta legis naturalis explicant bonum moralitatis. Ita ex intellectu ac voluntate creata, tanquam limitate participante dictamen ac bonum moralitatis, legitime ascenditur ad fontem ipsum omnis moralitatis, seu ad legem aeternam, nam «lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura» (1-2, q. 91, a. 2).

577. 5. *Argumentum historicum vel ethnologicum. Ex universali hominum consensu.*¹

Argumentum supponit iam probatum ipsum factum universalis hominum consensus in existentiam Dei; quod quidem, olim ab aliquibus impugnatum, ex recentioribus inquisitionibus, praecipue comparatae historiae religionum et ethnologiae religiosae, ita confirmatum est ut vix in dubium revocari possit.² Cui facto non obstat, neque una vel alia exceptio quae fortasse adducatur, nam huiusmodi consensus intelligitur moraliter universalis (quod sufficit ad argumentum); neque existentia atheismi, praesertim in moderna aetate, tum quia ipsa existentia veri atheismi tam negativi quam positivi certa non est, nisi tanquam positivi ac reflexi systematis (cf. dicta in n. 534, 541), tum quia atheismus, ubi viguit vel viget, afficit solas quasdam classes excultas vel dirigentes (philosophos et agitadores) non vero ipsam massam populi, sive nationem vel civilizationem; neque varii gravesque errores, quibus praesertim antiquae religiones inficiuntur, nam ipsi respiciunt potius naturam quam existentiam Dei, prout a nobis in praesenti intelligitur, scilicet ut supremum aliquod ens, a mundo distinctum ac personale, a quo cetera dependent; quo sensu ipse Cicero animadvertibat: «Multi igitur de diis prave sentiunt; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur» (*Tuse.* 1. 3. 30).

Ex huiusmodi facto duplex argumentum confici potest. Primo nempe argumentum *indirectum* et extrinsecum, procedens non ex evidentia rationum sed ex extrinseco criterio auctoritatis; et hoc

¹ Halleux, J., «A propos d'un livre sur l'existence de Dieu, I. Le témoignage du genre humain», *B:vue néo-scholastique* (1906) 394-401. Argumentum satis diffuse evolvunt De Diego Diez, Hellin, Martinez del Campo et praecipue Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 539) I 158-215.

² Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, ed. 2, Münster 1926 (magnum ac fundamentale opus in plura volumina). J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, éd. 8, Paris 1947, in quo peculiariter omnes antiquae religiones singillatim examinantur et ad unamquamque specialis apponitur bibliographia.—Aem. Dorsch, *De religione revelata* (ed. 2-3, Oeniponte 1930) 96-14' ubi brevius et apte factum exponitur.—Descoqs, *loc. cit.*, ubi factum aim ipso argumento connectitur et copiosa bibliographia indicatur.—Martinez del Campo, *op. cit.* (supra, in n. 539), 232-236, ubi factum sufficienter indicatur.

tantum valet, quantum ipsae rationes quas homines habent ad affirmandam Dei existentiam; addit nempe quandam moralis ordinis confirmationem ad propria et intrinseca argumenta, quibus Dei existentia iam directe probata est: quae quidem confirmatio eo fortior est quo ipse generalis hominum consensus ostendit humanam rationem, cum iudicat de existentia Dei, esse in conditionibus normalibus, nec passionibus aut alio impedimento infirmari, ac ideo fundari in certis ac evidentibus argumentis. Non autem de hoc argumento hic agitur, sed de *directo argumento*, ex quo, tanquam ex propria ac nova ratione, deduci possit existentia Dei.

Huiusmodi argumentum breviter nec inepte expressit idem Cicero in eodem loco nuper citato, ubi, asserto communi consensu de Dei existentia, immediate subdit: «Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est». Sub explicitiori forma sic exprimi potest: Quod ab hominibus quasi naturaliter, constanter et universaliter admittitur, est reapse verum, nec habet rationem sufficientem nisi in ipsa rei obiectiva realitate; nam ratio humana est per se ordinata ad verum et error est quidam defectus in ratione, defectus autem est quid per accidens et praeter intentionem naturae, nec ideo potest contingere constanter et in omnibus. Atqui adest universalis hominum consensus de existentia Dei, seu haec ab omnibus quasi naturaliter, constanter et universaliter admittitur. Ergo existentia Dei vera est, seu Deus existit.

578 Quidquid in contrarium sentiant plures auctores,¹ iterum dicendum est huiusmodi argumentum, utut valde alliciens, *non habere apodicticum valorem*. Et ratio praecipua est quia ipsum supponit naturam esse bene ordinatam ac ideo falli non posse; iamvero ordinatio naturae nequit certo ostendi nisi prius probata existentia ordinatoris.

Praeterea, data naturae ordinatione, argumentum supponit in persuasionem de existentia Dei influxum habuisse ipsam ac solam naturam, nec alias causas quae potuerint in errorem homines inducere, ut sunt creativa phantasia, ignorantia causarum naturalium phaenomenorum, pronitas ad animandas et humanizandas naturales vel occultas vires (naturismus, tabuismus, animismus), influxus stirpis vel societatis (totemismus, sociologismus), cultus maio-

¹ Apodicticum argumenti valorem *admittunt* Palmieri, Tongiorgi, Schiffini, Vacant, Persch, L. de Broglie, Brosnan, Boedder, Chossat, Hontheim, Kleutgen, Lehmen-Lennerz, Schaaf, Urraburu, Boyer, Loinaz, Martinez del Campo, De Diego Diez. *Reiciunt* vero (concedentes tamen probabilitatem) Billot, Buonpensiere, Mattiussi, Halleux, Mercier, De Munynk, Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Gredt, Van der Meersch, Descoqs, Hellin.

Argumento usi sunt *Plato* (*De legibus* 10. 885 et 888), *Cicero* (*Tuscul.* 1. 13. 30; *De legibus* 1. 24), aliqui Patres, ut *Tertullianus* (*Apol.* 17; *Adv. Marc.* 1. 10; cf. supra, n. 506), *Lactantius* (*Div. instit.* i. 2) et *Augustinus* (*In Io.*, tr. 106, n. 4). Nec S. Thomas nec alii scholastici, fortasse usque ad saec. 18, illud adhibuerunt.

rum sive defunctorum (manismus), metus physicorum malorum, deceptio quorundam hominum seu legislatorum et sacerdotum, educatio et consuetudo. Nam, quamvis nulla ex his causis per se solam possit explicare consensum universalem de existentia Dei. ut facile patet ex eorum superficiali consideratione, tamen certum non est omnes simul sumptas, necnon alias fortasse ignotas, non posse illum consensum saltem apud plures populos explicare, ita ut una valeat pro uno tempore aut populo, et alia pro alio; nec certo probari potest non adfuisse unam aliquam permanentem causam, ordinis praesertim psychologici, quae potuerit omnes homines in generalem deceptionem inducere sicut adfuit aliqua causa ordinis physici, quae homines per multa saecula induxit in generalem errorem de rotatione solis circa terram.

Ceterum, huic argumento *vim magnae probabilitatis* concedi debet, et quidem ob easdem rationes quae eius certitudinem parere non valent. Prorsus enim improbabile est homines generaliter ac constanter decipi, nec unquam deceptionem deposuisse, circa aliquam rem non mere physicam aut scientificam*sed moralem, a qua pendet tota ordinatio suae vitae moralis quaeque etiam proxime connection- cum ipsis primis principiis causalitatis et rationis sufficientis. Ex quo summopere suspicitur huiusmodi persuasionem de Dei existentia non ex aliis causis posse procedere quam ex ipsa natura, seu ex ipsa naturali ratione, id deducente ex immediatis ipsis et universalibus suis principiis. seu ex aliquibus apodicticis argumentis. Sub qua ratione, hoc argumentum reincidit in supradictum indirectum argumentum, quo confirmatur ipse valor quinque apodicticarum viarum S. Thomae.

Tandem, hoc argumentum reformari ac reduci potest ad *quartam viam*. sequenti modo. Universalitas praefati consensus petit sibi causam eiusdem rationis, puta ipsam evidentiam existentiae Dei relucentem in intellectu primorum principiorum, vel, si placet, ipsam aeternam ac universalem Veritatem, participatam in naturali hominum intelligentia.

579. Praecipuae obiectiones quae contra existentiam Dei moveri possunt (praeter eas quae directe impetunt solam vim supradictorum argumentorum, quasque iam incidenter praeoccupavimus), ad duas sequentes reducuntur, alteram ex principiis *Manichaeismi*, et alteram ex doctrina *Pantheismi*, deductam.

Obi. 1. Si Deus existeret non daretur malum in mundo, tam morale quam physicum. Cum enim Deus esset bonum infinitum, necessario excluderet omne malum a mundo.

Resp. Neg. assertum. Dist. rationem additam. Deus excluderet omne malum a seipso, *concedo*; ab operibus suis, *subdist.*: omne malum cuius ipse sit causa, *concedo*; cuius ipse non sit auctor sed tantum spectator permittens seu non impediens, *iterum subdist.*: si ex ipso malo non obtineret aliquid quod sit maius bonum quam absentia mali, *concedo*; secus, *nego*. «Sicut dicit Augustinus [Enchiridion 11]: Deus, cum sit suus ipse bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo'. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet,

ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona» (1 p., q. 2, a. 3, ad 1; cf. Comm. ■*Caietani* in h. 1., circa finem).¹

Obi. 2. Ens a se et infinite perfectum, distinctum a mundo, repugnat. Si enim est distinctum a mundo, caret perfectione propria mundi, adeoque non est infinite perfectum. Deus ergo non existit, vel, si placet, est idem ac mundus. Ceterum, etiam si ens perfectissimum, a mundo distinctum, non repugnet, nequaquam tamen esset necessarium ad explicandos effectus mundanos; hi enim omnes explicari et reduci possunt ad naturam, effectus quidem necessarii ad naturam necessariam, effectus vero liberi ad voluntatem.

Resp. Deus in se continet, et quidem eminenter, omnes perfectiones quae sunt in mundo, nec praeterea quaecumque perfectio mundana, addita perfectioni divinae, maiorem facit gradum perfectionis, sed tantum numerum addit. Unde distinctio Dei a mundo nullam in eo arguit limitationem. Ut probatum est supra, effectus mundani non habent sufficientem explicationem propriae existentiae et essentiae nisi in ultima causa extramundana; natura enim plures effectus explicat ut causa proxima, sed nullum, nec a fortiori seipsam, ut causa simpliciter et adaequata, i. e. sive ut causa proxima sive ut ultima; quod valet tum quoad effectus necessarios, tum etiam quoad liberos. Ad rem S. Thomas: «Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia. Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reducere in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est» (1 p., q. 2, a. 3, ad 2).

¹ Ceterum, haec obiectio est potius contra Dei essentiam (seu voluntatem et providentiam) quam contra eius existentiam, ac ulterius evertetur infra (n. 762-769) in quaestionibus de obiecto voluntatis divinae

CAPUT II. DE ESSENTIA DEI, SEU DE ATTRIBUTIS ENTITATIVIS

580. Quamvis in capite praecedenti egerimus directe de existentia Dei, una tamen cum ipsa existentia *deduximus quinque attributa quae sunt veluti summa capita omnium attributorum Dei ac ideo ipsius essentiae divinae, scilicet: motorem immobilem, causam primam, ens necessarium, ens perfectissimum et ultimum finem rerum* (cf. supra, n. 540).

Cum ex his ipsis attributis sequatur nullam in Deo esse distinctionem sed summam simplicitatem (secus enim non esset motor immobilis seu actus purus, nec causa prima, nec ens necessarium, perfectissimum et ultimum), sequitur etiam omnia cum eius essentia identificati, seu omnia esse ipsi essentialia, ac ideo in eo essentiam, existentiam et operationem esse unum et idem. Nihilominus, secundum nostrum modum concipiendi, formaliter quidem ex creatis desumptum sed habens aliquod obiectivum fundamentum in ipsa re divina, illa tria legitime distinguimus, ac ideo post considerationem existentiae accedimus ad id quod, iuxta nostrum modum concipiendi, se habet in Deo sicut eius essentia.

Ceterum quaestio de essentia Dei fere coincidit cum quaestione de eius attributis entitativis, prout distinguuntur ab attributis operativis, quae separating considerantur in capite sequenti, ubi de operatione Dei. Quod attinet autem propriam rationem et divisionem divinorum attributorum, haec sedulo notanda sunt.

Attributum divinum dupliciter accipitur: primo nempe late, pro qualibet perfectione vel nota quae de Deo praedicari potest, et sic etiam existentia est Dei attributum et a fortiori praefata quinque maiora praedicata; secundo *stricte ac proprie, pro sola perfectione quae sit absoluta, necessaria, formalis et consequens ipsam essentiam iam constitutam*. In hoc altero sensu, qui a nobis hic consideratur, attributa proprie non sunt: neque relationes personales (paternitas, filiatio, spiratio, de quibus in tractatu de Deo Trino), quia non inveniuntur singulae ubicumque invenitur essentia divina (ea vero quae important relationem transcendentalem, ut bonitas et veritas, vel relationem rationis ad creaturam, ut cognoscibilitas et incomprehensibilitas, sunt vera attributa quia non sunt simpliciter relativa sed absoluta); neque perfectiones non necessariae, quae nempe fundantur in libero arbitrio, uti creator, dominus, gubernator, ubiquitas; neque perfectiones quae in Deo inveniuntur non formaliter sed virtualiter tantum, seu perfectiones mixtae, ut rationalitas et sensibilitas; neque tandem ea praedicata quae non concipiuntur ut distincta ab essentia divina, ut ens, actus, substantia, et quinque supradicta maiora praedicata.

581 Haec proprie dicta attributa *quintupliciter dividi possunt*:

1. *Entitaliva vel operativa*, prout immediate referuntur ad essentiam (ut unitas et bonitas) vel ad operationem (ut vita et scientia). Attributa entitativa dividi possunt in attributa *ab intra vel ad extra*, prout accipiuntur ex parte ipsius essentiae divinae vel ex parte nostri intellectus; haec sunt cognoscibilitas, incomprehensibilitas et ineffabilitas, illa vero cetera omnia.

2. *Absoluta et relativa* (accipiendo relationem in supradicto ampliori sensu). Inter attributa entitativa, possunt dici quodammodo relativa veritas, bonitas, cognoscibilitas, incomprehensibilitas et ineffabilitas. Inter attributa vero operativa, scientia, voluntas et potentia.
3. *Negativa vel positiva*. Negativum autem accipitur non secundum modum exprimendi sed concipiendi, quia habentur quaedam attributa quae exprimuntur quidem positive sed important conceptum negativum, ut simplicitas seu negatio divisionis et eternitas seu negatio temporis. Unde inter attributa entitativa, sunt positiva: unitas, bonitas, perfectio, cognoscibilitas; sunt vero negativa fere cetera omnia, seu simplicitas, infinitas, immensitas, immutabilitas, aeternitas, incomprehensibilitas, ineffabilitas. Attributa vero operativa solent esse positiva, ut vita, scientia, voluntas, potentia (et alia, quae ad ista reducuntur, ut providentia, misericordia, iustitia).
- Inter praefata septem attributa negativa, quinque priora, quae sunt ab intra, obtinentur per viam, ut dicitur, remotionis, removendo scilicet a Deo vel divisionem (unitas); vel compositionem (simplicitas); vel limitationem, sive secundum se (infinitas), sive secundum locum (immensitas); vel tandem mutationem, sive quoad essentiam (immutabilitas), sive quoad esse (aeternitas).
4. Relate ad creaturas, attributa Dei alia sunt *propria* (hinc accipitur distinctio inter attributa et proprietates), ut infinitas et aeternitas, et alia *communia* cum eis, ut unitas, bonitas, veritas, etc.
5. Secundum reductionem ad esse et operari, necnon ad tria transcendentalia quae sequuntur ens (unum, bonum, verum), omnia attributa sequenti ordine colligi ac disponi possunt, *quem sequemur in nostra expositione in hoc et sequenti capite*.

Esse					Attributa entitativa
Unum	non transcendente				<i>Simplicitas</i>
	transcendente				<i>Unitas</i>
	in genere	fundamentaliter			<i>Perfectio</i>
		formaliter			<i>Bonitas</i>
Bonum	sine limite		quoad se		<i>Infinitas</i>
			quoad locum		<i>Immensitas</i>
	in specie	sine motu		quoad essentiam	<i>Immutabilitas</i>
				quoad esse	<i>Aeternitas</i>
Verum	quoad se				<i>Veritas</i>
					<i>Cognoscibilitas</i>
	quoad nos				<i>Incomprehensibilitas</i>
					<i>Ineffabilitas</i>
Operari					Attributa operativa
					<i>Vita</i>
					<i>Potentia</i>
					<i>Scientia</i>
					<i>Voluntas</i>

Attributa entitativa, quae sunt obiectum huius capitis, considerari possunt vel in communi, prout simul concurrunt ad constituendam divinam

essentiam, vel in particulari ac seiunctim unum post aliud. Priori autem modo considerari possunt vel physice ac cumulative, prout concurrunt ad efformandam physicam Dei essentiam, vel metaphysice ac comparative, prout emanant ab una fundamentalis ratione, in qua metaphysica Dei essentia reponitur. Hinc divisio huius capitis in *viginti quaestiones*, primam de *essentia physica*, secundam de *essentia metaphysica*, ceteras de *singulis attributis entitativis* iuxta ordinem supra relatum.

QUAESTIO I. DE PHYSICA ESSENTIA DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

582. Essentia in unaquaque re dicitur id per quod res immediate et formaliter constituitur et a quo proinde cetera fluunt, seu proprietates et accidentia. Hoc ipsum dicitur *essentia physica*, si accipitur ut est a parte rei, independenter ab ulteriori consideratione intellectus; ita in homine essentia physica est compositum ex corpore et anima rationali, in quo quidem corpus est materia physica et anima rationalis est forma physica. Dicitur vero *essentia metaphysica*, prout subest considerationi et abstractioni intellectus, quae alio formaliori ac profundiori modo rem ipsam concipit, seu secundum compositionem abstractorum conceptuum generis et differentiae specificae, ita ut genus sit veluti materia metaphysica et differentia specifica sic veluti forma metaphysica, tanquam aliquid afficiens ac determinans genus; quae quidem differentia, si accipitur abstracte et ad modum totius, dicitur *constitutivum metaphysicum*. Ita in homine essentia metaphysica est animal (genus) rationale (differentia specifica); quae quidem essentia, sive definitio, conficitur ponendo ex parte generis seu materiae tum corpus, tum ipsam animam usque ad gradum sensitivum inclusive, et ex parte formae solum gradum rationale, per quem solum homo proprie et formaliter distinguitur ab omni alio ente; haec ipsa forma sive differentia specifica, accepta abstracte pro rationalitate, dicitur metaphysicum constitutivum hominis.

Ut patet, huiusmodi notiones essentiae physicae et metaphysicae *supponunt aliquam compositionem vel saltem distinctionem in ipsa re*; ita in homine habetur realis ac physica distinctio, adeoque compositio, corporis et animae, in qua ulterius fundatur metaphysica distinctio et compositio animalis et rationalis, tanquam generis et differentiae specificae. In Deo autem, cum sit actus purus (utpote motor immobilis), nulla realis distinctio aut compositio haberi potest, nec ideo ulla essentia physica aut metaphysica, modo praedicto. Tamen inter varia attributa divina potest concipi aliqua distinctio rationis, cum fundamento in re, quae fundet proinde aliquam rationem essentiae physicae et metaphysicae.

583. Proinde tota quaestio de essentia physica Dei (nam de essentia metaphysica agetur in quaestione sequenti) *reducitur ad quaestionem de distinctione inter varia attributa entitativa*, ex quibus tota physica realitas divina necessario resultat: utrum nempe inter haec attributa habeatur aliqua distinctio, et qualis.

Distinctio sequenti modo dividi solet:

Realis. inter res

Realis simpliciter: inter rem et rem
inter substantiam et accidens
inter materiam et formam
inter essentiam et esse

Realis modalis: inter rem et modum rei, puta inter essentiam et subsistentiam'

Rationis: inter conceptus

Rationis ratiocinatae, seu virtualis, i. e. cum fundamento in re

Rationis ratiocinatae maioris, i. e. cum fundamento perfecto, quod est adaequata distinctio conceptuum, puta inter gradus metaphysicos, ut genus et differentiam (animal et rationale).

Rationis ratiocinatae minoris, i. e. cum fundamento imperfecto, quod est inadaequata distinctio conceptuum, puta inter transcendentia (ens, unum, verum, bonum)

Rationis ratiocinantis, i. e. sine fundamento in re, puta inter definitionem et definitum (animal rationale et hominem)

Sedulo observa notionem *distinctionis rationis ratiocinatae*. Haec enim est formaliter in solo intellectu sed habet *fundamentum in ipsa re*, quod est ipsa eminentia rei, quae, utpote aequivalens virtualiter pluribus perfectionibus, nequit ab humano intellectu exauriri unico conceptu ac ideo praebet rationem sive fundamentum ad distinguendos plures conceptus (1 p., q. 13, a. 4). Unde ex parte rei, seu eminentiae rei, dicitur etiam *distinctio virtualis*, quamvis proprie ac formaliter sit mera distinctio rationis.¹

Praefatum autem distinctionis fundamentum potest esse *vel perfectum*, si nempe duae perfectiones sive conceptus adaequate distinguuntur, ita ut unus perfecte praescindat ab altero, sicut gradus metaphysici, v. g. animal et rationale, quorum primus ab altero determinatur, sicut potentia perfectibilis ab aliquo sibi extrinseco; *vel imperfectum*, si duo conceptus non adaequate distinguuntur nec perfecte ad invicem praescindunt, sed se habent sicut implicitum et explicitum, ut sunt transcendentia, quorum unum distinguitur formaliter explicite ab alio, sed illud formaliter implicite includit, v. g. ens, quod implicite includit nec adaequate praescindit ab uno, vero et bono.

II. SENTENTIAE.

584. 1. Quidam, peccantes per defectum, posuerunt solam *distinctionem rationis ratiocinantis* inter attributa divina, ita ut physica essentia Dei consistat non in quodam attributorum complexu sed simpliciter in una re, quae tantum diversimode nominatur.

¹ Hoc exemplum valet tantum in sententia Caietani ac plurium thomistarum, qui subsistentiam sive personalitatem accipiunt ut modum substantiae sive essentiae.

² Talis simpliciter vocatur a S. Thoma qui, adhibens simpliciorum terminologiam, ait quod relatio in Deo (idemque intelligit de attributis) «est idem essentiae secundum xem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem» (1 p., q. 28, a. 2).

Unde, cum dicitur «Deus est vivens», «Deus est iustus», «Deus est misericors», «Deus est iratus», idem omnino significatur quod attingit ipsam rem.

Ratio autem discriminis in nominibus dupliciter assignatur. Quidam, ut philosophus iudaeus *Maimonides* (t 1204),¹ dixerunt nomina habere *sensum negativum*, quo aliquid removetur a Deo, ita ut, cum dicitur v. g. «Deus est vivens», sensus sit Deum non eodem modo se habere ac res inanimatas- (cf. S. Thomam, 1 p., q. 13, a. 2).² Alii vero dixerunt nomina habere tantum *sensum causalem*, quo significatur habitudo Dei ad creata, ita ut, cum dicitur «Deus est vivens vel bonus», sensus sit Deum esse causam vitae vel bonitatis in rebus. Hanc sententiam S. Thomas (ibid.) tribuit innominatim quibusdam theologis sui temporis, inter quos referendus est *Alanus de Insulis* (f 1202);³ eandem clarius subinde expresserunt *Nominalistae* saec. 14, duce *Guilelmo de Ockam*, iuxta eorum generalem doctrinam de mere nominali distinctione nostrorum conceptuum.⁴⁵

585. 2. Alii, peccantes per excessum, posuerunt inter attributa divina aliquam distinctionem quae implicet aliquid plus quam distinctio rationis ratiocinatae minoris, adeoque *vel distinctionem rationis ratiocinatae maioris vel distinctionem aliquam realem*, etsi his terminis non utantur.

Et quidem *Scotus* et *Scotistae* loquuntur de *distinctione formali ex natura rei*; quae quidem dicitur formalis, quia est non inter res sed inter formalitates, ac ita distinguitur a distinctione reali, dicitur vero ex natura rei, quia antecedit considerationem intellectus, ac sic distinguitur a distinctione rationis. Cum autem non detur medium inter distinctionem realem et rationis (nam haec divisio sumitur per respectum ad considerationem intellectus, quae vel influit, et tunc habetur distinctio rationis, vel non influit, et tunc habetur distinctio reals), ea Scoti distinctio, ut purgetur a contradictione, ad alterutram reducenda est, et probabilius ad alteram, et quidem ad *distinctionem rationis ratiocinatae maioris*, sicut ea quae habetur inter gradus metaphysicos, quos ipse Scotus in exemplum adducit. Posset etiam reduci ad *distinctionem aliquam realem-modalem*, de genere illius quam explicitius formulavit paulo post Durandus in quaestione de distinctione inter essentiam et relationes sive personas in mysterio Trinitatis.⁶

¹ *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, p. 1, c. 58.

² Cf. infra, n. 653, ubi de cognoscibilitate essentiae Dei.

³ *Regulae de sacra theologia*, reg. 21 et 26 (NIL 210. 631, 633).

⁴ Ockam: «Si penitus sit distinctio a parte rei inter divinam essentiam et intellectum et actum intelligendi. nihil imaginabile potest exprimi per unum conceptum quod non per alium». Cf. apud R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Louvain 1947) 147-174. Confer dicta superius, η. 517, de eorundem Nominalistarum fideismo.

⁵ In 1 *Sent.*, dist. 2, q. 7; dist. 3, q. 1 et 3; dist. 5, q. 1; dist. 8, q. 3.

⁶ Cf. tractatum De Deo *Trino* (in vol. 2), ubi iterum sententia Scoti in medium adducitur.

Gilbertus Porre/anus (t 1154), episcopus pictaviensis, posuit *realem distinctione/n* inter Deum et naturam divinam eiusque attributa, *quatenus distinxit in Deo inter abstractum et concretum, adeoque inter naturam et individuum*. Deus nempe non est Deitas, sed potius Deus est Deitate, sicut homo non est humanitas, sed est humanitate. Certe huiusmodi distinctio est plus quam distinctio rationis ratiocinatae minoris, abstrahendo ab ulteriori determinatione quae fit a philosophis in quaestione de individuatione; est ergo saltem distinctio rationis ratiocinatae maioris, imo videtur reducenda ad *quamdam realem sive modalem distinctionem*.

Ex hac sententia Gilbertus ductus est etiam in quendam tritheismum in mysterio Trinitatis, docens abstractam naturam divinam individuari in tribus personis, sicut humanitas individuatur in tribus hominibus? Duo isti errores impugnati sunt peculiariter a S. Bernardo (*In Cant.*, serm. 80, n. 9; *De consider.*, l. 5, c. 7); primus saltem error explicite damnatus est a *Cone. Remensi* a. 1148, praesidente Eugenio III: «De primo tantum [capitulo] Romanus Pontifex diffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi» (Denz. 745)?

Gravius inter theologos schismaticos errarunt *Gregorius Palamas* (t 1360), archiepiscopus thessalonicensis et scriptor fecundus³ eiusque numerosi discipuli (Palamitae), qui posuerunt inter essentiam divinam et eius attributa *veram aliquam distinctionem realem* (etsi minorem, ut aiunt), concipientes essentiam divinam ad modum ipsius substantiae creatae, ita ut ex ea, tanquam ex fonte realiter distincto, fluant variae Dei perfectiones et operationes. Inepte autem illi praetenderunt huiusmodi realem distinctionem non officere divinae simplicitati, seu non ponere in Deo veram compositionem, dicentes hanc non fieri nisi inter res quae distinguuntur distinctione reali maiori, seu quae possunt ad invicem separari et seorsim existere. Quidam tamen palamitae doctrinam magistri non modice temperarunt; ita peculiariter *Georgius Scholarios* (alias Gennadius; f post 1468), insignis theologus et in theologia etiam occidentali bene versatus, qui praefatam realem distinctionem concipit ad modum Scoti distinctionis formalis ex natura rei.⁴

586. 3. Longe communior sententia docet inter attributa divina haberi distinctionem *nec realem nec pure rationis, sed ratio-*

¹ Cf. tractatum *De Deo Trino* (in vol. 2), ubi completur expositio doctrinae Gilberti.

² In prioribus Denzinger editionibus (n. 389-392) ferebatur extensior professio fidei, ipsi Concilio attributa, quam refert coetaneus Gaufridus abbas claraevallensis (ML 185. 617 sq.). Omittitur vero in nova Denzinger editione, utpote particularis professio fidei, contra Porretanum confecta a S. Bernardo in quodam privato concilio, nec unquam a R. P. approbata.

³ Cf. opera in MG 150 et 151.

⁴ De tota Palamitarum doctrina et controversia agit M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* II (Parisiis 1933) 47 sq., praecipue 81-87, 96-100, 125-130; de vita et operibus Georgii Palamas et Georgii Scholarios, cf. ibid. I (Parisiis 1926) 436-442, 459-468. Brevius de eadem re agit in art. «Palamas Grégoire» *Dictionnaire de théologie catholique* XI-2 (Paris 1932) 1735-1818. Ad rem facit etiam S. Guichardon, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIVe et XVe siècle*, Lyon 1933.

nis ratiocinatae minoris, quamvis non omnes auctores hac expressione utantur.

III. ASSERTIO. Essentia physica Dei consistit in complexu omnium attributorum, sola distinctione rationis ratiocinatae minoris inter se distinctorum.

587. Nota theologica. Quod inter Dei attributa non habeatur distinctio realis, est *de fide*, ut constat ex declarationibus Magisterii mox referendis. Quod vero non habeatur mera distinctio rationis ratiocinantis, seu mere nominalem, quamvis explicite ab Ecclesia declaratum non fuerit, unice congruit tum menti Magisterii tum explicitae ac communi doctrinae theologorum, ac ideo contraria sententia non videtur *temeritate* carere.

PROBATUR 1. Ex doctrina Magisterii.

Non semel Magisterium, declarans perfectam Dei simplicitatem, simul aequivalenter exclusit saltem realem distinctionem inter divina attributa.

Cone. Toletanum a. 688 sequentem declarationem Iuliani archiep. toletani¹ approbavit: «Nos autem non secundum hanc comparisonem humanae mentis, nec secundum relativum, sed secundum essentiam diximus: Voluntas ex voluntate, sicut et sapientia ex sapientia. Hoc enim est Deo esse, quod velle: hoc velle, quod sapere. Quod tamen de homine dici non potest. Aliud quippe est homini id, quod est sine velle, et aliud velle etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse, quod velle, quod sapere» (Denz. 566).

Cone. Remense a. 1148, eandem veritatem sub forma definitionis fidei declaravit contra Gilbertum Porretanum, docentem aliquam realem distinctionem inter divina attributa (cit. supra, n. 585).

Cone. Lateranense IV a. 1215 damnavit abbatem Ioachim, docentem meram distinctionem rationis ratiocinantis inter essentiam divinam et personas, ita ut incideret in quendam tritheismum, velu-

¹ Auctores solent hic mentionem facere etiam de *relationibus divinis*, seu tribus personis Trinitatis, et eodem modo iudicare de harum distinctione ab essentia divina. Quamvis reapse eodem modo indicandum sit, tamen hic ab his relationibus abstrahimus, cum ex una parte non sint proprie dicta attributa, ut supra dictum est (n. 580), et ex alia parte pertineant ad alium tractatum.

² Hic in praecedenti Cone. Toletano sequentem propositionem emiserat: «Voluntas genuit voluntatem, sicut et sapientia sapientiam». Cum haec displicuerit Benedicto II R. P., Iulianus in sequenti Concilio orthodoxum sensum a se intentum declaravit.

ti triplicando essentiam divinam (Denz. 803-807). Quod quidem, quamvis directe respiciat tractatum De Deo Trino, valet etiam, a paritate rei, in praesenti quaestione de distinctione inter attributa divina.

Paulus IV, Constit. «Cum quorundam» a. 1555, damnavit protestantes Unitarios «asserentes... Deum... non esse... unum unamet simplici divinitatis essentia» (Denz. 1880). Negatio omnimodae simplicitatis in Deo supponit necessario assertionem distinctionis realis, vel saltem rationis ratiocinatae maioris, inter divina attributa.

Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 1, pariter definiens perfectam Dei simplicitatem («Una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis», Denz. 3301), utramque distinctionem ab attributis divinis excludit.

588. PROBATUR 2. Scriptura et Patres simpliciter et absolute praedicant de Deo perfectiones in forma abstracta, ut quod Deus sit vita, veritas, sapientia, etc.: «Deus lux est» (Io. 1. 5), «Deus charitas est» (Io. 4. 8), «Ego sum via, veritas et vita» (Io. 14. 6). Quod quidem fieri non posset, aut saltem ambiguum ac vitandam emphasim contineret, si in Deo haberetur aliqua distinctio realis vel rationis ratiocinatae maioris inter essentiam divinam eiusque attributa; oporteret enim tantum dicere: Deus est vivens, verus, sapiens, etc., sicut dicitur de homine.

PROBATUR 3. Ex ratione.

589. Inter attributa divina *non habetur sola distinctio rationis ratiocinantis*. Nam varia attributa explicant conceptus obiective diversos; aliter enim et aliter concipitur Deus cum dicitur intelligens, volens, iustus, misericors, etc.

Nec valet recurrere cum supradictis adversariis (n. 584) ad diversitatem *sensus negativi vel causalis*. Nam imprimis inde non explicaretur quare quaedam nomina potius quam alia de Deo dicantur; sicut enim diceremus quod Deus est vivens in sensu negativo vel causali, quia nempe non se habet ut res inanimata vel quia est causa vitae, ita dicere possemus quod Deus est corpus, quia non se habet ut materia prima seu pura potentia vel quia est causa corporum.

Praeterea, inde sequeretur quod varia nomina dicerentur per prius de creaturis et per posterius de Deo; nam de creaturis dicerentur positive vel formaliter, de Deo vero negative vel causaliter; prius autem est positivum quam negativum et formale quam causale, quemadmodum sanum per prius

praedicatur de homine, in quo sanitas est formaliter, quam de medicina in qua sanitas est causaliter tantum.

Tandem, id est contra communem intentionem loquendum; nam, cum dicunt Deum esse viventem, non intendunt tantum dicere quod Deus differt a rebus inanimatis vel quod est causa vitae nostrae, sed intendunt aliquid positivum ac formale de Deo affirmare (1 p., q. 13, a. 2).

Non tamen habetur ipsa distinctio realis. Nam secus evanesceret simplicitas essentiae divinae (de qua dicitur in quaestione tertia), cum realis distinctio importet etiam realem compositionem, quae est directe opposita simplicitati. Praeterea, Deus non esset motor immobilis, causa prima, ens necessarium, ens perfectissimum et ultimus finis rerum; nam distinctio realis induceret compositionem et limitationem quae his quinque praedicatis repugnat, ut patet ex dictis supra ubi de demonstratione existentiae Dei. Tandem, non possent varia attributa sive perfectiones praedicari de Deo in abstracto, ut cum dicimus Deum esse vitam et veritatem, sicut nequit dici de aliquo homine quod ipse sit vita vel veritas.

Nec habetur distinctio rationis ratiocinatae maioris. Nam haec adest inter conceptus qui adaequate ab invicem praescindunt, ut animal et rationale, quique proinde inter se componunt, utpote ad invicem se habentes ad modum partium potentialium, quarum una alteram perficit, etsi tantum in ordine metaphysico. Iamvero, imprimis nulla perfectio, nullum attributum, nullus conceptus in divinis *potest adaequate ab aliis praescindere*, quia, hoc ipso quod est divinus, est infinitus, et ope infinitatis includit cetera attributa, et quidem formaliter quamvis implicite. Praeterea, in Deo *nulla est potentialitas*; haec enim, etsi in ordine tantum metaphysico, importat imperfectionem et compositionem, Deus autem est actus perfectus et simplex; imo potentialitas et compositio metaphysica supponit et fundatur in compositione physica, quae sit saltem ex essentia et esse (cf. supra, n. 582).

Est igitur inter attributa divina sola distinctio rationis ratiocinatae minoris. Id patet tum per exclusionem; tum quia ex una parte datur in Deo fundamentum aliquod distinctionis, cum summa illa essentia in se simplicissima aequivaleat multis perfectionibus, quae in creaturis formaliter et distincte inveniuntur; ex alia vero parte, conceptus divinorum attributorum, quamvis sint intrinsece diversi, tamen, propter adnexam sibi infinitatem, non adaequate possunt ab invicem praescindere sed tantum secundum implicitum et explicitum, ita nempe quod intellectus sit formaliter explicite intellectus et

simul sit formaliter implicite voluntas aliaque attributa, ac vicissim; et idem valet de unoquoque attributo relate ad alia.

590. Ex dictis facile solvuntur sequentes obiectiones.

Obi. 1. Essentia et esse, essentia et natura, ens et actus, sunt Dei attributa et tamen sola ratione ratiocinante distinguuntur.

Resp. Tales perfectiones non sunt attributa proprie dicta, ut supra explicatum est (n. 580). Quoad huiusmodi improprie dicta attributa, sequens regula statui potest: *Distinctione solius rationis ratiocinantis distinguuntur omnia quae pertinent ad eandem lineam formalem*, ut natura et essentia, esse et operari, intellectus et intellectio, species impressa et expressa, voluntas et volitio, etc., breviter ea quae in creatis se habent ut potentia et actus. Ratio est quia illae tantum perfectiones in Deo virtualiter et cum fundamento in re distinguuntur, quae in creaturis distinguuntur non ex mera potentialitate sed ex proprio obiecto formali, quasi ad diversas lineas pertinentes. Fundamentum enim distinctionis est aequivalentia essentiae divinae pluribus perfectionibus ut per se pluribus; accidit vero, ratione imperfectionis entis, quod distinguantur inter se ea quae pertinent ad eandem lineam formalem, ut intellectus et intellectio.

Obi. 2. Repugnat in Deo compositio rationis. Ergo et distinctio rationis, etiam rationis ratiocinatae minoris. Compositio enim opponitur simplicitati, sicut distinctio unitati. Deus vero non minus est unus quam simplex.

Resp. Neg. cons. Nam omnis compositio, etiam rationis, requirit duas partes, quarum una adaequate praescindat ab altera et una sit in potentia ad alteram, aut utraque ad totum. Unde supponit distinctionem realem vel rationis ratiocinatae maioris. Contra, distinctio rationis ratiocinatae minoris non supponit partes ad invicem adaequate praescindentes, sed fundatur in sola eminentia rei et imperfectione intellectus. *Ad rationem additam negatur suppositum.* Nam distinctio non opponitur unitati, sed identitati, unitati vero opponitur divisio. Unde Deus est prorsus unus et simplex, sed in eo non omnia sunt prorsus idem; relinquitur enim locus distinctioni rationis ratiocinatae minoris.

Obi. 3. Si attributa Dei non distinguerentur a parte rei, essent inter se prorsus aequalia; patet autem quaedam attributa esse aliis perfectiora, ut intellectum voluntate.

Resp. Secundum se attributa divina sunt aequalia aequalitate negativa, excludente scilicet excessum unius super aliud; sunt enim unum et idem. Prout vero concipiuntur a nobis, vel concipiuntur sub ratione infiniti, quae est implicite in omnibus, et ita sunt aequalia, cum eadem mensurentur infinitate; vel concipiuntur sub propria explicita ratione, puta intellectus aut voluntatis, et ita sunt inaequalia; intellectus enim est maior perfectio quam voluntas.

Obi. 4. Si attributa divina essent idem, sequeretur beatos ea videre absque ulla distinctione, adeoque omnes aequaliter.

Resp. Visione beatifica, neque Deus neque beati distinguunt attributa divina ad invicem, quia distinctionis fundamentum est imperfectio intellectus naturalis. Per cognitionem vero extrabeatificam, beati distinguere possunt.

Quod autem attinet gradum cognitionis, Deus videt essentiam et attributa comprehensive, i. e. totum et totaliter, beati vero tantum intuitive, i. e. totum sed non totaliter, et quidem iuxta gradum meriti viae.

QUAESTIO II. DE METAPHYSICA ESSENTIA DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

591. Distinctio rationis ratiocinatae minoris inter attributa divina, de qua in praecedenti quaestione, fundat ac permittit hanc alteram quaestionem de metaphysica essentia Dei, vel, ut alii dicunt, de formali constitutivo essentiae Dei, quod, iuxta praedicta superius (n. 582), nihil aliud esse potest quam illud attributum quod, iuxta nostrum modum concipiendi, est tam fundamentale ac proprium *ut intelligatur per se primo Deum constituere, et consequenter esse radicem ceterorum attributorum*. Per analogiam cum ipsa metaphysica essentia hominis, ad hoc ut aliquod attributum dicatur metaphysica Dei essentia, quatuor conditiones requiruntur; primo nempe, ut sit id quo primo Deus intelligatur constitui in se et ab aliis distingui (et haec est prima et essentialis conditio, a qua ceterae dependent); secundo, ut sit radix ceterorum attributorum (sicut in homine animal rationale, vel rationalitas); tertio, ut concipiatur ad modum totius (sicut pariter in homine); quarto, ut excedat alia attributa, ac proinde non imbibatur in illis nec praedicetur de illis.

II. SENTENTIAE DOCTORUM.

592. Quamplures opiniones, in hac re prolatae, de quorum numero merito conqueritur Gonet,² ad quatuor principales reducuntur.

1. *Nominalistae*, de quibus supra (n. 584), cum non admittant nisi distinctionem rationis ratiocinantis inter attributa divina, nequeunt proprie loqui de essentia Dei metaphysica, seu de attributo quod aliis excellat eaque fundet. Illi tamen inter eos (vel inter alios ad ipsos accedentes) qui nihilo minus loquuntur de essentia metaphysica, eam reponunt in *complexu attributorum* sive perfectionum, ita reapse non distinguentes inter essentiam physi-

¹ S. Thomas alique antiquiores theologi non solent hanc quaestionem in terminis proponere, sed mentem suam manifestant praecipue cum agunt de nominibus divinis, utrum nempe et quo sensu nomen «Qui est» (iuxta Exod. 3. 14: «Ego sum qui sum») sit propriissimum nomen Dei. Post Concilium Tridentinum quaestio coepit explicite agitari sub expressione de formali constitutivo essentiae Dei; apud modernos adhibetur generarim expressio de metaphysica essentia Dei. Peculiariter inter alios quaestionem agitant Gonet, Frassen, Billuart. Van der Meersch, Garrigou-Lagrange, Gredt, Descoqs, Maquart, Hellin.

² C l y p e u s, *tract.* 1, disp. 2, a. 1, § 1: «Circa quam difficultatem, tam varie opinantur auctores, et in tot dividuntur sententias, ut tam multiplex opinandi et sentiendi diversitas vix possit in ordinem redigi».

cam et metaphysicam.' Iuxta hanc sententiam, *Deus metaphysice definitur: Ens omnimode perfectum.*

2. *Plures Scotistae* post *Scotum* (*In 1 Sent.*, dist. 3, q. 1 sq.; dist. S, q. 3, n. 18), ut Mayron, Henno et Frassen, quibus inter extraneos accessit D. Palmieri, dicunt essentiam Dei metaphysicam esse *infinitatem radicalem*. Docet enim Scotus, ens esse univocum et contrahi ad Deum et creaturam per rationes infinitatis et finitatis. Unde essentia Dei constituitur duplici ratione, i. e. entitate et infinitate; infinitas ergo est veluti differentia specifica Dei et fons omnium attributorum. Vocatur autem a Scotistis infinitas radicalis praecise quia non concipitur ut peculiare attributum, sed ut pars essentiae et radix proprietatum seu attributorum. *Deus ergo metaphysice definitur: Ens infinitum.*²

3. *Plures thomistae* saec. 17-18, inter quos praecipue Ioannes a S. Thoma (*In 1 p.*, disp. 16, a. 2), Salmanticenses (Tract. 3, disp. 4, dub. 1 sq.), Gonet (*Clypeus*, tract. 1, disp. 2, a. 1, § 5) et Billuart (*De Deo Uno*, diss. 2, a. 1, § 2), quibus accedunt aliqui extranei, ut Hurtado, Isambertus et nonnulli Scotistae qui ad hunc sensum suum magistrum trahunt,³ dicunt metaphysicam essentiam Dei esse eius *intelligere*, cum hoc sit supremus gradus essendi (esse, vivere, intelligere). *Deus ergo metaphysice definitur: Ens summe immateriale, vel actualissime intelligens.* Ratio huius duplicis definitionis est quia praefati doctores in duas opiniones dividuntur, aliis loquentibus de intelligere *radicali*, seu summa immaterialitate (Curiel, Arrubal, Philippus a S. Trinitate, Ferre, Godoy), aliis de intelligere *actuali*, seu actualissima intellectione, vel ipsa intellectione accepta tamen non praecise ut operatione, sed ut esse, seu ut intelligere subsistenti (Ioannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart).⁴

4. *Longe communior vero sententia*, saltem inter modernos, docet metaphysicam Dei essentiam esse eius *aseitatem*, ita ut Deus metaphysice definiatur: Ens a se. Sub generali hac ratione, pro hac sententia citari possunt

¹ Incerte a quibusdam pro hac sententia citantur etiam Ruiz de Montoya (*De Trin.*-disp. 8, sect. 5), Martinonus (*In 1 p.*, disp. 3, n. 1-8) et ipse Suarez (*De Deo*, I. 1, c. 3, n. 1-3, 15-17).

² Sententia Scoti apte exponitur a Cl. Frassen, *Scotus Academicus* (ed. nova, Romae 1900) I 170-174, qui hanc conclusionem ponit: «Ens infinitum radicaliter, seu infinitas radicalis, est formale constitutivum, et ultimo distinctivum, essentiae divinae. Haec videtur esse genuina Doctoris sententia, ut colligitur ex eius verbis in 1. distinctione¹ S. q. 3. n. 18». Cf. etiam S. Belmond, O. F. M., *Dieu, existence et cognoscibilité* (Paris 1913) 193-201.

³ Apud Frassen, *loc. cit.* A quibusdam pro hac sententia citatur etiam Suarez, quem alii probabilius referunt in quarta sententia de aseitate, ut suadent ea quae dicit in *De Deo*, I. 1, c. 1, n. 10; c. 3, n. 1-3, 15-17; c. 11; *De Ineam.*, disp. 11. set. 1; *Met.* 29. 1. 4.

⁴ Ad rem Gonet: «Dico... intelligere divinum, sub conceptu formali ultimae actualitatis completae et per se subsistentis in genere intellectuali, esse constitutivum formale essentiae vel naturae divinae». Ad eandem sententiam accedit Gredt in suo cursu philosophico, quatenus, postquam affirmaverit, cum sequenti sententia, metaphysicam essentiam Dei esse ipsum *esse subsistens*, addit hoc ipsum esse subsistens formaliter identificati cum *subsistenti intellectione*. Ad eandem partialiter accedit etiam Maquart, quatenus, assumens distinctionem (olim iam a quibusdam thomstis allatam) inter essentiam, seu principium essendi, et naturam, seu principium operandi, docet constitutivum metaphysicum essentiae divinae esse quidem esse subsistens, constitutivum vero naturae divinae esse actualissimum intelligere.

Capreolus, Banez, Alvarez. Toletus, Ledesma, Valentia, Molina, Suarez (probabilius),¹ Vazquez, Granado, Contenson, Gotti, Salisburgenses, et inter modernos Franzelin, Schiffini, Billot, Pesch, Hontheim, Kleutgen, Buonpensiere, Del Prado, Minges, Goupil, Urraburu, Mattiussi, Brosnan, Schaaf, Garrigou-Lagrange, Van der Meersch, Hugon, Dieckamp, De San, Descoqs, Dalmau, Martinez del Campo, Hellin, aliique innumeri.

Attamen, etiam inter hos duplex videtur adesse satis distincta opinio. Nam quidam, praesertim inter antiquiores, videntur aseitatem intelligere potius in sensu negativo, seu stricte pro *aseitate*, prout dicit rationem non essendi ab alio, non habendi causam sui extra seipsum.² Alii vero, praecipue inter moderniores, eam intelligunt in sensu positivo, pro *perseitate* vel inseitate, imo communiter nunc utuntur expressione «*ipsum esse subsistens*», quod implicat ipsum esse ut sic, absque determinatione, vel. si placet, id cuius essentia identificatur cum esse, ita ut *Deus melaphysice definiatur*. *Ens subsistens*.

III. ASSERTIO. Metaphysica essentia Dei est esse subsistens, seu esse simpliciter acceptum absque ulla limitatione aut determinatione.

PROBATUR.

593. In esse subsistenti, eoque solo, *verificantur quatuor supradictae conditiones* (n. 591), requisitae ad hoc ut aliquid sit metaphysica Dei essentia.

Primo scilicet, esse subsistens *est id quo primo Deus intelligitur constitui in se et ab aliis distingui*. Nam, primum quod in omnibus occurrit est ratio essendi, quae quidem specificatur iuxta varios modos essendi, puta esse vivens, esse rationale, esse intelligens, ac ideo, iuxta varium modum essendi, res omnis primo in se constituitur et ab aliis distinguitur; iamvero Deus est de facto esse subsistens, seu esse simpliciter et sine ulla determinatione acceptum; ergo in hoc consistit metaphysica eius essentia. Hoc quoque attributum est proprium Dei, cetera vero vel sunt communia cum creaturis, ut unum, verum, bonum, vivere, intelligere, vel ideo sunt Dei propria quia fundantur in ipsa ratione esse subsistentis, seu in simplicitate et plenitudine entis, ut infinitas et immutabilitas. Nec valet opponere rationem entis esse communem Deo et creaturae; nam

¹ Ut notatum est supra, quidam trahunt Suarez ad primam et tertiam sententiam.

² In negativo hoc sensu, *triplex est gradus aseilatis*, sive independentiae ab alio, scilicet: independentia a subiecto inhaesionis, quae competit omni substantiae, etiam incompletae; independentia a comparte, quae est propria substantiae completae, imo presius substantiae simplicis, qualis est essentia animae humanae (saltem quod attinet *meram* existentiam) et essentia angelica; independentia a qualibet causa, quae est propria solius Dei.

talis est ratio entis, accepta pro habente esse, non vero ratio entis, accepta simpliciter pro esse, vel, si placet, pro habente esse simpliciter et absque ulla determinatione.

Secundo, esse subsistens *est radix et fons ceterorum attributorum Dei*. Nam cetera attributa sunt quidam peculiare modi essendi, sicut esse vivens, esse intelligens, esse volens, esse infinitum, immensum, immutabile, aeternum, ac ideo suam rationem et causam habent in ipsa ratione esse subsistentis quod ambit omnem modum essendi. Quo modo autem cetera omnia attributa ordinari possint sub esse subsistenti, secundum derivationem ab illo et ab invicem, patet ex divisione attributorum superius allata (n. 581).

Tertio, esse subsistens *concepitur ad modum alicuius totius*, ob eandem rationem, quia scilicet ambit omnem modum essendi, ad quem reducitur omne aliud attributum.

Quarto, esse subsistens *ambit cetera omnia attributa*, nec proinde imbibitur in illis aut immediate praedicatur de illis; et ratio eadem est, quia scilicet esse subsistens includit omnes particulares modos essendi, ac ideo excedit unumquemque. Nec valet opponere unumquodque attributum, ut divinum aut ut subsistens vel infinitum, cetera omnia includere; nam huiusmodi inclusio non est immediata seu ratione ipsius attributi qua talis, sed ratione ipsius subsistentiae seu esse subsistentis, quod cum illo materialiter identificatur; ita intelligens subsistens includit velle, non quia intelligens, sed quia subsistens, seu quia esse.

594. Ceterum haec sententia *ab extrinseco etiam commendatur*.

Primo scilicet, ex valde communi suffragio *modernorum theologorum*, ut supra ostensum est. Ceterum, dissensus aliorum ex eo infirmatur quod ex una parte ipsi Scotistae de sententia sui magistri dissentiant, et ex alia parte plures ac insigniores inter supradictos thomistas dicunt ipsum intelligere esse constitutivum essentiae divinae, non ut est operatio, sed ut est esse subsistens in genere intellectuali.

Secundo, ex mente *S. Thomae*, quae satis clare manifestatur in sequentibus textibus (quamvis *S. Doctor* nostram quaestionem in propriis terminis non agitet).

1 p., q. 12, a. 4: «Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes; et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. *Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens*».

1 p., q. 13, a. 11: «Hoc nomen 'Qui est' triplici ratione est *maxime proprium nomen Dei*. Primo quidem propter sui significationem; non enim significat formam aliquam, sed *ipsum esse*... esse [autem] Dei est ipsa eius essentia.. Secundo, propter eius universalitatem; omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum [non proprie aliquid addendo, sed]... deficiendo a modo quo Deus in se est... Unde et Damascenus dicit [De *fide orth.* 1. 9] quod 'principaliter omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est: totum enim in seipso comprehendens velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum'... Tertio vero, ex eius significatione; significat enim esse in praesenti; et hoc maxime proprie de Deo dicitur, 'cuius esse non novit praeteritum vel futurum', ut dicit Augustinus in *V De Trin.*»

1 p., q. 4, a. 2, ad 3: «Licet ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat e&e, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est *ipsum esse subsistens*».

1-2, q. 2, a. 5, ad 2: «*Esse simpliciter acceptum*, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus».

1 p., q. 4. a. 1, ad 3: «Ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde *ipsum esse est actualitas omnium rerum* et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse».

Tertio, una ex 24 propositionibus, quas S. C. de Sem. et Stud. Univ. a. 1914 declaravit continere genuinam doctrinam S. Thomae ac proposuit tanquam tutas normas directivas (cf. supra, n. 432, 435), legit: «Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est *ipsum esse subsistens*, in sua veluti *metaphysica ratione* bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem, rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione» (Denz. 3623).

Quarto, *Patres*, praecipue cum sese referunt ad textum Exod. 3. 13 sq. de nomine lahveh («Ego sum qui sum»), significant hoc nomine exprimi id quod est essenziale ac proprium Dei.

Hilarius: «'Ego sum qui sum'... Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. *Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur*» (De Trin. 1. 5, MG 10, 28).

Nazianzenus: «Quantum ergo nobis assequi concessum est, Ens et Deus magis quodam modo *essentiae nomina sunt*; ex iisque etiam vox Ens aptior est» (Or. 30. 18, MG 36. 125).

Augustinus: «Sublatis de medio omnibus quibus appellari potest et dici

Deus, *ipsum esse* se vocari respondit; et tanquam hoc esset ei nomen: 'Hoc dices eis', inquit, 'Qui est, misit me' [Exod. 3. 14]. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est» (*Enarr. in psal.* 134. 4, CCL 40_1940).

Damascenus, in textu S. Thomae, nuper cit.

Anselmus'. «Quare est quaedam natura, vel substantia, vel essentia, quae est per se bona et magna et *per se est id quod est*, et per quam est quidquid vere aut bonum, aut magnum, aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, *summum ens sive subsistens*, id est, summum omnium quae sunt» (*Monol.* 4, ML 158. 150).

Bernardus·. «Qui est? Non sane occurrit melius quam Qui est. Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit, dicente Moyse ad populum, ipso quidem iniungente: 'Qui est, misit me ad vos' (Exod. 3. 14). Merito quidem. Nil competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est 'Est'. Nempe *hoc est ei esse, quod haec omnia esse*. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti» (*De consideratione*, c. 6, n. 13, ML 182. 795 sq.).

Cf. *Ephrem*, *Adv. haer.*, serm. 53; *Nyssenum*, *C. Eunom.* 1. 8; *Cyrillum Alex.*, *In Is.*, 1. 1, or. 4, n. 2.

Quinto, in ipsa *Scriptura*, Exod. 3. 13 sq., satis clare significatur proprium ac personale Dei nomen esse ipsum esse: «*Ego sum qui sum*», quo quidem etiam suggeritur per illud exprimi ipsam intimam sive metaphysicam rationem essentiae divinae. Ut exposuimus supra (n. 492), quidam moderni conati sunt aliam significationem tribuere illi nomini lahveh, sed nulla est sufficiens ratio recedendi ab ea patristica ac traditionali interpretatione.¹

595. *In ceteris tribus supradictis sententiis non recte assignatur metaphysica essentia Dei.*

Complexus attributorum nequit esse essentia metaphysica, quia praecisus huius conceptus est aliquod peculiare attributum, quod ab aliis distinguitur et aliis opponatur, tanquam primum et radix ceterorum. Unde in hac sententia non attingitur ipsum punctum quaestionis et *confunditur essentia metaphysica cum essentia physica*, quae est praecise complexus attributorum sive cumulus perfectionum, prout est a parte rei et independenter a mentis consideratione.

Infinitas, etiam intellecta radicaliter, seu ut generalis conditio omnium attributorum, nequit esse essentia metaphysica. Nam imprimis nequit Deum constituere in se, cum sit *aliquid negativum*, imo negatio negationis (infinitas=non finitas, finitas—negatio ulterioris perfectionis), quae sensum positivum non accipit nisi ex suppositione alicuius positivae perfectionis, a qua

¹ Si excipiat supradicta propositio doctrinae S. Thomae, a S. Congr. Studiorum approbata, in documentis Magisterii nihil habetur quod nostram sententiam directe commendet. Cf. J. THOMAS, «Le constitutif de l'essence divine et le magistère», *Ephemerides theologiae Lovanienses* XXIII (1947) 450-471.

limitem aufert; etiam creatura non constituitur per finitatem; ceterum inepte Scotus assumit ens esse aliquid univocum, quod contrahatur ad Deum et creaturam per rationem infinitatis et finitatis, nihil enim in Deo est univocum cum creatura nec Deus reponitur in ullo genere proprie dicto. Nec infinitas est id quo primo Deus distinguitur a creaturis, quia ipsa fundatur in praecedenti ratione positiva, quae est ipsum esse subsistens et ex qua sequitur quidquid est in Deo esse sine ulla limitatione, seu infinitum.

Praeterea, infinitas *non est radix ceterorum attributorum*, cum ipsa sequatur ex esse subsistenti, ut dictum est. Item, ipsa non concipitur ad modum alicuius totius, comprehendentis ceteras perfectiones, sed potius ut modalitas, eaque negativa, omnium perfectionum. Tandem, ipsa non excedit alia attributa, sed imbibitur in unoquoque et praedicatur de unoquoque, tanquam mera uniuscuiusque modalitas.

Intelligere, acceptum tum radicaliter pro summa immaterialitate, tum etiam actualiter pro ipso actualissimo intelligere, nequit esse metaphysica essentia Dei. Nam imprimis nequit Deum primo et in se constituere, *cum pertineat formaliter ad lineam operationis, quam praecedit linea esse* (prius est enim esse quam operari). Etiam acceptum ut quoddam esse, seu ut esse aliud in quantum aliud (ut solet cognitio definiri), intelligere concipitur non simpliciter ut esse, sed ut esse tale, seu ut quidam modus essendi, et ceteroquin prius est esse in se, quam esse aliud. Nec valet recurrere ad intelligere ut subsistens; nam intelligere non habet ut sit subsistens ex hoc quod est intelligere (ut patet ex homine et angelo), sed ex hoc quod est ens in tota entis plenitudine, seu ipsum esse absque ulla determinatione, cum «ipsum esse sit actualitas omnium rerum» (1 p., q. 4, a. 1, ad 3, supra cit.). Ex quo etiam sequitur intelligere non esse id quo primo Deus distinguitur ab aliis; quod ceteroquin constat ex ipsa existentia aliorum entium intelligentium. Praeterea, intelligere non est immediata radix ceterorum attributorum, quamvis sit primum attributum in linea operationis et immediate fundet totam lineam voluntatis et appetibilitatis. Item, intelligere non concipitur ad modum alicuius totius, cum de se respiciat *unam tantum perfectionem et unum modum essendi*. Ob eandem rationem, intelligere non excedit alia attributa, sed est veluti una pars totius esse, distincta ab aliis partibus sive attributis; unde non valet arguere ex hoc quod intelligere sit supremus gradus essendi, includens duos alios gradus seu vivere et esse, nam id est verum si esse sumitur modo abstracto ac generali, nempe pro habente esse quomodolibet, non autem si esse sumitur simpliciter et absque limitatione, seu pro ipso esse subsistenti; sic enim magis est esse quam intelligere.

QUAESTIO III. DE SIMPLICITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

596. Post quaestionem de Dei essentia, quae respicit primum transcendentalis seu ens (quatuor enim transcendentia sunt: ens, unum, bonum, verum), sequitur quaestio de attributis essentiae divinae, quae supra (n. 581) reduximus ad tria reliqua transcenden-

taliam. Et primo venit quaestio de simplicitate quae, una cum unitate, *reducitur ad secundum transcendentale, seu unum*; simplicitas enim est summa quaedam intrinseca entis unitas (cf. infra, n. 604).

Notio simplicitatis. Simplicitas proprie et directe opponitur compositioni, sicut identitas distinctioni et unitas divisioni. Tres istae notiones in Deo sequenti ordine disponuntur: identitas, simplicitas, unitas (sive unitas). Identitas, de qua egimus in prima quaestione, fundat simplicitatem, quatenus excludit omnem distinctionem tum realem, tum rationis cum perfecto fundamento in re; simplicitas fundat perfectam unitatem, de qua agemus in proxima quaestione.

Compositio, quam excludit simplicitas, sequenti modo dividitur:

Physica, seu ex partibus physicis sive realiter distinctis

Substantialis, vel per se (qua constituitur unum per se)

Ex partibus essentialibus

Ex materia et forma (essentia)

Ex essentia et individuatione (individuum)

Ex individuo et subsistentia (suppositum)

Ex partibus non essentialibus

Ex partibus entitativis, seu ex essentia et esse (ens)

Ex partibus integrativis, seu quantitativis (ut corpus ex membris)

Accidentalis, vel per accidens (qua constituitur unum per accidens)

Ex substantia et accidente

Ex accidente et accidente

Metaphysica, seu ex partibus metaphysicis, sive non realiter sed ratione distinctis, quae sunt genus et differentia specifica

Comparando hanc divisionem compositionis cum divisione distinctionis, relata superius (n. 583), apparet quod distinctioni reali correspondet compositio physica et distinctioni rationis ratiocinatae maioris compositio metaphysica; distinctioni vero rationis ratiocinatae minoris (et a fortiori distinctioni rationis ratiocinantis) nulla correspondet compositio, nequidem metaphysica, ac ideo ipsa non opponitur simplicitati divinae, nec ulla habetur oppositio inter ea quae diximus in quaestione prima de essentia physica Dei et ea quae hic asserimus de eiusdem simplicitate.

Divisio simplicitatis. Simplicitas dupliciter potest excludere ab aliquo compositionem, vel nempe excludendo partes ab eo, vel excludendo rationem partis in eo; seu aliquid potest esse simplex vel quia non habet partes in se vel quia non est pars alterius. Inde distinguitur duplex simplicitas, simplicitas nempe *perfectionis*, cum aliquid nec partes habet nec est pars, et simplicitas *imperfectionis*,

cum aliquid non habet partes sed est pars (ita simplex est materia prima, quae non habet in se partes, sed est pars compositi naturalis).

Quaeritur igitur utrum Deus sit omnimode simplex, simplicitate perfectionis, ita ut nec partes habeat in se, nec sit pars alterius, puta mundi.

II. ERRORES.

597. Omnes errores in hac re pariter ad duos generales reducuntur, quorum prior ponit Deum esse compositum, seu *habere partes in se*, alter dicit Deum componere, seu *esse partem mundi*.

Prior error subdividitur. Quidam enim ponunt in Deo solam *compositionem metaphysicam*; et ad hoc reducenda est *Scoti* sententia de distinctione formali ex natura rei inter attributa divina, ut dictum est supra (n. 585); ad hoc quoque reduceretur polytheismus (de quo agatur in quaestione sequenti), si ab omni forma physicae compositionis in Deo purgaretur. Alii ponunt *compositionem physicam*, sed tantum inter essentiam et individuationem; et ad hoc reducitur sententia *Gilberti Porretani*, distinguentis in Deo inter abstractum et concretum, ut ibidem dictum est. Alii ponunt *compositionem physicam* inter essentiam et attributa atque operationes; ita *Gregorius Palamas* eiusque discipuli, de quibus actum est ibidem. Alii tandem ponunt ipsam *compositionem ex materia et forma*, destruentes spiritualitatem Dei; ita *anthropomorphitae et idololatrae* omnes.

Alter ac praecipuus error est *Pantheismus*, qui negat distinctionem Dei a mundo, ac ideo vel negat ipsam Dei existentiam (atheismus), vel, si hanc verbaliter admittit, Deum concipit ut *partem mundi*. Et quidem, vel ut *partem formalem*-, ita eclecticus eruditus *M. Terentius Varro* († 127 A. C.; *De lingua latina*, l. 5, c. 59), qui putavit Deum esse animam mundi,¹ et mediaevalis magister parisiensis *Almaricus de Benis* († circa 1206) eiusque discipuli *Almariani* qui, accipientes ad litteram quae dicuntur in Scriptura de hominis deificatione per gratiam, docuerunt «Deum esse formam omnium»,²

¹ Ad rem Augustinus, *De civ. Dei* 7. 6: «Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia prae loquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κῶσμος, et hunc ipsum mundum esse deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore» (CCL 47. 191).

² Almaricus, iam damnatus decreto lato a. 1210 a pluribus episcopis Galliae in Cone. Senonensi, solemniter reprobatus est ab ipso Cone. Later. IV a. 1215: «Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater

vel ut *partem materialem*., ita magister *David de Dinanto* († circa 1210), qui in suo opere *De tomis* «stultissime posuit Deum esse materiam primam» (1 p., q. 3, a. 8);* vel ut indefinitum quoddam *mundi substratum* (Vishnuismus, secta Hinduismi); vel tandem ut *universale quoddam elementum*, materiale aut ideale, quod omnia ambit aut in omnia sese evolvit, varias rerum mundanarum formas assumens (Pantheismus monisticus vel evolutionisticus, tam materialisticus quam idealisticus, praesertim moderni aevi, qui potius atheismus dicendus est et de quo aerum est supra, n. 543).

III. ASSERTIO. Deus est perfecte simplex, ita ut a se excludat omnem compositionem, tam physicam quam metaphysicam, nec sit pars alterius entis vel ipsius mundi.

598. Nota theologica. Simplicitas Dei, quatenus saltem excludit compositionem physicam ex materia et forma (sicut in rebus corporalibus), necnon ex essentia et individuatione (qua abstractum et concretum non sunt idem), est *de fide* definita tum a Cone. Vaticano I proponente omnimodam simplicitatem Dei, tum a Cone. Remensi, approbato ab Eugenio III, in sua definitione fidei qua reicit contrariam doctrinam Gilberti Porretani (cf. supra, n. 585). Pariter, quatenus excludit Deum esse partem mundi aut quomolibet ipsum mundum, est *de fide* definita in Cone. Vaticano I, reiiciente omnem Pantheism! formam.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii praecipua documenta sunt: Declaratio *Cone. Toletani* a. 688 de identitate abstracti et concreti in Deo (supra, n. 587). Similis ac solemnior declaratio *Cone. Remensis* a. 1148 contra Gilbertum Porretanum (ibidem). Supradicta damnatio doctrinae Almarici de Bénis a *Cone. Later. IV* a. 1215, quod praeterea contra Albigenses declarat Deum esse «naturam simplicem omnino» (Denz. 800). Declaratio *Pauli IV* a. 1555 contra Unitarios, iuxta quam

mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana» (Denz. 808). Peculiariter impugnatus est ab anonimo auctore opusculi *Contra Amaurianos*, ed. Baeumker 1893. Cf. G. C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III. Arnaury de Bène* («Bibliothèque thomiste» XVI) Paris 1932.

† David damnatus est una cum Almarico in praefato decreto Cone. Senonensis. In Cone, vero Later. IV nulla eius mentio habetur. Commemoratur passim et impugnatur a theologis mediaevalibus, ut *S. Thoma*, 1 p., q. 3, a. 8; *In 2 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1; *C. Gent.* 1. 17; *De veritate*, q. 21, a. 4, et praecipue *Alberto Magno* passim. De qua re confer G. Thery, *Autour du décret de 1210: I. David de Dînant* («Bibliothèque thomiste» VI), Paris 1925.

Deus «est unus unamet simplici divinitatis essentia» (supra, n. 587). Deoctrina *Cone. Vaticani 1*, falsitatem Pantheismi deducens ex ipsa absoluta Dei simplicitate: «Qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus» (sess. 3, cap. 1, Denz. 3001 ; cf. Syllabum, prop. 1, Denz. 2901).

In Scriptura compositionem ex materia et forma, ex partibus integralibus et ex substantia et accidentibus, excludunt ea quae praedicantur de Dei spiritualitate, incorruptibilitate, immortalitate, immutabilitate, invisibilitate et immensitate (cf. Io. 4. 24; 2 Cor. 3. 17; Rom. 1. 23; Mal. 2. 6; Exod. 33. 20; Is. 40. 18; Rom. 1. 10; 1 Tim. 6. 16; 3 Reg. 8. 27; Bar. 3. 25). Quaelibet compositio aequivalenter excluditur et summa simplicitas affirmatur, cum Deus simpliciter vocatur esse (Exod. 2. 13 sqq.), vel vita (Io. 1. 4; 14. 6; 1 Io. 1. 2), vel veritas (Io. 14. 6), aut cum dicitur solus bonus, solus sapiens, solus immortalis (Mat. 19. 17; Rom. 16. 27; 1 Tim. 6. 16). Haec enim significant Deum esse ens, vitam, veritatem, bonum, sapientem, immortalem per essentiam; quod non esset, si nae notiones componerent in Deo cum alia ratione, sic enim in Deo distingueretur subiectum habens esse, vitam, veritatem, etc., et ipsum esse, ipsa vita, ipsa veritas, etc.

Idem dicendum est quoad Patres. Praeterea, hi ipsum explicitum verbum «simplicitatis» passim proferunt eiusque sensum explicant, peculiariter cum agunt *contra Eunomianos*, admittentes quandam Dei immediatam visionem in hac vita, ratione ipsius divinae simplicitatis (cf. supra, n. 497), vel *contra Arianos*, ad solvendam istorum objectionem, iuxta quam Verbi generatio argueret corporalem naturam in Deo.

599. Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 13. 3: «Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus: et simplex, et non compositus, et similimembrius [i. e. in omnibus idem], et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est» (MG 7a. 744).

Origenes, *De prine.* 1. 1. 6: «Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius habere credatur, sed ut sit ex omni parte $\mu\upsilon\nu\alpha$, et ut ita dicam $\acute{\epsilon}\nu\alpha$, et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est» (MG 11. 125).

Hilarius, *De Trin.* 7. 27: «Totum in eo quod est, unum est, ut quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit; et quod vita est, et lux et virtus et spiritus sit. Nam qui ait, 'Ego sum, et non demutor' (Mal. 3. 6): non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere. Haec enim, quae superius signi-

ficata sunt, non ex parte in eo sunt; sed totum in eo unum et perfectum, omnia Deus vivens est» (ML 10. 223).

Basilius, *Epist.* 234. 1: «Variae quidem operationes [in Deo sunt], essentia vero simplex» MG 32. 869).

Ambrosius, *De fide* 1. 16. 106: «Deus naturae simplicis est, non junctae atque compositae; cui nihil accedat, sed solum quod divinum est in natura habeat sua (ML 16. 552).

Augustinus, *De civ. Dei* 11. 10: «[Deus] ideo simplex dicitur, quoniam *quod habet hoc est...* Habendo utique vitam, et eadem vita ipse est. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet... Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt» (CCL 48. 330 sq.). *De Trin.* 5. 1 et 12: «Intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum... Aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit» (ML 42. 911 sq.).

600. *Difficultatem facit unus vel alter textus Tertulliani*, in quo videtur asseri *Deum verum corpus habere*. *Adv. Praxeam* 7. 8 sq., loquens de Filio, constituto ad effigiem Dei, scribit: «In qua effigie Dei? Utique in aliqua, non tamen in nulla. Quis enim negabit *Deum corpus esse*, etsi Deus spiritus sit? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si invisibilia illa quaecumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est [i. e. Filius] sine substantia non erit?» (CCL 2. 1166 sq.). Imo, *De carne Christi* 11. 3 sq., agens de essentia animae, ut probet eam «habere aliquod genus corporis proprii», generaliter asserit: «Cum autem [anima] sit, habeat necesse est aliquid, per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus eius. *Omne, quod est, corpus est sui generis*. Nihil est incorporale nisi quod non est» (CCL 2. 895; idem repetit in *De anima* 7).

Disputatur de mente Tertulliani. Quidam dicunt eum, philosophia Stoicorum imbutum, verum conceptum substantiae spiritualis non attigisse; alii dicunt eum corpus accipere pro vera entitate vel substantia, ita ut corpus vocet omne quod vere est. Hanc alteram Petavii interpretationem iam suggererat Augustinus, *De Gen. ad litt.* 10. 25: «Neque enim arbitror eum ita desipuisse ut etiam Dei naturam passibilem crederet» et *De haer.* 86: «Potuit enim propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet».

Ex ipsis quidem citatis textibus manifestum est Tertullianum accipere

corpus pro substantia seu vera realitate, sed tamen probabile est omnem realitatem et substantiam spiritualem ipsum concipere ad modum cuiusdam corporis, ac proinde plenum conceptum substantiae spiritualis, qualis habetur apud alios Patres, non attigisse et, sub influxu stoicae educationis, cuidam materialismo induisisse.¹ Quod si ita est, agitur de aliquo particulari, nec certo, errore Tertulliani, qui non officit contrariae sententiae ceterorum Patrum.

601. PROBATUR 2. Ex ratione, seu ex ipsis attributis, quae, ope quinque viarum S. Thomae, conclusimus de Deo in probanda eius existentia (supra, n. 545-564), praecipue ex ratione *motoris immobilis* (prima via), *causae primae* (secunda via) et *primi entis* (quarta via).²

Et imprimis quod Deus *non sit in se compositus*, seu non habeat partes, tripliciter patet. Primo enim, Deus est *motor immobilis*, seu actus purus; iamvero in omni composito habetur potentia et actus, quia vel una pars est actus alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius, secus non compositio sed mera iuxtapositio habetur. Secundo, Deus est *causa prima*; iamvero, omne compositum causam habet, nam quae sunt diversa non habent in se rationem sufficientem quare uniantur, adeoque id habent ex aliqua causa adunante ipsa. Tertio, Deus est *primum ens*; iamvero, omne compositum est posterius suis componentibus et dependens ab eis.

Quod vero Deus *non sit componens*, seu pars alterius, sequitur ex iisdem duabus posterioribus rationibus. Primo enim, Deus est *causa prima efficiens* mundi; iamvero, causa efficiens non potest esse idem, saltem numerice, cum forma sui effectus, secus esset causa suipsius, etsi posset esse idem specificè, ut accidit in causis univocis (ita homo generat hominem); nec a fortiori esse potest idem, sive numerice sive specificè, cum materia sui effectus, quia agens in quantum tale est in actu, materia vero est in potentia; ergo Deus nequit esse nec forma nec materia mundi aut alicuius rei mundanae. Secundo, Deus est *causa prima efficiens* mundi, adeoque est id quod primo et per se agit; iamvero, in omni composito id quod primo et per se agit non est aliqua eius pars, sed ipsum compositum

¹ Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) 61-65, et Billuart, *De Deo* diss. 33, a. 1, digressio historica. Ceterum nec ipse Augustinus in utroque loco nuper relato simpliciter Tertullianum excusat ab errore, et S. Thomas, *C. Gent.* 1. 20, in fine, eum enumerat inter errantes in hac re.

² Has rationes evolvit S. Thomas, 1 p., q. 3, a. 7-8.

seu totum, non enim manus primo et per se agit, sed homo per manum. Tertio, Deus est *primum ens*, simpliciter et per essentiam; iamvero, pars compositi nequit esse primum ens, quia vel est materia, et haec cum sit potentia est posterior actu seu forma; vel est forma, et haec, cum sit forma participata, est posterior ente quod est per essentiam, non secus ac ipsum ens quod participat eam.

602. Ex prima parte huius probationis sequitur a Deo *excludi quamlibet compositionem tam physicam, quam metaphysicam*. S. Thomas id ostendit etiam percurrendo per distinctos articulos (1 p., q. 3, a. 1-6) praecipuas compositiones. Iuverit aliquid peculiariter addere quoad duas compositiones, scilicet essentiae et esse, quae est profundissima inter compositiones physicas, et generis ac differentiae specifica, quae est metaphysica compositio. Exclusio enim prioris ostendit supremum attributum Esse subsistentis, quod, ut vidimus supra, est ipsa metaphysica essentia Dei, et exclusio alterius, manifestat peculiariter discrimen inter Deum et creaturam, quatenus in nullo genere conveniunt sed in mera analogica ratione, quae est ipse pons, per quem ad Deum ex creatis cognoscibiliter ascendimus.

In Deo igitur nequit esse *compositio ex esse et essentia*, adeoque Deus est ipsum esse subsistens. Nam Deus est motor immobilis seu actus purus; si autem in Deo essentia distingueretur ab esse, haberetur potentia, seu essentia recipiens actum essendi, cum esse sit actualitas omnis formae vel naturae. Item, Deus est causa prima; si autem in eo essentia distingueretur ab esse, hoc esset causatum; non enim esset ex essentia, ac ideo esset ab alio. Tandem, Deus est primum ens; si autem in eo essentia distingueretur ab esse, Deus non esset ens per essentiam sed per participationem, et ita non esset primum ens, quia quod est per participationem est posterius eo quod est per essentiam.

Nec potest in Deo esse *compositio ex genere et differentia specifica*, adeoque Deus non est in ullo genere seu non est species alicuius generis. Nam, genus sumitur ex parte eius quod physice est materia vel potentia, differentia vero sumitur ex parte eius quod physice est forma vel actus; ita animal, quod est genus hominis, sumitur ex parte corporis et animae sensitivae, quae sunt potentia relate ad rationalitatem, et differentia sumitur ex hac ipsa rationalitate. Iamvero, in Deo nulla est potentia, adeoque nequit in eo desumi genus et differentia. Aliis verbis, compositio metaphysica ex genere et differentia supponit et fundatur in ipsa compositione physica.

Item, cum in Deo essentia et esse sint idem, ut dictum est, si Deus esset in aliquo genere, hoc non posset esse nisi esse seu ens, nam ex essentia desumitur genus alicuius rei. Iamvero, ens nequit esse genus, quia omne genus determinatur per differentias sibi extrinsecas, nec quidquam potest inveniri quod sit extra ens, nisi non ens, quod nequit esse differentia entis.

Tandem, in Deo essentia et esse sunt idem. Iamvero, in his quae conveniunt in aliquo genere, oportet ut essentia distinguatur ab esse, quia genus accipitur ab essentia et differentia specifica accipitur ex parte esse, quatenus esse, quod recipitur in essentia, rimatur iuxta differentiam specificam, seu,

ut apte notat Caictanus in h. 1., «differentia constituit proprium receptivum ipsius esse actualis existentiae».

Ex his sequitur quod Deus non potest definiri, quia definitio fit ex genere et differentia; nec potest demonstrari, nisi per effectum, quia demonstrationis medium est definitio; ut autem dictum est supra (n. 532), tum existentia Dei tum eius essentia sive attributa, possunt demonstrari a posteriori, assumendo ut medium demonstrationis definitionem Dei nominalem, deductam ex effectibus creatis.

603. Obiectiones autem, quae contra simplicitatem Dei afferri possunt, solvit S. Thomas per octo articulos, quos de tota hac quaestione instituit. Placet seligere tres.

Obi. 1. Saepe Scriptura loquitur de Deo ac si corpus haberet. Ita Iob. 11. 8 sq.: «Excelsior coelo est et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari». In Gen. 1. 26 dicitur homo factus in similitudinem Dei. Saepe Deo tribuuntur brachium, oculus, dextera, actus sedendi, ratio termini motus localis per accessum et recessum ab ipso (Iob. 11. 4; Psal. 33. 16; Is. 6. 1; 3. 13; Psal. 33. 6; Ierem. 17. 13).

Resp. «Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae quantitatem virtuales ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia». Ita S. Thomas, 1 p., q. 3, a. 1, ad 1. In ceteris responsionibus S. Doctor explicat sensum aliarum similitudinum. Homo nempe dicitur imago Dei, sed non corporalis; est enim talis per rationem suam. Oculus in Deo significat cognitionem intellectus, brachium potentiam vel operationem, actus sedendi auctoritatem. Similiter proprie loquendo Deus est terminus solius accessus spiritualis: «Ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spirituales affectus» (ad 5)?

Obi. 2. Deus est individuum. Ergo habet materiam, quae est principium individuationis.

Resp. Materia est principium individuationis tantum relate ad formas quae sunt receptibiles in materia; hae enim, praecise quia possunt recipi in pluribus, non sunt individua, sed individuationem accipiunt a materia, quae, utpote primum subiectum, non potest esse in alio. «Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et huiusmodi forma est Deus; unde non sequitur quod habeat materiam» (a. 2, ad 3).

Obi. 3. Possumus cognoscere existentiam Dei et tamen non possumus

¹ Quoad hos aliosque anthropomorphismes Scripturae, peculiariter in V. T., confer P. Heinisch, *Theology of the Old Testament* (ed. W. Heidt, Collegeville, Minnesota 1950) 66-68.—F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I. *De Deo Uno* (Romae 1938) 37-40.—P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps*, Paris 1925.—H. Hempel, «Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahvehs in A. T.», *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* LVII (1939) 75-85.

cognoscere eius essentiam. Ergo in Deo est distinctio et compositio essentiae et esse.

Resp. «Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum cum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus: Deus est, vera est; et hoc scimus ex eius effectibus» (a. 4, ad 2). Aliis verbis, cum ex effectibus cognoscimus et probamus existentiam Dei, directe cognoscimus quod Deus est habens existentiam, sed non cognoscimus ipsam existentiam in se, seu quomodo Deus existit et quomodo possidet suam existentiam; et pariter, cum cognoscimus aliquod attributum essentiae Dei, puta sapientiam, cognoscimus quod Deus est habens sapientiam, accepto conceptu sapientiae ex creatis, sed nescimus ipsam sapientiam Dei in se, seu quomodo Deus est sapiens et quomodo sapientiam possidet.

QUAESTIO IV. DE UNITATE DEI

L SENSUS QUAESTIONIS.

604. Agitur de unitate, seu strictius de *unicitate sive numerica unitate* Dei, quae, quamvis non sit directe unitas transcendentalis, hanc tamen imbibit; propterea hanc quaestionem immediate adiungimus quaestioni de simplicitate Dei, quia ex una parte ex utraque coalescit integra Dei unitas et ex altera parte numerica ac perfecta unitas Dei immediate in ipsa eius simplicitate fundatur.¹

Unitas proprie ac directe est negatio divisionis, sicut simplicitas est negatio compositionis et qua talis sub ipsa unitate trahitur tanquam una eius species. Duplex enim est species unitatis: *unitas transcendentalis*, quae nempe competit omni enti ac subdividitur in unitatem *simplicitatis* et unitatem *compositionis*, prout habentur partes vel non; et unitas *non transcendentalis*, quae nempe competit tali enti. Haec subdividitur in *accidentalem* (praedicamentalem), seu unitatem quantitativam quae est principium numeri, et *substantialem*, quae iterum subdividitur in *formalem*, quae accipitur ex parte principiorum formalium atque duplex est, seu *generica et specifica*, et *materialem*, quae accipitur ex parte principiorum materialium (ubi sit materia) vel quomodolibet ultimo determinatorum nec ulterius divisibilium, ac dicitur *numerica*. Haec numerica unitas, quae unicitas vocari potest, est, physice loquendo, unitas simpliciter et absoluta (dum unitas generica aut specifica est unitas secundum quid), quippe quae constituit individuum quod existit in rerum natura quodque a S. Thoma definitur «Quod est in se indistinctum,

¹ S. Thomas vero de unitate Dei agit, et quidem apte, post reliqua omnia attributa, seu post aeternitatem (1 p., q. 11), ut ita ostendat tot attributa ac perfectiones uni soli enti convenire. Maluimus tamen hanc quaestionem hic praeponere, tum quia est fundamentalis, tum quia convenit cum quaestione de simplicitate sub generali ratione unitatis, prout refertur ad secundum transcendentalis.

ab aliis vero distinctum» (1 p.» q. 29, a. 4), vel strictius «Quod non dividitur ulterius nec formali nec materiali differentia» (*In Alet.* 10, lect. 2). Schematice:

Unitas	transcendentalis	j simplicitatis		
		i compositionis		
		'accidentalis (praedicamentalis, quantitativa)		
	non transcendentalis		formalis	specifica
		substantialis		'genenca
				materialis, seu numerica

Non agitur hic directe de unitate Dei transcendental!, quae cum ipsa eius simplicitate coincidit et in praecedenti quaestione considerata est, nec agitur de unitate non transcendental! accidentali, quae a Deo exclusa manet per ipsam eius simplicitatem, sed *agitur de unitate substantiali. Et quaeritur utrum in Deo admittenda sit aliqua unitas generica aut specifica praeter numericam* (quae absolute ac necessario invenitur in omni ente), vel e contra Deus ita sit numerice unus seu unicus, ut excludat omne aliud ens, tum a consortio speciei (quod convenit etiam individuo angelo, non vero homini, ut Petro) tum a consortio generis (quod est proprium Ipsius), seu *utrum sit unus solus Deus, nec plures, tum de facto tum de iure*A

II. ERRORES.

605. Sicut simplicitati Dei opponitur Pantheismus, ita eius unicitati opponitur *Polytheismus*; uterque ceteroquin error per diversas vias concurrit ad destruendam transcendentalem unitatem Dei et semitam sternit atheismo, in quo ipsa entitas, primum Dei transcendente, prorsus evanescit. Polytheismus *duplicem historicam formam* assumpsit, scilicet *Polytheismi stricte dicti*, qui plures quam duos deos admittit, et *Dualismi*.

Polytheismus stricte dictus, olim diffusus apud populos paganos, etiam excultos, hodie superest apud solos populos incultos, nam in civilibus nationibus illi singulares homines, qui, passionibus vel philosophia ducti, recedunt a monotheismo, connaturaliter incidunt in pantheismum vel purum atheismum. Error *duplicem formam assumpsit*, alteram rariorem ac magis *philosophicam*, quae, reiecta Dei simplicitate, asserit quandam emanationem plurium entium divinorum ab una originali ac minus determinata substantia, quod quidem sapit quandam pantheismum evolutionisticum et connectitur cum ipso Dualismo manichaeistico, de quo infra (ita quidam

l Hoc sensu dici potest, etsi impropria locutione, *in homine* distingui tres unitates, numericam, specificam et genericam; *in angelo* vero, unitatem numericam identificari cum specifica, *in Deo* tandem, unitatem numericam identificari sive cum specifica sive cum generica.

emanatistae Gnostici); alteram communem ac *vulgarem*, quae, negata ipsa Dei spiritualitate, entia divina multiplicat in similitudinem mundanarum rerum.

Hic alter error, directe copulatus cum idololatria, innumeras formas assumpsit, quae ad tres praecipuas reduci possunt. Ratio scilicet et cultus divinitatis tributus est vel *elementis creatis*, fecte aut vere animatis, uti igni, aëri, astris, animalibus (*Animismus*), vel rebus ab homine *manufactis*, alicuius peculiaris valoris, uti rebus aureis vel argenteis, figuris et statuís (*Feticismus*), vel, idque apud excultiores populos, *ipsi homini*, quatenus humanae virtutes et vitia personalizantur ac deificantur (Iupiter et Iuno, Apollo et Venus, Mars et Minerva, etc.) aut, sub magis concreta forma, quatenus ipsis personis iam defunctis, ob familiarem affectum vel regiam dignitatem, cultus divinus tribuitur (*M.anismus*=&\ manes, genii familiares; *cultus caesareus*). Quae triplex polytheismi forma indicatur in ipsa Scriptura, Sap. 13. 15, ut ostendimus supra (n. 142).¹

Quod attinet *ingentem numerum deorum* apud ipsos Romanos et Graecos, *Augustinus, De civ. Dei* 4. 8, ait: «Quando autem possunt uno loco libri huius commemorari omnia nomina deorum et dearum, quae illi [i. e. Romani] grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt singulis rebus propria dispertientes officia numinum?» (et prosequitur, loquens de pluribus diis in particulari). *Eusebius Caes., Praep. evang.* 1. 5, c. 36, refert ex Oenomaio numerum deorum fuisse plus quam triginta millium: «Passim quippe civitates, non lignea modo, sed etiam lapidea, aerea, aurea Bacchi capita, sacrificiis ac statis religionibus venerantur; imo non Bacchi tantum capita, sed alios etiam plerosque deos, qui Hesiodi fabulis celebrantur. Enim vero triginta plane, non iam immortalium, sed lapideorum et ligneorum humani generis dominorum millia, nutrix animantium terra complectitur» (MG 21. 402). Ceterum, ratione tanti numeri, ipsa sors deorum, praecipue minorum, instabilis erat, iuxta ipsum hominum arbitrium, ut testatur *Tertullianus, Apol.* 5. 1: «Vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur, nisi a senatu probatus... Facit et hoc ad causam nostram, quod apud vos [paganos] de humano arbitratu divinitas pensatur. Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debet» (CCL 1. 94).

606. *Dualismus*, generaliter docet duo esse prima rerum principia, ac pro tanto *duos deos, alterum bonum* et auctorem bonorum, *alterum malum* et auctorem malorum. Error originem habuit ex desiderio explicandi existentiam mali in mundo, quae visa est necessario refundenda in aliquod primum principium malum. *Triplex formam error assumpsit*, primam et originalem apud paganos sive Persas, quae posuit unum supremum indefinitum principium, ex quo processerunt duo distincta principia, bonum et malum, sive duos deos inter se oppositos (*Mazdeismus*)² alteram posteriorem

¹ Confer bibliographiam allatam superius, n. 577, et infra, n. 614.

apud sectas Christianas, quae posuit unum supremum ac bonum principium et aliud inferius principium, ab eo productum et contra eum in malum conversum (*Gnosticismus*); tertiam, paulo adhuc posteriorem apud sectas Christianas, quae posuit immediate duo suprema principia, bonum et malum, aequalia et irreductibiliter opposita (*Manichaeismus*).

MazJeiswts,¹ antiquissimus Dualismus originatus apud Persas, est paganism philosophicum systema, expositum praecipue in opere Zend Avesta, cuius auctor dicitur *Zoroaster* (alias Zarathustra=sidus fulgens; floruit inter saec. 8 et 6 A. C.). Se habet ut quaedam reactio, tum contra materialismum Sabaeorum, qui astra adorabant, tum contra pantheismum Brahmanorum. Existit scilicet unum aliquod principium aeternum et infinitum, Zervan-Akeren (quod probabiliter concipitur ut infinitum tempus vel spatium). Ex eo processerunt duo principia sive dii (quibus tamen deest infinitas, cum duo infinita sint impossibilia), unus bonus, auctor boni, causa lucis, nomine Ahura-Mazda, et alter malus, auctor mali et causa tenebrarum, nomine Angra Mainyu. Deus bonus praecedit deum malum, tum origine, sicut lux tenebras, tum virtute. Ex utroque, perpetuo inter se decertantibus, oriuntur quaedam numina inferiora, nempe genii vel angeli boni et mali. Inter angelos bonos notatur peculiariter Mithra, qui initio consideratus est ut custos contractuum et protector militum, subinde vero ut mediator inter deum bonum et homines (inde exorta est religio mithriaca, quae magnam, etsi brevem, fortunam habuit in imperio romano, tempore nascentis Christianismi).

*Gnoslicismus*² secta Christiana saec. 2-3, cuius praecipui doctores fuerunt *Valentinus et Marcion*, sub influxu dualismi tum platonici (materia et spiritus) tum mazdeistici (malum et bonum), quoddam mitigatum dualisticum systema in ipsam doctrinam christianam introduxit, addens novum conceptum de pravitate materiae, quo malum cum materia identificatur. Ad explicandam nempe existentiam mali sive materiae, quae nequit esse a Deo, puro spiritu, docuit duplex originis rerum principium, scilicet ipsum Deum, quod est principium bonum et causa spirituum, et demiurgum, ens aliquod paulo inferius, quod est principium malum et creator rerum materialium.

Iuxta priorem *Valentini* gnosticisum, demiurgus processit ex ipso principio bono, seu est unus ex aeonibus qui ab eo per emanationem processerunt; praevaricando autem, exclusus est a sphaera divinitatis et malus ac principium malorum, sive rerum materialium, evasit. Iuxta mitigatum *Marcioris* gnosticisum, qui ampliorem fortunam obtinuit, demiurgus est deus iustus, in sensu tamen depretiativo, iustus nempe sed malus, deus antiqui testamenti, qui mundum materiale creavit, omne malum induxit et antiquos prophetas ins-

¹ M. J. Lagrange, *La religion d. Perses*, Paris 1904.—J. Hüby (editor), *Christus. Manuel d'histoire des religions* (éd. 8, Paris 1947) 314-374.

² Confer dicta in nostro opere *De Matrimonio* I (Milwaukee 1964) 121-125, et bibliographiant ibidem allatam.

piravit, opposaus Deo Ixino novi testamenti, qui Christum misit ad salvandos homines a malo et purificandum eorum spiritum a materia.¹³

Manichaeismus? secta christiana fundata saec. 3 in regione Babylonica a *Mune sive Manicbaeo* (215-277), viro pagano ad fidem converso, quae magnam ac longaevam fortunam habuit atque influxum exercuit usque ad medium aevum, dualismum Gnosticismi et ipsius Mazdcismi perfecit et ad extremam lineam duxit

Servato fundamentalis principio gnostico de pravitate materiae, ad explicandam existentiam materiae sive mali in mundo, Manichaeismus pariter instaurat dualismum principiorum, seu principii boni, quod est Deus, et principii mali, quod est demiurgus, creator mundi materialis. Sed, dum in strictiori Gnosticismo Valentiniano demiurgus est ens inferius Deo, seu principio bono, a quo originaliter processit, et in Gnosticismo Marcioniano est deus quidam iustus, oppositus quidem Deo bono sed non absolute ei contradictorius (nam non iustum, sed malum, absolute et contradictorie bono opponitur), in Manichaeismo demiurgus est ex una parte *principium absolutum et aeternum*, ipsi Deo bono aequale in suo genere, et ex alia parte illi absolute et contradictorie oppositum, sicut tenebrae opponuntur luci et malum bono. Ita Manichaeismus redintegrat et ulterius aggravat systema Mazdeismi, in quo duo suprema principia dicuntur procedere ab uno anteriori indeterminato principio, quod solum est aeternum et infinitum.

Manichaeismus influxum habuit in posteriores distinctas sectas Christianas, peculiariter in *Priscillianismum* et mediaevalem *Catharismum*, qui pariter dualismum divinum instaurarunt?

III. ASSERTIO. Deus est unus, sive unicus, talem nempe habens numericam unitatem ut omne aliud ens excludat a consortio sive speciei sive generis.

607. Nota theologica. Est *de fide* constanter definita, tanquam fundamentalis articulus fidei christianae et verae religionis.

PROBATUR 1. Ex doctrina Magisterii.

Magisterium, tam ordinarium quam extraordinarium, suas fidei professiones et declarationes de Deo, constanter a veritate unius

¹ Gnosticis impugnarunt priores Patres, peculiariter Irenaeus, *Adversus haereses*, et Tertullianus, *Adversus Marcionem*. Hic praeterea impugnavit Hermogenem, quendam Marcionis discipulum, qui materiam ipsam parem Deo faciebat ac consequenter dualismum divinum in Deo et materia constituebat: «Ita Hermogenes duos deos infert, dum materiam parem deo infert» (*Adv. Hermogenem* 4. 3, CCL 1. 400).

² Confer nostrum opus *De Matrimonio* I (Milwaukee 1964) 125-129, et bibliographiam ibidem relatum, peculiariter J. Ries, «Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXIII (1957) 459-483; XXXV (1959) 362-409. Manichaeismum peculiariter impugnavit Augustinus, praecipue in tredecim operibus, quae ibidem retulimus, p. 128.

³ Confer nostrum opus *De Matrimonio* I (Milwaukee 1964) 132-145.

Dei incipit. Antiquissimum quidem symbolum apostolicum unitatis Dei mentionem omittit, ut aliquid per se notum atque inclusum in ipsa expressione: «Credo in Deum Patrem omnipotentem» (Denz. 10 sqq.). *Symbolum Nicaenum*, et subinde Nicaenum Constantino-
politanum, ratione erroris praefatarum sectarum gnosticae et mani-
chaeisticae, explicitam mentionem tum unitatis tum facturae rerum
visibilium addiderunt: «Credimus in unum Deum Patrem omnipo-
tentem, omnium visibilium et invisibilium factorem» (Denz. 125,
150). *Cetera symbola* eandem unitatis mentionem constanter refe-
runt, ut Symbolum Epiphanii, Formula «Fides Damasi», Formula
«Clemens Trinitas», Symbolum Toletanum, Symbolum «Quicum-
que», Symbolum Leonis IX (Denz. 42, 71, 73, 75, 188, 680).

Cone. Bracarense a. 563 explicitè damnavit manichaeisticum dualismum Priscillianorum (Denz. 457, 458, 463).

Cone. Later. IV sub Innocentio III a. 1215, contra Albigenses, mani-
chaeismo infectos, declarat: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur,
quod *unus solus* est verus Deus..., tres quidem personae, sed una essentia,
substantia seu natura *simplex* omnino» (Denz. 800); ubi innuitur fundamen-
tum unitatis esse ipsam simplicitatem. Idem Innocentius III, in Professione
fidei Waldensibus praescripta a. 1208, eundem manichaeisticum dualismum
reprobat (Denz. 790, 797).

Cono. Lugdunense II a. 1274, in Professione fidei Michaelis Palaeologi,
eundem errorem reprobat (Denz. 854).

Cono. Florentinum, in Decreto pro Iacobitis a. 1442, explicitam eiusdem
damnationem fert: «Firmissime credit... unum verum Deum... esse omnium
visibilium et invisibilium creatorem... Praeterea Manichaeorum anathematizat
insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invis-
ibilium; et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse Deum dixerunt»
(Denz. 1333, 1336).

Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 1: «Sancta... Ecclesia credit et confite-
tur *unum* esse Deum verum et vivum..., qui... est *una singularis, simplex*
omnino et incommutabilis **substantia**». Can. 1: «Si quis **unum** verum Deum
visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit: an. s.» (Denz.
3001, 3021). Unitas premitur expressione «una singularis» eiusque funda-
mentum in simplicitate, implicite **indicatur**.

PROBATUR 2. Ex Scriptura.¹

608. In libris sacris monotheismus exhibetur ut *fundamen-
tale dogma totius religionis*. Ob peculiarem autem rationem periculi
idololatriae, incumbentis populo iudaico, sive ex naturali illius
proclivitate in huiusmodi errorem sive ex contagione circumstan-

¹Heinisch, *op. cit.* (supra, in n. 605) 57-61.—F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 92-119.

tium populorum, veritas unicitatis Dei signantius ac constanter inculcatur in *veteri testamento*.

Moyses ipse in hac veritate insistit, tum in suis commendationibus: «Ut sciatis quoniam Dominus ipse est Deus et non est alius praeter eum» (Deut. 4. 35), «Videte quod ego sim solus et non sit alius deus praeter me» (Deut. 32. 39), tum in ipsa legis promulgatione: «Audi, Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est... Non ibitis post deos alienos cunctarum gentium, qui in circuitu vestro sunt» (Deut. 6. 4, 14). Eodem modo pariter se gerunt *prophetae*, tempore exilii; ita peculiariter *Isaias*: «Ut sciatis et credatis mihi et intelligatis quia ego ipse sum: ante me non est formatus Deus et post me non erit» (43. 10); «Ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus» (44. 6); «Ego Dominus, et non est amplius; extra me non est Deus... Ego Dominus, et non est alter... Ego Dominus faciens omnia haec» (45. 5-7; cf. *ibid.* vv. 14, 18, 21, 22); cf. Am. 1. 3-23; Os. 13. 4; Joel 2. 27.

In *novo testamento*, in quo iam cessavit periculum idololatriae, eadem veritas ubique ut manifesta supponitur, nonnumquam etiam explicite proferitur. Mare. 12. 29, Christus remittit ad praefatum textum legis Moysis: «Primum omnium mandatum est 'audi, Israel: Dominus Deus tuus unus est'»; Io. 17. 3: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum»; Rom. 3. 29 sq.: «An Iudeorum Deus tantum? nonne et gentium? Immo et gentium; quoniam quidem unus est Deus»; 1 Cor. 8. 4-6: «Nullus est Deus nisi unus. Nam, etsi sunt qui dicantur dii sive in caelo sive in terra, siquidem sunt dii multi, nobis tamen unus est Deus»; Ephes. 4. 5: «Unus Dominus, una fides».

Pdoctrina, Scripturae ad haec capita revocatur. Unus tantum est Deus (textus supra). Idola paganorum vocantur quidem Elohim «dii», «dii alieni», sed simul dicuntur esse «simulacra mortua-mendacia-fallacias-vanitates» (Lev. 19. 4; 26. 1; Deut. 4. 28; 32. 17, 21, 37; Is. 2. 8, 18; 10. 10; 37. 19; 41. 29; 1er. 10. 14 sq.; 16. 19 sq.; Hab. 2. 18). *Polytheismus* acriter reprobatum quia vanas creaturas deos esse profitetur (Sap. 13. 1 sq.; 14. 8; 1er. 16. 19 sq.); quia quae idolis immolantur, reapse ipsis daemoniis offeruntur (1 Cor. 10. 20); quia huiusmodi error ex peccato provenit et ad peccatum ducit (Sap. 13-15). *Oualismi* fundamentum, de necessaria origine mali ab aliquo primo principio, Scriptura evertit, docendo mala physica, quatenus conferunt ad conservandum ordinem mundi tam physicum quam moralem, a Deo ipso provenire (Deut. 32. 39; Tob. 13.2; Is. 45. 6 sq.), mala vero moralia refundi in solam voluntatem creatam, sua libertate abutentem (Rom. 5. 12 sq.).

609. *Obiciunt* quidam rationalistae¹ in pluribus textibus Scripturae

¹ Cf. apud Ceuppens, *ibid.* 98 sq.

inveniri reliquias primitivi cuiusdam polytheismi, qui postea evolutus fuerit in monotheismum; id manifestat tum ipsum plurale nomen Elohim quod saepe occurrit² tum Gen. 1. 26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; Gen. 3. 22: «Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est»; Gen. 11. 7 «Descendamus et confundamus linguam eorum»; Is. 6. 8: «Quem mitam? et quis ibit nobis?»; Psal. 81. 1, 6: «Deus stetit in synagoga deorum; in medio autem deos diiudicat... Ego dixi: Dii estis, et filii Excelsi omnes»; Exod. 7. 1: «Dixitque Dominus ad Moysen: Ecce constitui te deum Pharaonis».

Resp. Essentialis character monotheisticus, qui, ut ostensum est, pervadit totum antiquum testamentum, omnem polytheisticum sensum ab his textibus excludit, nisi velimus admittere apertam contradictionem in eadem iudaica traditione.

Plurale illud nomen Elohim congruenter a catholicis interpretibus explicatur vel ut plurale compositionis, designans complexum divinarum perfectionum quatenus concurrunt in unam entitatem divinam (Oehler, Dillmann), vel, ac melius, ut plurale maiestatis, quod, iuxta usum loquendi hebraicum, designat divinam ac transcendentem dignitatem (Genesius - Kautzsch, Joüon, Dunker).

Quoad citatos textus Genesis et Isaiae, quamvis plerique antiquiores exegetae eos interpretentur de Deo et angelis (quod quidem difficilius intelligeretur de Gen. 1. 26), communior ac recentior interpretatio eos accipit vel in eodem sensu maiestatico (Hu: elauer), vel in sensu deliberativo sive psychologico, quasi Deus deliberando cum semetipso personam suam duplicet (Lagrange, Zapletal, Joüon, Lebreton, Pirot, Heinisch, Ceuppens). In duobus postremis textibus agitur de titulo «dei», dato per participationem etiam regibus et iudicibus (veluti diis huius mundi), quos in Psal. 81 Deus monet ut caveant suae potestatis abusum. Ad hunc textum provocat Christus, in Io. 10. 34-36, ut eludat incusationem blasphemiae, sibi illatam a pharisaeis, et simul argumento a fortiori confirmet suam veram divinitatem (cf. in n. 257)..

PROBATUR 3. Ex Patribus?

610. Patres, peculiariter apologetae saec. 2-3, monotheismum maxime inculcant. Ipsius *prima fidei regula* est ipsa Dei unitas; Ter-

¹ König et Eichrodt hoc nomen interpretantur ut plurale abstractionis, designans genus divinum vel collectionem seu classem divinitatum, adeoque deitatem pro diis, sicut si diceremus «regalitas» pro «reges».

² Bauer, K. F., *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, Bamberg 1902.

Kortleitner, F. X., *De polytheismi origine quae sit doctrina Sacrarum Litterarum Patrumque Ecclesiae*, Oeniponte 1911

Lortz, I., «Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts», *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur* (Bonn 1922) 301-327.

Palazzini, P., *Il Monoteismo nei Padri Apostolici e negli Apologisti del II^o secolo*, Roma 1945.

Pappalardo, S., «Il Monoteismo e la dottrina dei Logos in Atenagora», *Didaskaleion* II (1924) 11-26.

tullianus: «Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi creatorem» (*De virg. vel.* 1. 3, CCL 2. 1209); Origenes: «Species vero eorum quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo quod unus Deus est qui omnia creavit» (*De prine.*, 1. 1, praef., n. 4, MG 11. 117).

Unitatem Dei *probant* duplici praesertim ratione, seu ex summa eius perfectione quae nequit inveniri in pluribus (Tertullianus, *Adv. Marc.* 1. 3 sq.; *Adv. Herm.* 4; Lactantius, *Div. instit.* 1. 3. 7; Damascenus, *De fide orth.* 1. 5) et ex ordine ac unitate mundi quae nonnisi ab uno ordinatore ac conditore procedere possunt (Tertullianus, *Adv. Marc.* 1. 11 sq.; Minucius Felix, *Octav.* 18. 5 sq.; Origenes, *C. Celsum* 1. 23).

Tertullianus. «Deus autem unum esse oportet, quia quod summum sit deus est; summum autem non erit nisi quod unicum fuerit» (*Adv. Herm.* 4. 3, CCL 1. 400 sq.; diffusius arguit in *Adv. Marc.* 1. 3 sq.); «Dei hoc est, omnia illius esse et omnia ad illum pertinere... Si universitas creatoris est, iam nec locum video dei alterius. Plena et occupata sunt omnia suo auctore» (*Adv. Marc.* 1. 11. 1-3, CCL 1. 452). *Lactantius.* «Dii, si plures sint, minus valebunt, aliis tantumdem in se habentibus. Virtutis autem perfectior natura potest esse in eo, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est. Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes ac potestates infirmiores sint necesse est, quia tantum in singulis deerit quantum in ceteris fuerit; ita quanto plures, tanto minores erunt» (*Div. instit.* 1.3, ML 6. 1233).

Relicta antiquiori et defensiva methodo contra paganorum incusationes, Patres ipsum *Polytheismum* tanquam aliquid etiam philosophice repugnans directe impugnant (Tatianus, *Or.* 8; Athenagoras, *Legat.* 14 sqq.; *Epist. ad Diogn.* 2; Tertullianus, *Apol.* 9 sqq.) et vitia ipsius excultioris *Dualismi* gnostici aut manichaeistici ostendunt (Irenaeus, *Adv. haer.* 2 et 3; Tertullianus, *Adv. Mare.* 1 et 2; *Adv. Hermogenem*, fere per totum; Augustinus, in pluribus eius operibus contra Manichaeos).

PROBATUR 4. Ex ratione, seu ex ipsa Dei natura.

611. Unitas Dei deduci potest, immediate vel mediate, *ex quolibet divino attributo*, ut patet conferenti indolem tum quinque essentialium attributorum, quae statuimus in ipsa probatione existentiae Dei (motoris immobilis, causae primae, entis necessarii, entis perfectissimi et ultimi finis sive supremi ordinatoris; cf. supra,

n. 540). tum ceterorum distinctorum attributorum (simplicitatis, infinitatis, immensitatis, immutabilitatis, aeternitatis). Immediatius tamen et evidentius deducitur cum S. Thoma ex tribus iam consideratis attributis *simplicitatis* (de qua in quaestione praecedenti), *entis perfectissimi* (de quo in quarta via) et *supremi gubernatoris* (de quo in quinta via). Ut notavimus supra, ipsi Patres secundam et tertiam rationem afferunt.

612. 1. *Ex simplicitate Dei.* Si plures essent dii, hi convenirent in unam naturam communem et simul per aliquid ab ea et inter se differrent. Hoc autem destrueret simplicitatem Dei, quia poneret in Deo compositionem metaphysicam (generis et differentiae specificaе) et distinctionem rationis ratiocinatae maioris; quae ceteroquin metaphysica compositio supponeret etiam ac fundaretur in aliqua physica compositione, ut patet de angelo, qui componitur ex essentia et esse, et de homine, qui ulterius componitur ex materia et forma (cf. supra, n. 602).

Unde inepte quis *in contrarium argueret* ex ipso exemplo naturae angelicae, quae, quamvis sit simplex, permittit angelorum pluralitatem. Nam angelus non est simplex absolute et in omni ordine, sed tantum in ratione formae sive essentiae, ratione cuius praecise non permittit pluralitatem et consortium in eadem specie; simpliciter vero et in linea entis, angelus est compositus ex essentia et esse, et ideo, iuxta diversum modum se habendi ad esse seu participandi actum essendi, sumuntur variae essentiae angelorum, habentes diversas specificas differentias. In angelo ergo, unitas numerica coincidit cum unitate specifica, non vero cum unitate generica sicut in Deo, qui proinde excludit omne aliud ens a consortio sive speciei sive generis.

613. 2. *Ex ratione entis perfectissimi.* Si plures essent dii, per aliquid inter se differrent, adeoque unusquisque careret ea perfectione per quam alii ab ipso differrent. Hoc autem destrueret rationem entis perfectissimi, quae est propria Dei, ut supra ostensum est (n. 557).

Nec valet *obicere* quod possent concipi duo dii qui non proprie differrent per positivas additas differentias, sed essent totaliter et immediate diversi per seipsos, velut duo prima entia, vel aseitates, perfecte independentes, quemadmodum Deus et materia prima sunt diversi non per aliquam differentiam, sed seipsis (cf. 1 p. q. 3.

a. 8, ad 3). Nam, ex hoc ipso quod duo dii essent quomodolibet diversi unus non esset quod est alius, adeoque, si supponitur unum esse ens perfectissimum, alter non esset talis, imo esset totaliter diversum, ac ideo nullam perfectionem haberet et esset purum nihilum.¹

614. 3. *Ex ratione supremi ordinatoris.* In mundo unus est ordo rerum; qui quidem non est per accidens ac veluti a casu, sed per se, ut patet ex harmonia et constantia eorum quae eveniunt (cf. supra, n. 561). Iamvero, causa per se unius nequit esse nisi una, quia unum causai per se unum, nec multa possunt causare unum nisi per accidens, inquantum sunt quodammodo et accidentaliter unum. Ergo causa ordinis mundi, seu Deus, nequit esse nisi una.

Hoc ipso argumento Aristoteles claudit suam metaphysicam, inquiens: «Entia vero nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatum. Unus ergo princeps» (*Met.* 1. 12, c. 10, in fine); quod sic commentatur S. Thomas: «Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et hoc est quod [Aristoteles] concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum» (lect. 12, in fine).

Ex his refutatur omnis forma *Polytheismi* supra relata (n. 605 sq.), abstrahendo a particularibus defectibus, qui in unaquaque inveniuntur quosque directe refutare non vacat. Unum tantum animadvertere volumus contra *Dualismum*, ponentem aliquod primum principium malum praeter principium bonum: malum scilicet esse quandam privationem; unde, si daretur primum principium malum, ipsum esset pura privatio, pura autem privatio repugnat, cum privatio sit negatio rei in subiecto in quo esse deberet. Praeterea, duo illa principia opposita, vel gauderent aequali vi, et tunc se invicem destruerent, vel essent inaequalia, et tunc, habens minorem potentiam, eo ipso non esset Deus. Ad explicandam autem in mundo praesentiam mali, tam physici quam moralis, sufficit ex una parte existentia Dei summi boni et ex alia parte existentia defectibilis humanae voluntatis, ut indicavimus supra (n. 597).

Ceterum, ex ipsis paganis religionibus ac populis deduci potest aliqua

¹ Inepte huc adduceretur obiectio desumpta ex trinitate personarum in Deo. cum haec pertineat ad tractatum *De Deo Trino* et hic abstrahamus a numero personarum in Deo. Ceterum, ut ibidem ostenditur contra sic dictos tritheistas, trinitas personarum, sicut non officit divinae simplicitati, ita pariter nec divinae unitati. Cuius ratio est ipsa indoles relationis, in qua persona divina formaliter consistit quaeque non dicit aliquid, sed ad aliquid.

confirmatio in favorem monotheismi. Inter religiones *modernorum civilium-populorum* (praeter ipsum iudaismum), Islamismus est simpliciter monotheisticus. Apud antiquos Graecos, praecipui *philosophi*, scilicet Socrates, Plato et Aristoteles, imo et Pitagoras, Xenophanes, Parmenides et Anaxagoras, dici possunt monotheistae, quatenus saltem reiecerunt ipsum popularem polytheismum et locuti sunt de unico omnium principio, quamvis de eius natura non leviter erraverint, ut ostendimus supra (n. 144); ad quod observat S. Thomas: «Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium» (1 p., q. 11, a. 3).

Varia quoque pantheistica systemata philosophica, tam antiqua quam moderna, ex quodam monotheistico praesupposito procedunt, quamvis reapse ducant ad atheismum. In ipsis polytheisticis religionibus, tam antiquis quam modernis, plures cultores historiae religionum nonnulla vestigia sive signa deprehendunt alicuius primitivi monotheismi, qui paulatim in confusum quendam polytheismum degeneraverit; quorum praecipuum est quod in numerosa turba deorum, saepe agnoscitur principalitas unius, un notum est de Iove apud Graecos et Romanos. Valor tamen et sensus huiusmodi vestigiorum non est ultra modum exaggerandus,¹

QUAESTIO V. DE PERFECTIOE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

615. In quaest. 3 diximus Deo competere simplicitatem perfectionis, quatenus Deus nec habeat partes nec sit pars alterius. Nunc directe ac positive considerata venit haec perfectio divinae simplicitatis; nam dum simplicitas est attributum negativum, quod stabilitur per viam negationis seu remotionis, perfectio est attributum positivum, quod statuitur per viam affirmationis sive excellentiae.² Unde haec quaestio complet ac perficit illam, veluti replens in divina essentia apparentem eius vacuitatem, quam conceptualiter inducit simplicitas per remotionem omnis compositionis.

Perfectum iuxta etymologiam (= totaliter factum) dicit id quod, fiendo seu mutationis ope, obtinet complementum suum; secundum vero definitionem realem dicit id quod habet suum complementum (seu suam actualitatem), abstrahendo a modo quo illud obtinet.

Perfectio est duplex: perfectio simpliciter simplex et perfectio non simpliciter simplex, seu secundum quid, seu mixta. Essentiale inter eas discrimen est in hoc quod prima, secus ac altera, nullam involvit imperfectionem in suo

¹ Cf. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, ed. 2, Münster 1926.—H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* (3 voll., éd. 5, Paris 1929-1931) III 85, ad vocem «Monothéisme».—J. Huby (editor), *Christus, Manuel d'histoire des religions* (éd. 8, Paris 1947) 1351, ad vocem «Monothéisme».—P. Heinisch, *Theology of the Old Testament* (ed. W. Heidt, Collegeville, Minn. 1950) 61-64.

* Cf. supra, n. 581, 652.

formali conceptu. Pressius prima definitur ac distinguitur ab altera his verbis S. Anselmi (*Monologium* 14): «Quae est melior ipsa quam non ipsa», seu: quam habere melius est quam non habere, considerato subiecto ut ente. Unde duplex conditio requiritur ad perfectionem simpliciter simplicem. Primo nempe, ut nullam involvat imperfectionem, quod verificatur in vita, bonitate, intelligere, velle, etc., non vero in vita sensitiva, vegetativa et rationali quatali. Secundo, ut non excludat aliam perfectionem aequalem vel maiorem; ita non est perfectio simpliciter simplex vita sensitiva, vegetativa, etc.' Nota consulto nos dixisse «subiecto ut ente», quia si aliquod subiectum consideratur specificè, puta ut animal, sic melius ipsi est esse animal quam angelus, secus enim destrueretur proprium ipsius esse.

Modus habendi aliquam perfectionem est triplex, formaliter, i. e. secundum rationem quam explicat conceptus rei; *virtualiter*, i. e. secundum virtutem seu secundum aliam rationem quae aequivalet priori aut quae potest producere id quod illa, aut producere illam; *eminenter*, i. e. secundum superiorem modum. Haec tria non opponuntur inter se, sed invicem se complent. Unde, practice loquendo, aliqua perfectio in aliquo subiecto vel est formaliter tantum, ita homo est formaliter vivens, animal, etc., et, generice loquendo, perfectio effectus continetur formaliter in causa univoca; vel formaliter eminenter, ut anima rationalis est formaliter eminenter sensitiva et vegetativa; vel virtualiter eminenter, ut intellectio est virtualiter eminenter sensatio, angelus est virtualiter eminenter rationalis aut sensitivus, et electricistas est virtualiter eminenter ignis, quatenus effectus lucis et caloris intensius producere potest.

II. ASSERTIO. Deus est summe perfectus, colligens in se omnes creaturarum perfectiones, modo eminenti.

616. **Nota theologica.** D¹? *fide* definita. Cone. Later. IV: «[Deus] perfectus est perfectione naturae» (Denz. 806); Cone. Vaticanum I: «Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum... omni perfectione infinitum» (Denz. 3001).²*

pr o b a t u r *per partes*.

I⁹ pars. *Deus est summe perfectus*, quia est prima causa efficiens. Nam agens, inquantum tale, est in actu, et aliquid secundum quod est in actu dicitur perfectum. Unde summe agens, seu prima causa, est summe in actu et summe perfectum. Nec valet in contrarium arguere ex eo quod essentia Dei consistit in ipso esse, quod est aliquid imperfectissimum ac communissimum. Nam, ut dictum

¹ Nec praeterea *relationes divinae* in Trinitate, quia, etsi nullam involvant imperfectionem. tamen se invicem excludunt, ita ut non sit simpliciter melius unam habere, puta filiationem, quia per aliam eadem perfectio et dignitas aequaliter habetur.

² Textus Patrum, quos non vacat referre, colliguntur apud Rouet de Journal, *Enchiridion patristicum* 229, 423, 815, 1042, 1320, 1712, 2081, 2341).

est supra (n. 593), essentia Dei consistit in esse, non quomodolibet accepto, sed accepto simpliciter et absque ulla determinatione ac limitatione, seu esse subsistenti, in quo necessario includitur omnis perfectio, seu omne id quod habet rationem entis.

2 pars: Deus colligit in se omnes perfectiones creaturarum.

Nam effectus praeexistit in virtute causae efficientis. Atqui praeexistere in virtute causae efficientis, est praeexistere non imperfectiori modo sicut praeexistere in potentia causae materialis, sed perfectiori modo: nam materia in quantum huiusmodi est imperfecta, agens vero perfectum. Ergo, cum Deus sit causa efficiens omnium, habet in se perfectiori modo omnes realitates sive perfectiones creaturarum, imo, cum sit causa aequivoca, eas habet eminenti modo, et, cum sit causa prima, eminentissimo modo.

Praeterea, Deus est ipsum esse subsistens seu irreceptum. Ergo habet in se totam perfectionem essendi; forma enim irrecepta est eo ipso illimitata quoad latitudinem suae perfectionis. Atqui omnes perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Ergo Deus habet in se omnes perfectiones creaturarum.

39 pars: Perfectiones creaturarum sunt in Deo eminenter; perfectiones quidem simpliciter simplices formaliter eminenter, perfectiones vero non simpliciter simplices virtualiter eminenter.

Omnis perfectio effectus est eminenter in causa aequivoca, quae nempe non est eiusdem speciei cum suo effectu.¹

Perfectiones simpliciter simplices nullam involvunt imperfectionem; unde formaliter praedicari debent de Deo. Verum quidem est quod in creaturis tales perfectiones habent modum limitatum et imperfectum, at hic est extra essentiam uniuscuiusque illarum perfectionum; ita intelligere humanum seu ratiocinari, quatenus intelligere est simplex perfectio adeoque formaliter invenitur in Deo, quatenus vero tale intelligere, i. e. ratiocinari, habet modum imperfectum seu non est perfectio simpliciter simplex, et ita non est in Deo nisi virtualiter eminenter, ut mox explicabitur.

Perfectiones non simpliciter simplices, seu mixtae, includunt aliquam imperfectionem adeoque nequeunt esse formaliter in Deo.

¹ Cf. supra, n. 548.

Sunt vero virtualiter et eminenter sive quia essentia divina aequivalet et superexcedit omnia, sive quia ipsa praestare potest quidquid creaturae faciunt vel habent, sive maxime quia producere potest omnia secundum suam rationem genericam, specificam et numericam. Ita in Deo invenitur eminentissime quidquid est in creaturis (etiam ipsum qualecumque infimum et potentiale esse materiae primae), sive omnem modum subsistentiae, sive omnem modum individuationis (cf. 1 p., q. 14, a. 6).

617. *Obi. 1.* Non possunt in Deo esse omnes perfectiones rerum. Nam Deus est simplex et unum, perfectiones vero rerum sunt multae et diversae; imo saepius sunt oppositae inter se, unaquaequae enim res perficitur per differentiam specificam, differentiae autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae ad invicem. Ergo, cum multa et diversa, et praecipue opposita, nequeant esse in eodem ente, Deus non habet in se omnes perfectiones creaturarum.

Rcsp. Non repugnat multa diversa et opposita esse simul in uno si non sint in eo divisa, sed secundum simplicitatem superioris alicuius rationis unita. Id patet ex hoc quod actus seu perfectio qua talis non opponitur actui, et proprie omnis oppositio provenit ex limitatione et divisione. Illa autem ratio superior, quae unit in Deo ea quae in creaturis sunt divisa et opposita, non convenit univoce cum perfectionibus creatis sed analogice tantum (1 p., q. 4, a. 2, ad 1-2).

Obi. 2. Si in Deo quaedam perfectiones creatae essent formaliter, sequeretur quod Deus et creaturae conveniunt in eadem forma et quod Deus est similis creaturae. Utrumque autem inconvenit.

Resp. Sequeretur sola convenientia Dei et creaturae in forma analogica, non vero in forma univoca, neque specifica neque genetica. Ex quo sequitur creaturam referri ad Deum, cui dicitur analogice similis, non vero Deum referri ad creaturam, quia relatio currit a minori ad maius, ab effectu ad causam, et non vicissim (ibid., a. 3, ad 4).

Ad quorum intelligentiam nota quadrupliciter duo dici posse inter se similia. Primo, prout conveniunt in una forma secundum eandem rationem et secundum eundem modum; ita duo aequaliter alba. Secundo, prout conveniunt in una forma secundum eandem rationem sed non secundum eundem modum; ita duo non aequaliter alba, ita etiam effectus et causa univoca qui conveniunt in forma specifica. Tertio, prout conveniunt in una forma sed non secundum eandem rationem specificam, sed tantum genericam; ita omnis effectus causae aequivocae secundae et haec eadem causa. Quarto, prout conveniunt in eadem forma sed non secundum eandem rationem univocam, nequidem genericam, sed tantum secundum rationem analogicam; ita effectus causae primae convenit cum ea in ratione entis analogici, vel in alia qualibet ratione similiter analogica, tanquam cum causa universali totius esse (ibid., corp.).

QUAESTIO VI. DE BONITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

618. Sicut perfectio Dei fundatur in eius simplicitate, ita eius bonitas fundatur in ipsa eius perfectione; nam bonitas nihil aliud est quam perfectio rei prout refertur ad appetitum, quemadmodum veritas parallelo modo est immaterialitas rei prout refertur ad cognitionem. Ad cuius parallelism! intelligentiam, haec nota. Sicut in linea cognitionis sequentes gradus sive formalitates distingui possunt: ens, immaterialitas (sive actualitas, ut fundamentum veritatis), veritas, cognoscibilitas, cognitum (obiectum), ita in linea appetitus: ens, perfectio (i. e. actualitas, ut fundamentum bonitatis), bonitas, appetibilitas, volitum (finis). Inter quos gradus, in utraque linea, habetur sola distinctio rationis ratiocinatae minoris, ita ut unus gradus includat alterum formaliter implicite (cf. supra, n. 583), puta bonitas perfectionem et appetibilitas bonitatem.

Bonitas dividitur in transcendentalem (quae competit omni enti) et non transcendentalem (quae competit tali enti), et haec in essentialem et accidentalem (ad quam pertinet bonitas moralis, quae est perfectio voluntatis prout eius actus est conformis regulae morum). Non agitur hic directe de bonitate morali, seu sanctitate Dei, nam haec pertinet ad attributa operativa, seu ad ipsam voluntatem, de quibus in Cap. 3, sed de bonitate naturali tam transcendental! quam essentiali.

II. ASSERTIO. Deus est bonus, imo est summum bonum et ipsa bonitas per essentiam.

probat ur *per partes*.

619. *Γ pars. Deus est bonus.* Est enim perfectus, adeoque appetibilis, adeoque bonus. Nec valet *obicere* res non appetere Deum sed proprias perfectiones, ac ideo Deum non esse bonum quia non appetibilem. Nam, quaevis perfectio creata est participatio divini esse, et ideo omnia, appetendo suam perfectionem, appetunt participare divinum esse, seu appetunt Deum, etsi non omnia cognoscant se appetere Deum sed tantum rationalia. «Sic tergo]... bonum Deo attribuitur... inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa» (a. 2; cf. a. 1, c. et ad 2).

2' *pars: Deus est summum bonum.* Nam omnes perfectiones

desideratae, unde dicitur bonus, sunt in ipso ut in causa, non utcumque, sed ut in causa aequivoca, et quidem prima, adeoque excellentissimo modo.

3^{ta} pars. *Deus est ipsa bonitas seu bonitas per essentiam.* Nam in ipso tota eius summa perfectio identificatur cum sua essentia. Triplex enim datur perfectio, ex qua creatura bona dicitur: prima est perfectio ipsius esse, secunda est perfectio addita accidentaliter, quae reduci potest ad operari, tertia consistit in attinctione finis. «Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse, et cui non adinveniunt aliqua accidentia, sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi... Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum» (a. 3).¹

Ex hac assertione sequitur quod Deus est causa efficiens, exemplaris et finalis omnis boni; quo sensu dici potest omnia esse bona bonitate divina. Excludendus tamen est ab his verbis sensus platonicus, iuxta quem omnia essent bona bonitate divina etiam formaliter, quasi per denominationem a forma archetypa bonitatis, extra res in se existente. Ita ergo dici potest quod est una bonitas omnium (finaliter, exemplariter et efficienter) et simul sunt multae bonitates (formaliter).

NOTA DE PULCHRITUDINE DEI.²

620. Cum bonitate intime connectitur pulchritudo, quae est quaedam veluti species bonitatis, saltem in latiori sensu, seu prout habet commune fundamentum in perfectione rei et prout haec refertur ad aliquem appetitum. Pulchrum nempe, sive dicatur esse aliquid transcendente (seu conveniens cuilibet enti), quod est probabilius, sive aliquid non transcendente, est, sicut bonum, quaedam formalitas fundata in perfectione rei. Perfectio nempe dici-

¹ Soli Deo competit esse ipsam bonitatem, seu bonitatem per essentiam, quia ipsi soli competit esse suum esse (utpote in quo essentia et esse sunt idem), et bonum sequitur esse. Unde, quamvis quodlibet ens sit transcendentaliter bonum, quatenus habet esse (et hoc sensu dici potest essentialiter bonum), non omne ens est bonum per essentiam, sicut non est ens per essentiam, ita quod esse sit sua essentia.

² 1^a p., q. 5, a. 4, ad 1; q. 39, a. 8; 1-2, q. 27, a. 1, ad 3; 2-2, q. 145, a. 2; q. 180, a. 2, ad 3; *De divin, nomin.* c. 4, lect. 5.

Aumann, J., *De pulchritudine inquisitio philosophico-theologica* (Valencia 1951) 82-121.

Gredt, I., *Elementa philosophiae* II 29-32.

Hontheim, I., *Institutiones Thcodiceae* (Friburgi 1893) 526-530.

Van der Meersch, J., *Tractatus de Deo Uno et Trino* (ed. 2, Brugis 1928) 189-192.

tur bonitas, quatenus refertur ad appetitum elicited habetque rationem finis; dicitur vero pulchrum, quatenus refertur ad facultatem cognoscitivani, seu pressius *ad appetitum naturalem facultatis cognoscitivae*, adeoque manet intra fines istius et habet rationem causae formalis.

Est igitur pulchrum ordinata unitas plurium inquantum placet seu quietat appetitum naturalem facultatis cognoscitivae. Hoc deducitur ex ipsa notione communi de pulchro. Pulchrum enim dicitur quod visui vel cognitioni placet. Placet autem aliquid, cum in eius cognitione facultas quiescit secundum suum appetitum, non quidem elicited sed naturalem. Quiescit autem facultas cum obiectum est sibi proportionatum et conveniens, seu cum in obiecto habetur debita proportio et ordinata unitas partium; est enim potentiel cognoscitiva vis quaedam unitiva et coordinativa partium obiecti in unitate apprehensionis. Unde proprie dici nequit quod pulchrum sit species boni. Improperie tamen id conceditur, accipiendo bonum generalius, ut quid conveniens cuilibet appetitui, etiam naturali. Sic enim pulchritudo est bonitas obiecti cogniti qualis, seu pulchrum est obiectum ut conveniens ac quiescere faciens naturalem appetitum facultatis cognoscitivae (cf. 1 p., q. 5, a. 4, ad 1, q. 39, a. 8).

Haec applicando ad Deum in sua natura, apparet *Deum esse pulcherri- mum, imo ipsam pulchritudinem per essentiam et fontem universi pulchri.* Quod sic probatur. Pulchrum duo importat, scilicet quandam partium distinctionem et earundem ordinatam unitatem. Unde, quo maior invenitur multiplicitas perfectionum, simul cum ordinata unitate, eo maior obtinetur pulchritudo; ita maior est pulchritudo in consonantia duorum sonorum, puta in tertia et quinta, quam in simplici sono, in quo invenitur etiam ordinata multiplicitas vibrationum aëris. Atqui in Deo est maxima multiplicitas perfectionum simulque maxima inter eas ordo et unitas. Ergo in Deo est maxima pulchritudo, quae etiam est causa efficiens, exemplaris et finalis omnium pulchritudinum huius mundi, seu ut ait Pseudo-Dionysius Areopagita, «fontana universi pulchri». *Minor argumenti* patet ex asserta superius distinctione rationis ratiocinatae minoris inter divina attributa. Si enim inter haec adesset sola distinctio rationis ratiocinantis, non haberetur in Deo vera multiplicitas et deficeret elementum materiale pulchritudinis; si autem adesset plus quam distinctio rationis ratiocinatae minoris, tunc non haberetur maxima pulchritudo, cum maior unitas in multiplicitate concipi posset.

l *De divinis nominibus*, c. 4, § 7: «Ipsum secundum se, atque secum uniforme, semper existens pulchrum atque *fontana universi pulchri*, pulchritudinem in seipso eminenter anticipans praehabensque. In ipsa enim natura simplici ac supernaturali pulchrorum universorum omnis pulchritudo et omne pulchrum uniformiter secundum causam praeexistit. Ex hoc ipso pulchro rebus omnibus obtingit, ut sint singula secundum propriam rationem pulchra» (MG 3. 703).

Haec quadrant cum his quae *Plato* scripsit de idea summi ac divini Pulchri: «*Profundum pulchritudinis pelagus!* Principio quidem semper est, neque fit, neque interit; nec crescit unquam nec decrescit, idipsum per seipsum cum semetipso uniforme semper existens; cetera vero omnia quae pulchra sunt, illius participatione pulchra. Quam felix illud spectaculum fore putamus, si cui contigerit, ut Ipsum Pulchrum intueatur! Sincerum, integrum, purum, simplex, non humanis carnibus, coloribus, non aliis mortalibus nugis contaminatum, sed ipsum secundum se Pulchrum Divinum inspicat» (*Convivium*, c. 29).

QUAESTIO VII. DE INFINITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

621. In quaestionibus 3 et 4 exclusimus a Deo duplicem creaturae imperfectionem, scilicet compositionem per simplicitatem et divisionem per unitatem, ac ita statuimus ipsum fundamentum divinae perfectionis et bonitatis, de quibus in quaestionibus 5 et 6. Nunc ad plenam hanc Dei perfectionem ac bonitatem intelligendam ac statuendam, excludenda est tertia imperfectio, seu *limitatio*, sive intrinseca et quoad esse, quod fiet in hac quaestione de *infinite*, sive extrinseca et quoad locum, quod fiet in sequenti quaestione de *immensitate*. Haec duo attributa, ita inter se connexa sunt, sub generali ratione exclusionis limitis, ut infinitas dici possit quaedam immensitas essentialis, et immensitas quaedam infinitas relativa, secundum conceptum sive secundum expressionem (cf. n. 581), dum ubiquitas, quae est immensitas in actu, est attributum positivum.

Quod attinet infinitatis definitionem et divisionem, haec attende. *Infini- tum est quod fine seu limite caret*. Dicitur infinitum simpliciter vel secundum quid, prout caret limite in omni ordine vel tantum in aliquo ordine. Limites vero sunt partes, quibus res componitur, seu partes physicae vel metaphysicae; partes enim se invicem limitant. Inde infinitas sequenti modo dividi potest: Infinitas simpliciter, seu in linea entis: Deus

Infinitas secundum quid	in linea substantiae	secundum formam: Essentia angeli secundum materiam: Materia prima
	in linea accidentis	objective: Intellectus, Voluntas Ipotentialiter: Quantitas

Ut patet, infinitas materiae primae, quatenus potest iu se suscipere succesive innumeras formas, et infinitas quantitatis, quatenus caret

11 p., q. 7; C. Gent. 1. 43. Cf. comm. Caietani et Ioannis a S. Thoma, In 1 p., q. 7. Belmond, S., «A propos de la notion d'infini», *Etudes franciscaines* (1925) 259 sqq. Caietanus, *De Dei gloriosa infinitate intensiva*, in *Opuscula omnia* (Augustae Taurinorum 1582) III 289-306.

Dempf, A., *Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik*, Münster 1927.

Descoqs, P., *Praelectiones theologiae naturalis* II (Paris 1935) 578-715.

Enriques, F., «L'infinito nella storia dei pensiero», *Scientia* (1933) 381-402.

Gardair, J., «L'infinité divine», *Revue de philosophie* II (1907) 319-355.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 190-202.

Gaudeau, B., «En quel sens Dieu est personnel», *Foi catholique* II (1911) 5-22, 97-117, 356-372.

Guyot, H., *L'infinité divine depuis Platon jusqu'à Plotin*, Paris 1907.

Hellin, L., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 470-491.

termino per divisionem vel additionem, est quaedam infinitas improprie dicta et imperfectionis sive potentialitatis; et pariter infinitas intellectus et voluntatis est infinitas improprie dicta et ex parte obiecti, quod est ens et bonum universale. Unde duplex manet infinitas perfectionis et proprie dicta, alia in linea entis, quae competit soli Deo, et alia in linea formae, quae competit essentiae angelicae.

Quaeritur. utrum Deus sit *infinitus simpliciter* et in linea entis, nullam scilicet habens causam limitantem ab intrinseco; nec consequenter ab extrinseco, cum causa extrinseca non possit limitare nisi apponendo limitem intrinsecum.

II. ERRORES.

622. Quamvis omnes philosophi, tam antiqui quam moderni, aliquam infinitatem Deo tribuant, pro quanto Deum admittunt aut de Deo loquuntur,¹ tamen, ob perversam conceptionem ipsius naturae divinae, in sensu praecipue pantheistico, necessario a pluribus denegatur Deo infinitas simpliciter, et tantum ei conceditur quaedam infinitas secundum quid, seu imperfectionis et potentialitatis, de genere illius quae competit materiae primae vel quantitati, ut praecipue patet tum in pantheismo materialistico, qui ponit Deum esse substratum vel materiam mundi, tum in pantheismo evolutionistico, etiam idealistico, iuxta quem Deus dividitur aut evolvitur velut ad modum quantitatis (cf. supra, n. 541, 543, 597). A fortiori infinitas Dei negatur in qualibet forma Polytheismi, etiam dualistici (cf. supra, n. 605). Unde negatio infinitatis Dei necessario continetur, saltem implicite, in negatione tum simplicitatis, ut in *Pantheismo*, tum unitatis, ut in *Polytheismo*?

Inter catholicos quidam, ut Nominalistae et Traditionalistae, admidssa infinitate Dei, negarunt eam posse argumentis certis demonstrari; quod quidem mirum non est, cum iidem negent ipsam Dei existentiam certo probari posse (cf. supra, n. 517 sq.).'

III. ASSERTIO. Deus, et ipse solus, est simpliciter infinitus.

623. Nota theologica. Quod Deus sit simpliciter infinitus,

¹ Id notat ipse Aristoteles de antiquis philosophis, inquiens: «Et omnes [infinitum] tanquam principium quoddam ponunt eorum quae sunt» (*Phys.*, l. 3, c. 4; cf. comm. *S. Thomae*, lect. 6; item hic 1 p., q. 7, a. 1, et *C. Gent.* 1. 43, in fine).

² De conceptu infiniti divini apud philosophos, tam antiquos quam modernos, confer Descartes, *op. cit.* (supra, in n. 620) 600-622.

³ Traditionalists L. E. Bautin sequenti propositioni subscribere debuit: «Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitam perfectionem eius» (Denz. 2751).

est *de fide* explicite definita a Cone. Vaticano I. Quod ipse solus talis sit, continetur implicite in eadem definitione, cum infinitas enumeretur inter propria Dei attributa.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Cone. V'aticanum I, sess. 3, cap. 1 contra praefatos errores, Dei infinitatem una cum aliis praecipuis veritatibus proponit, definiens: «Sancta... Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate *omni-que perfectione infinitum*; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt *ineffabiliter excelsus*» (Denz. 3001).

Scriptura et Patres idem attributum signanter extollunt. Psal. 144. 3: «Magnus Dominus et laudabilis nimis; et magnitudinis eius non est finis». Psal. 146. 5: «Magnus Dominus noster, et magna virtus eius; et sapientiae eius non est numerus». Eccli. 43. 32: «Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc; et admirabilis magnificentia eius», (cf. v. 33-36). Baruch 3. 25: «Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus». In Scriptura infinitas Dei aequivalenter praedicatur etiam ubi absolute et simpliciter dicitur Deum esse ens, vitam, veritatem, etc. (cf. supra, n. 598).

Minucius Felix, *Octav.* 18, vocat Deum «infinitum, immensum» (ML. 3. 302).

Gregorius Naz., *Orat.* 45. 3, ait Deum esse «quasi pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum» (MG 36. 625).

Gregorius Nys., *Contra Eunom.*, 1. 3: «Si quis divinae essentiae interpretationem postulet, et descriptionem atque enarrationem, indoctos esse nos et ignaros talis sapientiae non inficiabimur: solum hoc tantum confitentes, *quod infinitum est secundum naturam* nullo verborum conceptu comprehendere posse... Quod si quae sunt circa ipsum infinita sunt, multo magis ille ipse secundum essentiam, quidquid tandem est, nullo termino nulla parte comprehenditur» (MG 45. 602).

Hilarius, *Tract. in Psal.* 144, n. 6, ait: «Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus eius opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est. Finem magnificentia ipsius nescit» (ML 9. 857).

Damascenus, *De fide orth.*, 1. 1, c. 5: «Deus perfectus est, et absque defectu, sive bonitatem, sive sapientiam, sive potentiam spectes; principii ac

finis expers, sempiternus, incircumscriptus, ac denique, ut rem uno verbo complectar, omnibus modis est perfectus» (MG 94. 802).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

624. 7^a pars'. *Deus est simpliciter infinitus.*

Ratio petitur cum S. Thoma ex eo quod Deus est esse subsistens, seu irreceptum, adeoque non limitatum seu infinitum. In forma: Actus non limitatur a se, sed solum a potentia in qua recipitur, adeoque actus qui in nulla potentia recipitur est illimitatus seu infinitus. Atqui Deus est actus in nulla potentia receptus, et quidem in linea entis, seu esse subsistens (cf. supra, n. 602). Ergo Deus est infinitus, et quidem in linea entis, seu simpliciter (1 p., q. 7, a. 1; *C. Gent.* 1. 43).¹

2^a pars'. *Solus Deus est simpliciter infinitus. In creatis vero potest haberi sola infinitas secundum quid* (1 p., q. 7, a. 2, corp, et ad 3; a. 3-4).

In creatis attendi potest vel materia vel forma vel accidens. *Si attenditur materia*, patet quod nullum creatum est simpliciter infinitum, nam materia est determinata et limitata per formam. Est tamen infinitum secundum quid, quia materia, etsi determinata ad unam formam substantialem, est tamen in potentia ad infinitas formas accidentales. *Nec valet opponere*, materiam primam esse in potentia ad infinitas formas substantiales; nam materia prima in rerum natura non existit per seipsam, et ceteroquin etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, quia non se extendit nisi ad formas naturales.

Si autem attenditur forma, vel agitur de forma quae est in ma-

¹ S. Thomas in *C. Gent.* 1. 43 plures alias adducit rationes ad probandam Dei infinitatem, hic vero in *Summa Theologica* solam hanc rationem praefert quae deducitur ex profundiori radice esse subsistentis seu irrecepti. Quibusdam, ut *Scoto*, *Vasquesio* et *Suaresio*, haec ratio non placet, eo quod supponat distinctionem realem essentiae et esse in creatis, vel principium iuxta quod actus non limitatur nisi recipiatur in aliqua potentia subiectiva, quae quidem sunt incerta ac disputata apud theologos.

Sed, ut observat Ioannes a S. Thoma (*In 1 p.*, q. 7, disp. 7, a. un.), haec ratio S. Thomae valet, etiam abstrahendo ab illa disputata quaestione. Nam essentia creata est certo ac iuxta omnes contingens, adeoque habet esse participatum ab alio ac pro tanto saltem obiective (sin minus subiective) receptum ac ideo limitatum, dum essentia Dei, utpote ens necessarium, habet esse a se nec ab alio, ac ideo non participatum nec obiective receptum, adeoque illimitatum seu infinitum. Unde argumentum nostrum valet iuxta omnes saltem accipiendo limitationem actus per potentiam in ordine obiectivo et a fortiori id intelligendo cum thomistis etiam in ordine subiectivo. Utrumque modum complectitur S. Thomas in duplici argumento (secundo et quinto) quod affert in *C. Gent.* 1. 43.

De hac theologorum controversia confer Descops, *op. cit.* (supra, in n. 620) 670-683.

teria, et haec manifeste est quid contractum per ipsam materiam (nec potest dici infinita etiam secundum quid, quia accidentia recipiuntur in materia), vel agitur de forma irrecepta, uti angelica, et haec est quidem infinita eundem quid, quatenus non contrahitur per materiam, non vero simpliciter, quia, cum non sit suum esse, determinatur per ordinem ad aliud, sicut omnis potentia determinatur per suum actum.¹

Similiter si attenduntur accidentia, nequit dari in creatis infinitum simpliciter, quia «cum... ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia», seu, aliis verbis, accidentia recipiuntur in substantia ut in subiecto et ideo ab ea determinantur. Instantia autem quae fieri posset quoad *quantitatem* continuam in corpore mathematico et quoad quantitatem discretam seu multitudinem in entibus physicis, sic diluitur: Non datur infinitum actu in quantitate continua corporis mathematici, quia omnis quantitas terminatur per figuram quae est quidam limes; nec datur infinitum actu in quantitate discreta seu numero, quia omnis numerus specificatur et mensuratur per unitatem. Unde impossibile est infinitum actu, sive in entibus per se ordinatis sive etiam in entibus per accedens ordinatis;² datur tamen infinitum potentia, sive in quantitate continua per divisionem, sive in discreta per additionem. Improperie loquendo concedi potest aliqua infinitas secundum quid, seu obiectiva, in facultatibus universalibus, scilicet in *intellectu et voluntate*, quorum obiectum est quodammodo universale et infinitum.

QUAESTIO VIII. DE IMMENSITATE ET UBIQUITATE DEI³

I. SENSUS QUAESTIONIS.

625. *Notio immensitatis et ubiuitatis.*

Immensitas, in sensu etymologico ac lato, dicit absentiam mensurae. Hoc sensu triplex datur immensitas, scilicet absentia mensurae ab intrinseco, seu

¹ Cf. supra, n. 612; item S. Thomam, 1 p., q. 7, a. 2; q. 50, a. 2 et 4; Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 7, disp. 7, a. un., n. 5 sq.

² Cf. supra, n. 548.

³ 1 p., q. 8; *C. Gent.* 3. 68.

Billot, L., *De Deo Uno et Trino* (ed. 7, Romae 1935) 113-123.

Diego Diez, T. de, *Theologia naturalis* (Santander 1955) 287-295.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 203-214.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 492-511.—«La inmensidad de Dios segun Suarez», *Estudios eclesiásticos* XXII (1948) 226-263; cf. *ibid.* V (1926) 272-283, 390-405.

Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 8, disp. 8, per totam.

Martinez del Campo, R., *Theologia naturalis* (Mexici 1943) 271-278.

quoad esse, et haec est infinitas de qua egimus in quaestione praecedenti; absentia mensurae ab extrinseco, et quidem quoad tempus, et haec est aeternitas, de qua agemus inferius; absentia mensurae ab extrinseco quoad locum, quae proprie in theologia dici solet immensitas quaeque est obiectum praesentis quaestionis. Haec igitur definitur *absentia mensurae loci, adeoque aptitudo ad essendum ubique*. In qua definitione «locus» et «ubique» accipiuntur in latiori sensu cuiuslibet rei, in qua aliquid potest esse praesens, quamvis strictius significant tantum rem corporalem, imo ipsum locum, in quo res corporalis adest, quo sensu S. Thomas (1. p., q. 8, a. 1 et 2) distinguit inter praesentiam Dei in rebus et eius praesentiam in loco.

Ubiquitas, sive omnipraesentia, distinguitur ab immensitate ut actus a potentia, vel ut actus secundus ab actu primo. Nam immensitas est aptitudo ad essendum ubique, seu in omni re, dum ubiquitas est actualis ipsa praesentia in omni re. Cum autem actualis haec praesentia dependeat ab existentia rerum, quae est per accidens et libera ex parte Dei, ubiquitas non est, sicut immensitas, proprie dictum Dei attributum, iuxta definitionem superius allatam (n. 580), quod nempe ab intrinseco ac necessario Deo convenit, nam ante creationem Deus erat quidem immensus, sed non erat ubique, imo nullibi.

Divisio praesentiae in loco.

Aliquid est in loco vel *circumscriptive*, seu ad modum quantitatis, quae veluti circumscribitur seu circumsignatur per locum externum et aptat partem sui parti loci et totum toti; vel *definitive*, seu ad modum substantiae, quae, etsi non circumscribatur a loco atque sit tota in toto et tota in qualibet parte, tamen definitur a re in qua est, quatenus dum est in ea nequit esse alibi (ita sunt in loco substantia, anima, angelus); vel *non definitive*, si nempe non solum habet modum essendi substantiae sed etiam potest simul esse in pluribus locis. Hoc convenit diversa ratione tum Corpori Christi in Eucharistia, quatenus virtute consecrationis potest esse in omnibus hostiis quae consecrantur, quae praesentia vocatur *sacramentalis*, tum Deo quatenus sua omnipotenti virtute est necessario ubique, quae praesentia dicitur peculiariter *repletiva*, quia Deus omnia veluti de se replet. Schematice:

Praesentia in loco	circumscriptiva: corpus	definitiva: substantia, angelus
	non circumscriptiva	
		non definitiva sacramentalis: Corpus Christi repletiva: Deus

Nota de vulgata quadam divisione praesentiae Dei. Inde a medio aevo dici solet, iuxta *Glossam ordinariam* super c. 5 Cantic., Deum esse ubique tripliciter: *per praesentiam*, i. e. per cognitionem, quatenus omnia Deus et immediate intuetur, sicut oculus conspicit res sibi praesentes; *per potentiam*, i. e. per virtutem, quatenus sua virtute omnia attingere valet; et *per essentiam*, quatenus per suam essentiam omnibus intime adest. Ut exemplis utamur, magister est in schola per praesentiam, rex in regno per potentiam, unumquodque corpus in suo loco per essentiam; item magister est in universitate per potentiam, in schola per praesentiam, in cathedra per essentiam. Haec comprehenduntur versu: «Enter, potenter Deus, est ubique praesenter». De

qua divisione confer S. Thomam, 1 p., q. 8, a. 3; Petrum Lombardum, *Sent.*, l. 1, dist. 37 c. 1; Gregorium M., *Moral.*, l. 2, c. 12.

Sensus nostrae quaestionis est utrum Deus sit aptus ad essendum ubique, seu in omnibus rebus, ac de facto sit ubique, nec quomodolibet, puta per solam praesentiam sive cognitionem aut per solam potentiam sive operationem, sed etiam *per ipsam suam essentiam* (quamvis, ut videbimus, ideo sit praesens per essentiam quia est praesens per operationem, quae cum sua essentia identificatur).

II. ERRORES.

626. Negatio immensitatis et ubiquitatis Dei sequitur necessario ex pluribus erroribus de eius natura. Ita *Deistae*, sive quotquot negant divinam providentiam, necessario negant Deum esse ubique *per praesentiam* seu cognitionem; quem errorem quidam tribuunt etiam Aristoteli, dicenti non decere Deo scientiam habere de rebus inferioribus (cf. supra, n. 144, et infra, n. 785, ubi de providentia Dei). *Manichaei*, subtrahentes a Deo causalitatem in res materiales vel eam alteri supremo principio tribuentes, eo ipso negant Deum, vel utrumque primum principium, esse ubique *per potentiam*. *Gnostici* ponebant infinitam distantiam inter Deum et mundum, quam replebant eonibus sive entibus intermediis per quae Deus creavit et gubernat omnia, ac ita necessario negabant Deum esse ubique *per essentiam*. Idem error necessario sequitur ex vulgari *Polytheismo*, praecipue ex eo qui tribuit Deo naturam corporalem. De quibus erroribus dictum est supra, agendo de unitate Dei (n. 605 sq.).

III. ASSERTIO. Deus est immensus et ubique praesens, idque ratione suae universalis operationis.

627 Nota theologica. Immensitas est *de fide* explicite definita a Magisterio extraordinario. Ubiquitas dici potest implicite definita in eadem immensitate, supposita existentia rerum, et est explicite definita a Magisterio ordinario. Num ratio et fundamentum utriusque sit Dei operatio, ut docent thomistae et plures alii, libere disputatur inter theologos.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium Ecclesiae immensitatem Dei solemniter definivit. *Symbolum Atbanasianunr.* «Immensus Pater, immensus Filius, im-

mensus (et) Spiritus Sanctus... et tamen non... tres immensi, sed unus immensus». *Cone. Lateranense IV*, cap. 1 «Firmiter» contra Albigenses: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis» (Denz. 800). *Cone. Vaticanum I*, sess. 3, cap. 1: «Ecclesia credit... Deum... immensum» (supra, n. 623).

Scriptura immensitatem Dei implicite proponit, dum asserit simpliciter infinitatem Dei; ita in textu Baruch mox citando et in Psal 144. 3: «Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis». Immensitas asseritur etiam explicitis verbis; Baruch 3. 25: «Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus»; 3 Reg. 8. 27: «Si enim caelum et caeli caelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec».

In praefatis textibus implicite continetur *ubiquitas*; quae etiam explicite saepe refertur. Psal. 138. 7 sqq.: «Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? si ascendero in caelum tu illic es; si descendero in infernum ades». Act. 17. 28: «In ipso enim vivimus, et movemur et sumus». Hebr. 1.3: «Portans omnia verbo virtutis suae»; ubi insinuatur rationem praesentiae Dei esse eius *operationem* (cf. Deut. 4. 39; Is. 23. 23; Iob. 11.8 sq.; Math. 5. 34 sq.; Act. 7. 47 sqq.).

628. *Patres* immensitatem implicite asserunt in ratione infinitatis. *Gregorius Nys.*, *In Cant.*, Hom. 5, ait: «Omne bonum quod circa ipsum intelligitur procedit in infinitum et minime circumscribitur» (MG 44. 874). *Pseudo-Dionysius Areopagita*, *De divinis nomin.*, c. 9, § 2: «Magnus Deus appellatur, secundum sibi propriam magnitudinem, quae magnis omnibus de se communicat, et omni magnitudini extrinsecus superfunditur, et supraexpanditur, locum omnem complectens, omnem numerum excedens, omnem transiliens infinitatem» (MG 3. 910).

Immensitatem Dei exprimunt verbis explicitis «immensus, incircumscriptus» aiuntque mensuram Dei esse infinitatem. Ita *Aiznucius Felix*, *Octav.* 18 ait quod Deus est «infinitus, immensus et soli sibi, tantus quantus est, notus» (ML 3. 302). *Gregorius Naz.*, *Orat.* 45. 3, ait Deum esse «quasi pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum» (MG 36. 625).

Triplex *ubiquitas*, de qua in praefata trilogia mediaevali, a Pa-

tribus affirmatur, i. e. censent Deum esse ubique, non tantum per cognitionem et operationem, sed etiam *per suam essentiam*.

Theophilus Antiochenus, *Ad Autoi.* 2. 3: «Dei autem altissimi et omnipotentis et vere Dei est non solum ubique esse, sed etiam omnia inspicere, omnia audire, nedum loco contineri; alioqui continens locus maior eo invenietur; est enim quod continet maius eo quod continetur; Deus autem loco non circumscribitur, sed ipse est omnium locus» (MG 6. 1050).

Cyprianus, *De Orat.* 4: «Ut sciamus Deum ubique esse praesentem, audire omnes et videre, et maiestatis suae plenitudine in abdita quaeque et occulta penetrare» (ML 4. 538).

Augustinus, *Confess.* 7. 5: «Te autem, Domine, ex omni parte ambientem eam et penetrantem, sed usquequaque infinitum: tanquam si mare esset ubique, et undique per immensa spatia infinitum solum mare, et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen; plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam finitam te infinito plenam putabam» (ML 32. 376).

Gregorius M.,¹ *Moral.* 2. 12: «Ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia, et superior est per potentiam et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem, sursum regens deorsum continens, extra circumdans interior penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior; sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans» (ML 75. 565).

Ubiquitatem Dei explicant *ex eius operatione*. Cum autem quandoque aiunt Deus esse in rebus per operationem et non per ipsam essentiam, intendunt tantum dicere Deum rebus non immisceri, ad avertendum crassum intellectum rudium.

Augustinus, *In Io.*, tract. 2. 10: «Tñ mundo erat et mundus per eum factus est'. Ne putes quia sic erat in mundo, quomodo in mundo est terra, in mundo est caelum, in mundo est sol, luna et stellae, in mundo arbores, pecora, homines. Non sic iste in mundo erat. Sed quomodo erat? *Quomodo artifex, regens quod fecit*. Non enim sic fecit, quomodo facit faber. Forinsecus est arca, quam facit... Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quam fabricat. Praesentia maiestatis facit, quod facit; praesentia sua gubernat, quod fecit. Sic ergo erat in mundo, *quomodo per quem mundus factus est*» (CCL 36. 16).

Damascenus, *De fide orth.* 1. 13: «Et quidem Deus, ut qui materiae expers sit et incircumscriptus, in loco non est. Ipse enim sui ipsius locus est, omnia implens ac super omnia existens, omniaque ipse complectens. Attamen in loco esse dicitur, Deique appellatur locus, *ubi eius virtus et operatio* mani-

¹ Cf. M. Fricke, *Deus ubique totus. Untersuchungen zur allgerneinen gottgegenwart in Rahmen des Gotteslebre Gregors des Grossen*, Freiburg i. B. 1956.

festi sunt. Ipse enim citra ullam permixtionem omnia permeat rebusque omnibus operationem suam impertit» (MG 94. 851).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

629. 7^a pars'. *Deus est immensus.*

Deus est omnipotens, i. e. habet aptitudinem ad agendum immediate in omnia quae fieri possunt. Atqui agens est praesens, per contactum virtutis, suo effectui quem immediate producit. Ergo Deus habet aptitudinem ad essendum in omnibus per contactum virtutis. Atqui, cum in Deo esse et operari sint idem, ubi est contactus virtutis Dei, ibi est quoque contactus suae essentiae. Ergo Deus habet aptitudinem ad essendum in omnibus contactu suae essentiae, hoc est immensitatem.

29 pars'. *Deus est ubique praesens.*

Omne agens est praesens, per contactum, suo effectui quem immediate producit. Atqui Deus est immediata causa omnium, secundum ipsam rationem esse, quae est intima et profunda ratio cuiuslibet rei. Ergo Deus est omnibus intime et profundissime praesens, per contactum virtutis, quatenus producit et conservat esse cuiuslibet rei. Atqui in Deo virtus et essentia sunt idem. Ergo Deus est in omnibus, seu ubique praesens, etiam secundum suam essentiam.

3^o pars: *Ratio formalis, quare Deus sit immensus et ubique praesens, seu ratio quae immediate fundat praesentiam Dei, est ipsius operatio, prout est quid virtualiter transiens.*

Triplex distingui potest formalis ratio essendi in aliqua re: contactus formae, contactus virtutis et contactus quantitatis; corpus quantum, qua tale, est alicubi per contactum quantitatis, forma vel actus est in sua potentia per contactum formalem; causa vero, qua talis, est alicubi per contactum virtutis. Atqui Deus non habet quantitatem, nec est forma rerum, sed est causa efficiens ipsius esse omnium rerum. Ergo ratio quare Deus sit in omnibus entibus, est eius universalis operatio. Ergo, licet essentia Dei, prout est idem cum sua operatione, sit immediate in omnibus rebus, id tamen non habet formaliter ex seipsa, sed ratione suae operationis, vel, si placeat, ex seipsa non ut est essentia sed ut est operatio.

Scotus (In 1 Sent., dist. 37, q. un.), Suarez (De Deo Uno, 1. 2, c. 2; Metaph., disp. 30, sect. 7), Molina, Vázquez et alii plures, etiam inter modernos, non fident huic S. Thomae argumento, quo immensitas probatur ex operatione, et multo minus admittunt operationem esse formalem rationem immensitatis. Unde docent Deum esse immensum et ubique immediate per

suam essentiam, seu *per aliquam intrinsecam et absolutam perfectionem*, quam vocant ubicationem positivam, intrinsecam et infinitam, et per quam Deus esset rebus praesens, etiam si per impossibile nihil ageret in eis. Pariter, principium illud repugnantiae actionis in distans, iuxta quod, ut ait S. Thomas, «oportet omne agens coniungi ei quod immediate agit et sua virtute illud contingere» (1 p., q. 8, a. 1), ut non evidens seponunt, tanquam aliquid quod valet in agente creato ac finito, ita ut Deus, nisi haberet aliunde praefatam intrinsecam ubicationem, non esset necessario in rebus, quantumvis in eas agat.¹

Huiusmodi opinio reicienda est, ob duo inconcepibilia quae docet. Primo nempe, praefata intrinseca ac positiva ubicatio Dei concipi nequit, cum essentia divina, qua talis, non referatur ad locum vel ad res exteriores, nec dicat esse alicubi vel posse esse alicubi, sed tantum esse in se; ceterum, dicere Deum esse alicubi quia habet intrinsecam ubicationem, est dicere Deum esse alicubi quia est alicubi, et ita nihil explicatur. Secundo, possibilitas actionis in distans, cum agitur de causa immediate producente suum effectum, est pariter inconcepibilis et contra sensum communem, cum effectus procedat ab actione ac ideo ab ea separari nequeat. Unde non datur alia via, ad explicandam immensitatem et ubiuitatem Dei in rebus, praeter eius operationem. Nec valet obicere quod prius est esse quam operari, ac ideo prius est esse alicubi quam operari; nam, quamvis prius sit esse simpliciter quam operari, non necessario prius est esse taliter, puta esse praesens, quam operari, cum praecise esse praesens sit effectus operationis.²

630 *Nota 1.* Immensitas (et ubiuitas) cum duobus aliis attributis divinis cognitionem habet, i. e. cum *infinitate*, cum qua convenit in communi genere entis sine limite, et cum *omnipotentia*, quae est fundamentum eius.

631 *Nota 2.* Formalis ratio essendi in rebus est *operatio Dei*, non prout se habet ex parte creaturae (sic enim non esset attributum divinum), neque simpliciter ut est ex parte Dei, sed est operatio ex parte Dei prout connotât immutationem passivam productam in creatura; aliis verbis, importat in recto operationem Dei et simul in obliquo effectum creatum. Super hanc rationem formalem, veluti super fundamentum, exurgit praesentia Dei in rebus, quae est relatio realis ex parte creaturae et relatio rationis ex parte Dei; ad quam relationem rationis sequitur in Deo etiam connotatio extrinseca praesentis.

632. *Nota 3. Proprie accipiendo locum*, Deus dicitur esse in loco dupliciter: ut in re quadam, et formaliter ut in loco, i. e. localiter. Est tamen in loco localiter non eo modo quo corpus est in loco, seu per exclusionem alterius, sed tantum secundum quod vere replet locum sua virtute, influente in unaquaque parte corporis locati; vere enim replere locum, est esse in loco localiter (1 p., q. 8, a. 2).

¹ Hanc sententiam fuse exponit ac defendit Hellin, *loc. cit.* (supra, in n. 624). Eidem consentiunt Martinez del Campo et Diego Diez.

² Cf. Ioannem a S. Thoma et Garrigou-Lagrange, *loc. cit.* (supra, in n. 624).

633. *Nota 4.* Quaeritur a theologis an Deus sit in *spatiis imaginariis*, hoc sensu quod possit designari eius praesentia in qualibet parte spatii vacui. Plures id affirmant. Melius cum aliis negandum videtur. Nam, cum ratio praesentiae sit actio et Deus non agat ubi nihil est, nulla relinquitur ratio praesentiae Dei in vacuo. Tantum dici potest Deum esse in vacuo conditionaliter, i. e. si corpora adessent, vel etiam potentialiter, quatenus potens est in vacuo corpora efficere et consequenter eis inesse.

634. *Nota T Proprium Dei est esse ubique primo et per se.* Cetera vero quae sunt aut possunt esse ubique, non sunt ubique primo, aut non per se. Ita totus mundus est ubique, i. e. in omni loco proprie accepto, sed non primo quia per partes. Item, si esset in mundo unum tantum animal, anima illius esset ubique primo sed non per se. Item, si unum tantum corpus existeret, hoc esset ubique non primo, quia per partes, nec per se, quia accidit quod non sint alia corpora.

635. *Nota 6.* Non tantum Deus sed quaevis substantia spiritualis, uti *angelus*, nequii esse alicubi nisi ratione suae operationis. Angelus autem, cum nequeat illabi in animam spiritualesque facultates, non potest esse eis immediate praesens, sed tantum entibus corporalibus connexis cum illis, puta corpori vel phantasiae. *Anima autem humana* est praesens suo corpori ad modum formae, non vero ad modum causae efficientis, et ita, potius quam esse praesens, dicenda est inesse suo corpori, nisi praesentia accipiatur generaliter pro omni contactu, aut contactus virtutis intelligatur non tantum secundum causalitatem efficientem sed etiam formalem, seu potius secundum causalitatem in genere; quo pacto etiam materia est praesens formae, finis voluntati et quodlibet obiectum suae facultati.

636. *Nota 7.* Plures assignari solent *speciales praesentiae Dei*, scilicet: in quovis ente, in conscientia hominis, in anima iusti per gratiam, in Ecclesia, in beatis per visionem, in Eucharistia, in natura humana Christi, in anima iusti per inhabitationem SS. Trinitatis.

Quinque ex his modis praesentiae fundantur in quadam speciali actione, seu effectu divino, ac possunt adhuc multiplicari iuxta multiplices effectus. *Praesentia Dei in omni ente et in conscientia hominis* sunt praesentia Dei ut auctoris ordinis naturalis; *praesentia Dei in isto* (per gratiam), *in Ecclesia et in beatis* referuntur ad Deum ut auctorem ordinis supernaturalis (individualis, socialis, finalis).

Tres vero reliqui modi, i. e. *praesentia Divinitatis in Eucharistia*, *praesentia Divinitatis in humanitate Christi* et *praesentia seu inhabitatio SS. Trinitatis*. sunt peculiare rationes praesentiae, quae non fundantur immediate in actione Dei.

Prima fundatur in sic dicta lege concomitantiae eucharisticae, nec est directa praesentia, quemadmodum est praesentia ipsius Corporis Christi, cuius consideratio huc non facit. Secunda fundatur in quadam ratione informationis, qua nempe natura humana Christi est per esse Dei atque subsistit per subsistentiam Verbi. Tertia, quae non est confundenda cum simplici praesentia Dei in anima iusti ut auctoris ordinis supernaturalis, fundatur in ipsa gratia

sanctificante, et sequenti modo explicatur a thomistis: ex una parte iustus per actum caritatis attingit directe Deum objective, ex alia vero parte Deus, propter operationem infusivam gratiae, est praesens subjective in anima ut causa efficiens; ex quo sequitur quod iustus per actum caritatis possit attingere Deum ut subiectum praesens, i. e. ut obiectum amatum praesens in amante, adeoque, ut dicitur, quasi experimentaliter (cf. tractatum *De Deo Trino*, in vol. 2).

Haec distinctio praesentiarum Dei retineri potest pro intellectu infirmiori. Est enim materialis distinctio. Formaliter vero ac subtiliter S. Thomas *tres Dei praesentias* distinguit. Prima est *praesentia communis*, i. e. Dei ut causae, per quam homo coniungitur Divinitati in aliquo effectum, seu similitudine ipsius. Secunda est *praesentia specialis*, i. e. per gratiam (praesentia SS. Trinitatis), per quam homo coniungitur Divinitati in proprio esse ipsius, sed tantummodo per operationem. Tertia est *praesentia specialissima* et unica, seu per Incarnationem, qua homo attingit esse Dei per suam essentiam (cf. 1 p., q. 8, a. 3, ad 4; q. 43, a. 3, ad 1; *In 1 Sent.*, dist. 37, q. a. 2).

QUAESTIO IX. DE IMMUTABILITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

637. In duabus quaestionibus praecedentibus, statuendo infinitatem et immensitatem, exclusimus a Deo imperfectionem creaturarum quae est limitatio. Restat ut excludamus ultimam imperfectionem seu mutationem, sive quoad essentiam per attributum immutabilitatis, de quo agitur in praesenti quaestione, sive quoad existentiam per attributum aeternitatis, de quo sermo erit in quaestione sequenti. Hoc immutabilitatis attributum est primum ex quinque maioribus praedicatis, quae in probanda ipsa existentia Dei per viam causalitatis immediate deduximus ex creaturis, scilicet *motor immobilis*, terminus primae viae S. Thomae, ac ideo iam essentialiter statutum est supra (n. 545). Oportet autem illud iterum considerare sub ipsa ratione attributi divinae essentiae, ut plenius intelligatur eius propria vis, per comparisonem tum ad alia attributa cum quibus immediate connectitur tum ad varias mutationes creaturarum quibus opponitur.

Immutabilitas dicit exclusionem mutationis. Mutatio duplex est: mutatio improprie dicta seu *ab extrinseco*, quae est mera denominatio extrinseca fundata in mutatione alterius entis (ita columna dicitur mutari cum per mutationem hominis fit ad eius dexteram vel sinistram), et mutatio proprie dicta seu *intrinseca*, quae alia est in linea entis (ab esse ad non esse: annihilatio; a non esse ad esse: creatio), alia in linea substantiae (ab una forma substantiali ad aliam), alia in linea accidentis (ab una forma accidentali ad aliam).

1 1 p., q. 9; *C. Gent.* 1. 13.

Quaeritur igitur utrum Deus sit simpliciter immutabilis, i. e. excludens a se possibilitatem cuiuslibet mutationis ab intrinseco.

Errores qui adversantur immutabilitati Dei sunt iidem qui negant eius simplicitatem, et peculiariter Pantheismus evolutionisticus (cf. supra, n. 597); nam immutabilitas in simplicitate fundatur, ut infra ostendetur.

II. ASSERTIO. Deus, et ipse solus, est simpliciter immutabilis.

638. Nota theologica. Deum esse simpliciter immutabilem est *de fide* explicite definita. Solum Deum esse talem, continetur implicite in eadem definitione, cum immutabilitas numeretur inter propria Dei attributa.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Cone. Later. IV confitetur Deum esse «incommutabilem» et *Cone. Vaticanum I* docet Deum esse «simplicem omnino et incommutabilem substantiam spiritualem» (supra, n. 623, 627).

Scriptura immutabilitatem Dei frequenter extollit sub multiplici eius aspectu, seu simpliciter, quoad existentiam, essentiam, scientiam, voluntatem.

Simpliciter ac *generaliter*, absoluta immutabilitas involvitur in ipso nomine «Esse» seu «*Ego sum qui sum*» (Exod. 3. 14), quod Scriptura assumit tanquam proprium Dei nomen (supra, n. 594); nam, ut apte commentatur *Augustinus*, «esse, nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur: 'Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es' [Psal. 101. 27 sq.]. Quid est, 'Ego sum qui sum', nisi, aeternus sum? Quid est, 'Ego sum qui sum', nisi, qui mutari non possum?» (*Serm. 7. 7*, CCL 41. 75).

Particulariter quoad *existentiam*, Psal. 101, 27 sq.: «Ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient». Quoad *essentiam*, lac. 1. 17: «Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio», et peculiariter sub ratione *incompactibilitatis* et immortalitatis, Rom. 1. 23: «[Pagani] mutaverunt gloriam incompactibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium», 1 Tim. 6. 16: «Qui solus habet immortalitatem». Quoad *scientiam*, Eccli. 39. 25: «A saeculo usque in saeculum respicit, et nihil est mirabile in conspectu eius». Quoad *voluntatem*, Num. 23. 19: «Non est Deus quasi homo ut mentiatur nec ut filius hominis ut mutetur», 1 Reg. 15. 29: «Neque enim [Deus] homo est ut agat poenitentiam», Psal. 32. 11: «Consilium Domini in aeternum manet», Mal. 3. 6: «Ego autem Dominus et non mutor».

Patres pariter absolutam immutabilitatem, tanquam proprium Dei attributum, praedicant; quandoque ipsas illius rationes assignant, quae a theologis afferri solent, scilicet simplicitatem (Eucherius), omnimodam Dei perfectionem (Gregorius Nyssenus), rationem primi entis seu esse subsistentis (Augustinus).

Irenaeus, *Adv. haer.* 4. 11.2: «Deus... semper idem est,... perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis, totus cum sit lumen, et totus mens, et totus substantia» (MG 7. 1002).

Origenes, *C. Cels.* 1. 21: «Iudaeorum Christianorumque doctrina... Deum mutationis omnis variationisque expertem profitetur» (MG 11. 698).

Gregorius Nys., *Traci. 2 in psal.*, c. 4: «Sola divina natura omnis conversionis et mutationis expers est; non enim est ad quod mutatione utatur, cum in universum non sit capax mali; ad id vero quod melius est, transmutari nequeat, nam nullum bonum est, propter quod in ea mutatio cadat: non enim reperitur ullum bonum, ad quod transeat, *melius illo quod ipsa habet*» (MG 44. 499).

Augustinus, *Serm.* 7. 7, nuper cit. ubi provocat ad rationem *esse subsistentis*. *Confess.* 12. 7: «Tu, Domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed idipsum et idipsum et idipsum» (ML 32. 828). *De Trin.* 15. 5. 8: «Aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis..., unum quatuor ista significant» (ML 42. 1062). *In Io., tract.* 23. 9: «Non invenis in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid quod aliter nunc sit, aliter paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quaedam mors: mors enim est, non esse quod fuit» (CCL 36. 238)

Eucherius lugdunensis, *Torma, spir. intell.*, c. 1: «Deus immutabilis dicitur, quia animae eius, ira, furor, poenitentia, oblivio, recordatio, et alia his similia non accidunt. *Simplex enim natura est*, et immutabilis et imperturbata. Neque aliud est ipse et aliud quod habet, sed ipsum est quod habet et quod est» (ML 50. 730).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica. (1 p., q. 9, a. 1-2).

639. 1. *Deus est simpliciter immutabilis.* Id sequitur ex triplici ratione *simplicitatis*, omnimodae *perfectionis* et *primi entis*. Quod enim movetur, primo est compositum, quia per motum secundum aliquid transit et secundum aliquid manet, adeoque duplici elemento componitur. Secundo, non est omnino perfectum, quia caret ea perfectione quam per motum acquirit vel amittit. Tertio, non est primum ens, quia, cum motus sit transitus de potentia ad actum, quod mutatur est ens in potentia, ens autem in potentia, quia tale, est simpliciter posterius ente in actu, sicut potentia est posterior actu (cf. 1 p., q. 3, a. 1).

2. *Solus Deus est simpliciter immutabilis.* Nam in omni crea-

tura invenitur aliqua mutabilitas, in linea entis, vel substantiae, vel accidentis.

Huiusmodi enim mutabilitas, vel fundatur in potentia extrinseca Creatoris, et ita omnes res sunt *mutabiles in linea entis*, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse; vel fundatur in potentia intrinseca creaturae, et iuxta varietatem huius potentiae datur varia mutabilitas in creatis. Prima est *mutabilitas in linea substantiae*, quae convenit tantum corporibus corruptibilibus, non vero substantiae spirituali, quae est simplex, quaeque, etsi se habeat ut potentia ad suum esse, est tamen cum ipso indissolubiliter coniuncta nec habet in se potentiam ad non esse, sed tantum in extrinseca potentia Creatoris. Neque similiter talis mutabilitas competit aetheri vel alio corpori, si detur, cuius forma perficiat totam potentialitatem materiae.¹ Altera est *mutabilitas in linea accidentis*, et haec invenitur diversimode in omni creatura. In substantiis quidem corruptibilibus datur mutabilitas secundum plura accidentia, non tamen secundum illa quae consequuntur principia essentialia subiecti, ut est risibilitas in homine et albedo in nive. In substantiis vero corporalibus incorruptibilibus, si quae sint, habetur tantum mutabilitas secundum locum. In substantiis denique spiritualibus, est mutabilitas sive relate ad finem, i. e. secundum electionem de bono in malum aut vicissim, sive relate ad locum, quatenus per virtutem suam attingunt successive varia loca; quae ultima mutabilitas sola manet in eis postquam fixitatem sui ultimi finis consequuntur.

640 Ad plenioram doctrinae intellectionem, *solutio sequentium* obiectionum iuvabit.

Obi. 1. Moveri est quaedam perfectio. Imo vita ipsa consistit in motu. Unde Sap. 7. 24 de sapientia divina dicitur quod est «omnibus mobilibus mobilior»; *Augustinus* etiam, *De Gen. ad liti.* 8. 20, ait quod «Spiritus creator movet se, [quamvis] sine tempore ac loco» (ML 34. 388), et *Plato*, *Leges* 10, ait primum «principium... seipsum movere» (cf. supra, n. 550).

Resp. Motus tripliciter accipitur, scilicet pro motu locali, pro transitu de potentia ad actum et pro qualibet actione. Primo et secundo modo, motus est imperfectio vel involvit aliquam imperfectionem, et hoc sensu S. Thomas et Aristoteles dicunt Deum esse motorem immobilem. Tertio vero modo, motus est perfectio ac ita maxime convenit Deo, in quo est actualissima vita, sive operatio intellectus et voluntatis, ratione cuius in obiectis auctoritatibus Deus dicitur moveri.

Obi. 2. Deus inde a die creationis incessanter fit de non operante ope-

¹ Cf. supra, n. 553, in nota.

rans, ut patet ex innumerabilibus effectibus utriusque providentiae naturalis et supernaturalis. Ergo necessario mutatur.

Resp. Nepo cons. In productione et successione effectuum divinorum tota mutatio est ex parte illorum, non Dei, qui tantum accipit extrinsecas denominationes seu relationes rationis, ut creatoris, domini, salvatoris, iustificatoris, etc. Ratio est, quia forma, per quam Deus agit, est iam in actu ultimo determinata ad agendum ab aeterno; unde non mutatur cum effectus producuntur. Talis autem forma Dei agentis est ipsa voluntas divina, non quomodolibet accepta, sed ut decernens res producendas tali ordine, pondere et mensura; unde effectus sequuntur non utcumque aut ab aeterno, sed suo ordine et suo tempore.

Obi. 3. Voluntas divina terminatur ad obiecta varia et discrepantia. Item, modo terminatur ad unum, modo ad alterum effectum, v. g. eundem hominem Deus prius diligit et postmodum odit. Item, in actibus divinis est libertas quae repugnat immutabilitati. Ergo admittenda est in voluntate divina quaedam multiplicitas et mutabilitas.

Resp. Omnes perfectiones creatae inveniuntur in Deo unite et simpliciter secundum superiorem formalitatem, in qua omnes oppositiones et discrepantiae resolvuntur. Et sicut in esse divino resolvuntur omnes differentiae entis, i. e. negativum et positivum, absolutum et relativum, contingens et necessarium, ita in voluntate divina unus simplex ac infinitus actus aequivalet actui necessario et libero et infinitis actibus qui secundum obiecta formaliter distinguuntur in creatis. Haec autem distinctio obiectorum praebet nobis fundamentum ad distinguendum inter volitiones divinas, quae ita dicuntur amor, odium, iustitia, misericordia, etc. Quod autem attinet conciliationem immutabilitatis Dei cum eius libertate, fusius dicetur ubi de libertate divina (n. 751- 757 sq.).¹

Obi. 4. Non videtur quod sit proprium Dei esse immutabile. Nam omne immateriale est immutabile, quia principium mutationis est materia. Item, omnis forma est invariabilis, formae enim dicuntur invariabiles sicut numeri. Tandem, angeli sunt immutabiles, cum iam pervenerint ad ultimum finem.

Resp. Principium mutationis simpliciter est potentia, non materia, nisi fiat sermo de mutatione substantiali. Unde non omne immateriale est immutabile, sed tantum id quod nullam habet potentiam. Forma dici potest invariabilis quatenus non est ipsum subiectum mutationis, at simpliciter est variabilis, seu potius est elementum mutationis; sic enim est variabilis sicut est ens, i. e. ut quo subiectum variatur. In angelis manet duplex mutabilitas, seu ab intrinseco secundum locum et ab extrinseco secundum potentiam Creatoris.

¹ Frustra hic obiceretur generatio Verbi et Spiratio Spiritus S. in Trinitate, necnon Incarnatio Verbi, de quibus agendum est in propriis tractatibus. Ibi ostendetur processionem ad intra non importare incooptionem nec causationem sive transitum de potentia ad actum, et Incarnationem importare meram terminationem humanitatis per subsistentiam Verbi. In utroque casu nulla mutatio intervenit in essentia divina.

QUAESTIO X. DE AETERNITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

641. Ut dictum est supra (n. 625, 637), aeternitas cognationem habet cum duplici alio attributo, scilicet tum cum immensitate, quatenus excludit mensuram temporis sicut illa excludit mensuram loci, tum ac praecipue cum immutabilitate, in qua immediate fundatur, sicut immensitas fundatur in omnipotentia. Aeternitas, sicut immensitas, secundum nostrum modum concipiendi est attributum relativum et negativum, quatenus excludit tempus, licet secundum se dici possit attributum absolutum et positivum, prout simul cum tempore et aevo dividit genus durationis.

Definitio et divisio durationis in tempus, aevum et aeternitatem.

Duratio est permanentia rei in esse; unde ab ipso esse rei non distinguitur nisi ratione. Dividitur, iuxta divisionem ipsius esse, seu iuxta varios modos permanendi in esse. Aeternitas nempe dicitur permanentia in esse, entis omnino immutabilis; aevum vero permanentia in esse, entis immutabilis secundum essentiam sed mutabilis secundum accidentia; tempus denique permanentia in esse, entis mutabilis etiam secundum essentiam.

Tempus est duplex: intrinsecum et extrinsecum. Tempus *intrinsecum* est tempus consideratum in se, ut quaedam duratio. Est idem ac motus, a quo sola ratione differt. Si motus est continuus, ut in corporalibus, tempus dicitur continuum, secus dicitur discretum, ut contingit in soiritualibus. seu in succès-

minabilis, i. e. sine termino a parte ante et a parte post; *tota simul*, i. e. absque successione; *perfecta possessio*, i. e. talis simultas est simultas perfectionis vel perfectionum, non igitur aeternitas est tota simul ad modum quo «nunc» temporis», utpote indivisibile, est totum simul, quod est ratione imperfectionis suae (1 p., q. 10, a. 1, ad 5).

In hac definitione *duo elementa* inveniuntur: absentia limitis et absentia successionis. Ut autem explicat S. Thomas (ibid., a. 1, 4 et 5), *elementum essenziale aeternitatis*, quo ipsa a tempore et aevo distinguitur, non est absentia limitis, sed absentia successionis seu immutabilitas, quia, etiam si tempus esset sine initio (supposita possibilitate creationis ab aeterno) et sine fine, adhuc distingueretur ab aeternitate, et id esset ratione suae successionis. Absentia ergo limitis est elementum secundarium et consequens ex primo sive essentiali, i. e. ex absentia successionis.

642 Aeternitas *dividitur in proprie dictam*, seu imparticipatam, et *improprie dictam*, seu participatam. Haec dividitur, iuxta gradum quo participatur primum (et consequenter etiam secundum) elementum aeternitatis.

Primo *diuturnitas*, seu longa duratio, dicitur aeternitas, quatenus imperfecto aliquo modo participat immutabilitatem. Sic in Scriptura dicuntur aeterni montes et colles.

Secundo, *tempus sine termino* dicitur aeternitas, quia melius quam simplex diuturnitas participat immobilitatem aeternitatis; pertingit enim etiam ad secundum elementum aeternitatis. Sic terra et mundus dicuntur aeterni a parte post.

Tertio ac pressiori sensu, *duratio substantiarum incorruptibilium* (aetheris [?], animae humanae, angeli) dicitur aeternitas, quia participat perfectiori modo immutabilitatem aeternitatis, i. e. secundum absentiam successionis in substantia rei.

Quarto *duratio visionis beatificae* est perfectissima participatio aeternitatis secundum elementum formale; est enim simplex et ultima actualitas in sua linea operationis, interminate et absque ulla successione perseverant. Haec tamen deficit a perfecta ratione aeternitatis tum quia non est duratio ipsius esse, sed solius operationis, tum quia est absolute mutabilis, sive ab extrinseco, per suspensionem divini concursus infundentis lumen gloriae, sive ab intrinseco, per consequentem desitionem, aut etiam, si Deus vellet, diminutionem vel incrementum luminis gloriae.

Si attendantur receptacula vitae futurae, solum caelum est aeternum quarto modo; limbus et infernus sunt aeterna secundo modo, i. e. prout terminum non habent; purgatorium vero dici potest aeternum tantum primo modo quia semper durabit usque ad diem iudicii. Tamen defuncti dicuntur simpliciter ingredi aeternitatem, quatenus per mortem terminatur status viae et incipit status termini, seu prout, relate ad electionem ultimi finis, immutabilitatem consequuntur (1 p., q. 10, a. 3; cf. comment. Caietani).

Quoad relationem aeternitatis ad tempus, haec nota. Aeternitas non admittit plus et minus sicut tempus. Utique usque ad hodiernum diem aeter-

1 Cf. C. J. Peter, *Participated eternity in the vision of God*, Roma 1964.

nitas duravit diuturniori tempore quam ante mille annos, sed non ideo in se crevit aut facta est maior duratio; est enim tota simul. Cum dicitur omnia tempora et aeva contineri in aeternitate, id intelligitur virtualiter eminenter, non vero formaliter, quatenus nempe duratio aeternitatis corresponde! omnibus temporibus et aevis, eo modo quo punctum vel centrum circuli, totum simul existens et immotum permanens, correspondet omnibus partibus circumferentiae quae circa ipsum movetur, vel sicut arbor, quae esset extensa per totum flumen, immutabiliter correspondent omnibus partibus aquae fluentis.

Quoad relationem aeternitatis ad immensitatem, observa varias inter haec attributa haberi analogias. Aeternitas est relate ad tempus id quod immensitas relate ad spatium. Immensitas non definitur a spatio; nec aeternitas a tempore. Illa non concipitur sine relatione ad spatium; ista ad tempus. Ratione immensitatis Deus dici potest ubique et nullibi; ratione aeternitatis in omni tempore et in nullo. Per immensitatem Deus abque divisione adest multis locis; per aeternitatem absque successione adest omnibus temporibus. Licet sit ubique, Deus dicitur esse alicubi speciali modo, ratione specialis effectus; similiter licet sit semper, ratione tamen effectus Deus dicitur aliquid efficere in aliquo tempore atque suscipit praedicationem temporis, ut cum dicimus: Deus creavit, conservat, iudicabit.

643. *Quaeritur* utrum Deus, et ipse solus, sit aeternus, aeternitate proprie dicta, ita nempe ut totum suum esse ac vitam possideat non solum sine limite, seu sine initio ac fine, sed etiam sine ulla successione, seu *totum simul*.

In qua quaestione, ut patet, necessario *adversantur* quotquot negant tum simplicitatem Dei tum ac praecipue eius immutabilitatem, adeoque *Pantheistae*, *signanter evolutionistae* (cf. in n. 637); nam aeternitas fundatur immediate in immutabilitate et haec in simplicitate. Ceterum, plures ex antiquis philosophis aliquam aeternitatem, etsi non proprie dictam, seu absentiam principii, tribuebant materiae. In historia Ecclesiae nulla observatur peculiaris haeresis aut controversia de aeternitate Dei, et ipsi Aiani, ideo aeternitatem Verbi negabant, ut inde praecise concluderent negationem divinitatis, eius.

II. ASSERTIO. Deus est aeternus, i n o est sua aeternitas, eique soli competit proprie dicta aeternitas.

644. *Nota theologica*. Deum esse aeternum, est *de fide*, pluries explicite definita. Ipsum esse suam aeternitatem, pariter est *de fide*, definita implicite in simplicitate Dei a Cone. Vaticano I et explicite a Cone. Remensi. Ipsum solum esse proprie aeternum, est

implicite definitum in eo quod aeternitas numeratur inter propria Dei attributa et proponitur etiam explicite a Cone. Remensi.¹

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium Ecclesiae non semel hoc attributum solemniter proposuit.

Cone. Nicaenum I, ad inculcandam divinitatem Verbi contra Arianos, in eius aeternitatem insistit, declarans, immediate post symbolum fidei: «Eos autem, qui dicunt: 'Erat, quando non erat' [i. e. fuit tempus in quo Verbum non erat], et 'Antequam nasceretur, non erat', et 'Quod de non extantibus factus est' vel ex alia substantia aut essentia, dicentes [esse] aut [factum aut] convertibilem aut demutabilem Deum [Filium Dei], hos anathematizat cahtolica Ecclesia» (Denz. 126).

Symbolum Athanasianum (fortasse saec. 4; incerti auctoris; in usu liturgico utriusque ecclesiae): «Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus (et) Spiritus Sanctus; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus» (Denz. 75).

Cone. Later. IV a. 1215 et *Cone. Vaticanum I* (cit. supra, n. 623, 627) aeternitatem inter alia Dei attributa solemniter defnierunt

645. Scriptura² pluries quidem aeternitatem praedicat *etiam de creaturis*, sed iuxta varios supradictos sensus aeternitatis participa-

¹ Cum in pleno conceptu aeternitatis, iuxta supradictam Boethii definitionem a theologis traditionaliter admissam, duo elementa includantur, scilicet absentia limitis (i. e. esse sine initio et sine fine) et absentia successionis, quaeri potest utrum tantum primum an etiam secundum elementum sit de fide definita, seu *utrum sit de fide quod in Deo nulla habeatur successio*, absque tamen ulla mutatione (seu successio instantium). Cum theologi non soleant hanc quaestionem tangere et, definita aeternitate modo supradicto, simpliciter affirmant aeternitatem Dei esse de fide, censentur affirmative respondere praefatae quaestioni.

J.-M.-A. Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (Paris 1895) I 182-189, explicite ac diffuse hac quaestione exagitata, negative respondet, dicens alterum illud elementum, seu absentiam successionis in Deo, non esse de fide definita, sed tantum doctrinam theologice certam vel proximam fidei. Attamen, videtur negandum esse ipsum suppositum quaestionis, quod scilicet possit concipi in Deo aliqua successio absque mutatione; non datur enim successio nisi inter duo, quorum unum est sine alio et post aliud; unde, si ponitur aliqua successio in ipso Deo, sequitur Deum nunc habere aliquid et subinde aliud, adeoque Deum mutare. Unde exclusio successionis in Deo, et consequenter plenus conceptus aeternitatis, dicendus est esse de fide definita, sicut ipsa immutabilitas, cui exclusio successionis aequivalet, est explicite definita.

² Ceuppens, F., *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 80-91.

Heinisch, P., *Theology of the Old Testament* (english ed. W. Heidt, Collegeville, Minn. 1950) 70-73.

Schmidt, L., *Der Ewigkeitsbegriff in A. T.*, Münster 1940.

tae et improprie dictae. Ita sermo est de praemio et vita aeterna (Eccli. 12. 5; 31. 10; Dan. 12. 3; Math. 25. 46; Luc. 16. 9; Hebr. 5. 9; 9. 15); de igné et poena aeterna (Math. 18. 8; 3. 29; Iud. 6); de sacerdotio aeterno (1 Mach. 2. 54; Hebr. 6. 20).

Deus vero vocatur aeternus per antonomasiam et per proprium nomen (Gen. 21. 33; Exod. 3. 15; Eccli. 18. 1; Baruch. 4. 7; Dan. 13. 42; 2 Mach. 1. 25; Rom. 16. 26).

Excluduntur a Deo limites principii et finis. Exod. 15. 18: «Dominus regnabit in aeternum et ultra». Psal. 89. 2, 4: «Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus... Quoniam mille anni ante oculos tuos tanquam dies hesterna, quae praeteriit». Psal. 109: «Ante luciferum genui te». Io. 1. 1: «In principio erat Verbum».

Aeternitas Dei describitur ut ambiens omnia tempora. Is. 41. 4: «Ego Dominus, primus et novissimus ego sum»; 44. 6: «Ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus»; 48. 12: «Ego ipse, ego primus et ego novissimus». Apoc. 1.4: «Qui est, qui erat et qui venturus est»; 2. 8: «Primus et novissimus»; 1. 8: «Alpha et omega, principium et finis». 1. Tim. 1. 17: «Regi autem saeculorum immortalis, invisibili, soli Deo, honor et gloria in saecula saeculorum. Amen» (quae ultima verba transierunt in frequentes doxologias).¹

Ipsum elementum formale aeternitatis, i. e. tota simul possessio et absentia successionis in existentia, innuitur in his textibus: Psal. 89. 2: «Priusquam montes fierent aut formaretur terrâ et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus». Psal. 2. 7: «Filius meus es tu, ego hodie genui te». Io. 8. 58: «Antequam Abraham fieret ego sum». Exod. 3. 14: «Ego sum, qui sum»; ex quo patet ipsum nomen lahveh conceptum aeternitatis importare, ut notat Augustinus, inquit: «Quid est, 'Ego sum qui sum', nisi aeternus sum?» (supra, n. 638).

646. Patres emphatice aeternitatem Dei proponunt, praecipue in duplici contextu, seu cum explicant sensum *nominis lahveh* («Ego sum qui sum»), in quo vident significatam Dei aeternitatem, et occasione controversiae cum Arianis, contententes ex aeternitate Verbi probare eius divinitatem, non secus ac iidem haeretici ex negatione aeternitatis conabantur inferre negationem divinitatis illius. Quidam, ut Gregorius Nyssenus et Augustinus, ex doctrina Platonis² (cf. *Eimaeus* 10) mutuunt eam expressionem iuxta quam in Deo non datur, sicut in creatura, «erat, est et erit», seu praeteritum, praesens et futurum, sed «tantum est», seu merum et immutabile praesens. Quidam, ut Augustinus, etiam significant Deum esse suam aeternitatem.

¹ Ceuppens, *ibid.* 90 sq., contra Meinertz, putat aeternitatem Dei in hoc textu non proponi, saltem explicite.

Aristides, *Apol.* 1: «Quocira ipsum Deum esse dico qui omnia procreavit atque conservat, quique principii expers est, et sempiternus et immortalis, et nulla re indigens, omnibusque perturbationibus ac defectibus sublimior» (MG 96. 1107)?

Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 34. 2: «Sine initio et sine fine, vere et semper idem, et eodem modo se habens est Deus» (MG 7. 835).

Tertullianus, *Adv. Marc.* 1. 8. 3: «Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ipsa est. Quod facit, pati non potest. Caret aetate quod non licet nasci. Deus si est vetus, non erit, si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis» (CCL 1. 449).

Hilarius, *De Trin.* 1. 5, commentans Dei nomen «Ego sum qui sum», scribit: «Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur; quia idipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti; sed id, quod cum incorruptae beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse, quia divinum omne neque abolitioni, neque exordio obnoxium est. Et cum in nullo a se Dei desit aeternitas, digne hoc solum, quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit» (ML 10. 28).

Gregorius Naz., *Or.* 45. 3: «Deus et semper *erat, et est, et erit*; vel potius est semper. Nam erat et erit huius nostri temporis et fluxae naturae segmenta sunt; ille autem semper est, atque *hoc modo se ipsum nominat*, cum in monte Moysi oraculum edit. Universum enim esse in se ipso complectitur, quod nec principium habuit, nec finem habiturum est, quasi pelagus quoddam immensum et interminatum, omne tum temporis tum naturae cogitationem superans» (MG 36. 625).

Augustinus, *Enarr. in psal. 101*, serm. 2. 10: «Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse; sed anni Dei, aeternitas Dei est: *aeternitas, ipsa Dei substantia est*; quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit, nihil est futurum, quasi nondum sit. *Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit*, quia et quod fuit, iam non est; est quod erit, nondum est; sed quidquid ibi est, nonnisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen... [Prosequitur explanans nomen Dei «*Ego sum qui sum*»~\» (CCL 40. 1445). *Enarra, in psal. 121*. 6: «Ecce 'idipsum', cuius 'anni non deficient' [Psal. 101, 27 sq.]... Qui sunt anni qui non deficient, nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni qui stant unus annus est, et ipse unus annus qui stat unus dies est; quia ipse unus dies nec ortum habet nec occasum, nec inchoatur ab externo, nec excluditur a crastino, sed *stat semper ille dies*; et quod vis vocas illum diem; si vis, anni sunt; si vis, dies est; quodeumque cogitaveris, stat tamen» (ibid. 1806).

Gregorius M., *Moral.* 20. 32: «In illo enim nec praeterita, nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in seipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit

quod transit, quia in aeternitate eius modo quodam incomprehensibili, cuncta> volumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant» (ML 76. 176)..

In Liturgia communissima est confessio aeternitatis Dei, tum sub forma invocativa ad initium et finem Orationum (Aeterne Deus; in saecula saeculorum), tum sub forma glorificativa in doxologiis, inter quas communissima est «Gloria P. et F. et Sp. S. sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum» (ex doxologia Apostoli, 1 Tim. 1. 17, supra relata).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica (1 p., q. 10, a. 2-3).

647. Aeternitas est duratio entis omnino immutabilis, adeoque aeternitas consequitur perfectam immutabilitatem, sicut tempus consequitur motum. Atqui Deus est omnino immutabilis. Ergo est aeternus.

Praeterea, Deus est idem cum suo esse immutabili. Ergo non solum est aeternus, sed est ipsa sua aeternitas, sicut est suum esse.

Praeterea, soli Deo competit perfecta immutabilitas. Ergo ipsi soli competit proprie aeternitas. Cetera vero dici possunt improprie aeterna, prout aliquo modo participant immutabilitatem, ut explicatum est supra (n. 642).

648. *Obi. 1.* Aeternitas, sicut quaelibet duratio, importat mensuram. Atqui Deo non convenit habere mensuram, nam id implicaret aliquam imperfectionem, quia quod mensuratur perficitur a mensura. Ergo in Deo non est aeternitas.

Resp. Dist. niai. Aeternitas importat mensuram extrinsecam, *nego*; mensuram intrinsecam, *subdist.*: formaliter a se distinctam, *nego*; cum se identificatam et distinctam tantum secundum nostrum modum concipiendi, *concedo. Contr. min. Neg. cons.*

Explico. Motus duplicem habet mensuram, unam extrinsecam, i. e. tempus alterius motus, aliam intrinsecam, i. e. proprium tempus; hoc autem distinguitur ab ipso motu sola ratione cum fundamento in re.

Aeternitas autem nequit mensurari ab extrinseco, quia ambit omnem aliam durationem. *Disputant vero theologi* an aeternitas habeat, respectu Dei veram rationem mensurae intrinsecae. *Quidam* negant et provocant ad S. Thomam, hic a. 2 ad 3: «Aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum» (cf. *In 1 Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 4). *Alii* distinguentes dicunt aeternitatem esse mensuram Dei non formalem sed virtuaalem. *Alii* simpliciter affirmant. Haec tertia sententia rationabilior videtur. Eam defendit *Billuart*, qui provocat ad S. Thomam, hic a. 5, et *In 1 Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 1, et hanc adducit rationem[^]

ratio mensurae nullam involvit imperfectionem, cum sit id quod, ratione suae uniformitatis, est aptum ad denotandam extensionem seu totalitatem alicuius; quod autem sit distincta a mensurato et ad hoc comparetur ut perfectum ad perfectibile, accedit mensurae qua tali et est proprium mensurae extrinsecae. Unde duratio Dei, quatenus explicat virtualement eius extensionem infinite perseverantem, est mensuratum, quatenus vero explicat summam uniformitatem et immutabilitatem in durando, est mensura.

Ex quo sequitur aeternitatem habere rationem mensurae respectu creaturarum, quia, mensurando actionem Dei, mensurat terminos illius. Est tamen mensura non adaequata sed excedens, sive quia ambit omnem durationem, sive quia mensurat absque successione.

Obi. 2. In aeternitate non est praesens, praeteritum et futurum. Atqui de Deo praedicatur praesens, praeteritum et futurum, ut fit frequenter in ipsa Scriptura. Ergo in Deo non est aeternitas.

Resp. Cum praedicantur de Deo temporis differentiae, praedicatio vel respicit ipsum esse, ut cum dicitur: «qui est, qui erat, qui venturus est», et tunc illae conveniunt Deo non formaliter sed virtualiter eminenter; vel respicit operationem Dei, ut cum dicitur: «creavit, iudicabit», et tunc hae temporis differentiae important in Deo tantummodo denominationes extrinsecas, correspondentes mutationibus realibus quae eveniunt in effectibus divinae operationis (1 p., q. 10, a. 2, ad 4).

QUAESTIO XI. DE VERITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

649. Attributiona divina hucusque considerata referuntur ad duo Irascendentalia, seu unum et bonum. Restat considerandum attributum veritatis, quod refertur ad quartum et ultimum transcendentalia, quod verum nuncupatur (cf. supra, n. 581); de primo autem ac fundamentalia transcendentalia, seu ente, actum est in duabus primis quaestionibus, ubi de essentia Dei tam physica quam metaphysica.

Veritas generaliter definitur *adaequatio rei et intellectus*. Si est adaequatio intellectus ad rem, dicitur veritas *formalis* (sive logica, sive cognitionis, sive iudicii), nam primario et per se veritas in cognitione residet, prout cognitio est conformis realitati. Si vero est adaequatio rei ad intellectum, quatenus nempe est conformis cum idea artificis a quo producitur, dicitur veritas *ontologica*, quae dici solet etiam transcendentalis (quamvis stricte transcendentalis sit prout convenit omni enti, non stricte transcendentalis vero prout convenit tali enti).² Ad hanc ontologicam veritatem reducitur

¹ 1 p., q. 16; 1-2, q. 3, a. 7; *C. Gent.* 1. 60-62; 3. 51; *In 1 Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1; *De veritate*, q. 1, a. 1-8.

² Ea adaequatio rei ad intellectum potest considerari etiam in ordine ad intellectum speculativum, quatenus entitas rei est apta ad causandam sui notitiam in intellectum creatum, et tunc huiusmodi veritas ontologica nihil aliud est nisi ipsa immaterialitas sive cognoscibilitas obiecti (cf. supra, n. 618).

etiam veritas sermonis, seu *moralis*, sive veracitas, quae est adaequatio sermonis cum iudicio loquentis (signi cum signato) quaeque dependet a voluntate sive a moralitate loquentis, ac ideo non pertinet ad praesentem quaestionem, sed ad quaestionem de voluntate Dei eiusque perfectione.¹

Veritas est conceptus analogus, analogia attributionis. Primario dicitur de intellectu (veritas formalis) et secundo de rebus (veritas transcendentalis), inquantum hae a veritate intellectus denominantur verae. Non tamen veritas rerum consistit in sola denominatione extrinseca, sed in ipsa entitate rerum quatenus ab extrinseco denominantur vera; quo sensu verum convertitur cum ente.

II. ASSERTIO. In Deo est veritas, tum transcendentalis tum formalis, imo Deus est summa veritas, prima veritas, ipsa veritas.

650. Nota theologica. Veritas Dei transcendentalis est *de fide*, definita in documentis quae loquuntur de Deo vero (i. e. non falso), et ceteroquin aequivalet ipsi doctrinae de existentia Dei. Veritas Dei formalis est pariter *de fide*, definita in omnimoda perfectione Dei eiusque omniscientia, et directius in verbis Cone. Vaticani I: «Qui nec falli nec fallere potest». Deum esse summam et primam veritatem, continetur pariter *in fide* de perfectione Dei, ut summi ac primi entis. Deum esse ipsam veritatem est *de fide*, contenta in simplicitate Dei et explicitius proponitur a Cone. Remensi, definiente in Deo abstractum et concretum non distingui (cf. supra, n. 585).

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

In fontibus revelationis et in documentis Ecclesiae saepe sermo est de veritate Dei et de Deo vero. Sed id dicitur vel in sensu generali et indistincto, vel in sensu determinato de una vel altera veritate, aut transcendentali, aut formali, aut etiam morali (seu veracitate). Unde ex contextu determinatus sensus eruendus est, nec semper facile erui potest.

Ita, cum Cone. Later IV, Florentinum et Vaticanum I loquuntur de «uno vero Deo» (supra, n. 607), quaestio est de veritate *ontologica sive transcendentali*, et sensus est Deum quem credimus, correspondere verae notioni quam de Deo habemus, in oppositione ad falsos deos qui in paganis religionibus coluntur. Cum vero Cone.

¹ Ceterum, haec moralis veritas non est simpliciter confundenda cum veritate sermonis; nam in sermone est etiam veritas ontologica (i. e. sermonis ut est res quaedam) et veritas formalis (i. e. sermonis ut est mere signum iudicii; sic enim accipitur ad modum unius cum signato et induit eandem illius formalem *veritatem*).

Vaticanum I docet «rationem creatam increatae Veritati penitus subiectam esse... [ac credere teneri] propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» (Denz. 3008), quaestio est de Dei veritate *formali et morali*.

Pariter in locis Scripturae, in quibus est sermo de Deo vero aut de divina veritate, unus vel alter sensus intelligi debet aut potest. Ita de veritate *ontologica*'. Io. 17. 3: «Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum»; 1 Thess. 1. 9: «Conversi estis ad Deum a simulacris, servire Deo vivo et vero»; 1 Io. 5. 20: «Hic est verus Deus et vita aeterna». De veritate *formali*'. Io. 14. 6: «Ego sum via et veritas et vita»; 15. 26: «Spiritus veritatis qui a Patre procedit» (agitur enim de divina scientia nobis revelata). De veritate formali simul et *morali* intelligi possunt non pauci loci, in quibus veritas divina copulatur cum aliis divinis virtutibus ac ideo sonat veracitatem, fidelitatem in promissis, aequitatem in iudicio, et similia: Psal. 30. 6: «Redemisti me, Domine Deus veritatis»; Psal. 116. 2: «Veritas Domini manet in aeternum»; Psal. 35. 6: «Misericordia et veritas» (idem 39. 12; 88. 25; 117. 2; Tob. 3. 2); Psal. 84. 12: «Veritas et iustitia»; Psal. 110. 7: «Veritas et iudicium».

Easdem expressiones facile est colligere ex locis Patrum. De utraque ontologica et formali Dei veritate, quatenus est fons omnis creatae veritatis, seu «veritas fixa, stabilis, indeclinabilis, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum», magnifice loquitur Augustinus, sub influxu doctrinae platonicae de ideis aeternis, ut ostendimus supra (n. 507, 573).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

651. Essentia Dei est conformis intellectui divino, imo est identica cum eo; ergo est vera *transcendentaliter*. Vicissim intellectus divinus est conformis, imo idem, cum sua essentia; ergo est verus *formaliter*. Intellectus et essentia divina sunt maxime conformes, cum sint idem; ergo in Deo est *maxima veritas*. Intelligere divinum est mensura et causa omnis alterius esse et intelligere; ergo in Deo est *prima veritas*, fons omnis veri, sive transcendentalis sive formalis. Deus est suum esse et suum intelligere, seu est utrumque per essentiam; ergo est sua veritas, seu est veritas per essentiam, seu est *ipsa veritas*.

Ex his sequitur quod omnia sunt vera veritate divina. Quod quidem

intelligendum est causaliter tantum, si loquamur de veritate formali, hoc sensu nempe quod veritas intellectus divini est causa efficiens et exemplaris multarum veritatum quae sunt formaliter in variis intellectibus creatis (cf. supra, n. 507); sed intelligi debet stricte, formaliter et inhaesive, si loquamur de veritate transcendentali, quia haec consistit in conformitate cum divino intellectu, quae est una omnium, vel in denominatione derivata a veritate divini intellectus, quae est una veritas. Inde etiam patet differentia inter haec duo: *omnia sunt bona bonitate divina, omnia sunt vera veritate divina* (cf. 1 p., q. 16, a. 6. et Comm. Caietani).

QUAESTIO XII. DE COGNOSCIBILITATE DEI PER LUMEN RATIONIS'

I. SENSUS QUAESTIONIS.

652. Attributa Dei, hucusque considerata, dicuntur ab intra, quia fundantur immediate in ipsa essentia divina, non exclusis his quae, ut immensitas et aeternitas, sunt quodammodo relativa, utpote quae in suo conceptu involvunt relationem ad extrinsecum spatium et tempus. Nunc considerata veniunt *attributa ad extra*, quae scilicet fundantur in actione creaturae circa Deum, i. e. in nostra cognitione de Deo. Ex hoc enim quod intellectus noster habet relationem potentiae cognoscitivae ad Deum, in ipso Deo exurgunt attributum cognoscibilitatis aliaque similia attributa, quae consistunt in denominationibus sive relationibus rationis; est namque commune omni obiecto quod referatur per relationem rationis ad facultatem sicut haec refertur ad ipsum per relationem realem.

Tria sunt huiusmodi attributa Dei ad extra: *cognoscibilitas, incomprehensibilitas* et *ineffabilitas*, quorum duo postrema ad pri-

11 p., q. 12, a. 4 et 12: C. Gent. 1.3; 3. 49 et 52; 4. 1: In Boethium de Trinitate, q. 6, a. 3.

Baillie, J., *Our knowledge of God*. New York 1961.

Bittremieux, J., *De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei*. Louvain 1913.

Bortolasso, G., «Ricerca razionale di Dio», *Civiltà cattolica* CXIII (1962) 443-451.

Descoqs, P., *Praelectiones theologiae naturalis* II (Paris 1935) 735-840.

Farley, E., *The transcendence of God*, Philadelphia 1960.

Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existence et sa nature* (éd. 4, Paris 1923) 198-223, 515-588.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 550-559.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 62-95, 108-118.

Le Rohellec, J., «Cognitio nostra analogica de Deo», *Divus Thomas* (Piacenza) (1927) 298-329.

More-Pontgibaud, Ch. de, «Sur l'analogie des noms divins». *Recherches de science religieuse* (1929) 481-512; (1930) 193-223; (1952) 161-188,—*Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris 1957.

Van der Meersch, L., *Tractatus de Deo Uno et Trino* (ed. 2, Brugis 1928) 193-203, 221-226.

Van Steenberghe, F., *Dieu caché*, Louvain 1961.

mum referuntur. Cognoscibilitas autem Dei triplex est, seu *per rationem, per gratiam et per gloriam*. De prima agitur in praesenti quaestione. Quae quidem intimam cognationem habet cum quaestione de cognoscibilitate existentiae Dei, agitata in cap. 1. Nam ex hoc quod Deus cognosci potest quoad existentiam, sequitur quod possit etiam aliquo modo cognosci etiam quoad essentiam, et de facto ibidem, simul cum Dei existentia, deduximus quinque suprema essentialia eius praedicata motoris immobilis, causae primae, entis necessarii, entis perfectissimi et primi ordinatoris. Unde hic potius quaestio est *de modo quo per naturale lumen rationis essentia Dei cognosci possit*, utrum scilicet cognitione *propria*, seu qua obiectum attingitur per speciem propriam, an cognitione tantum *analogica*, qua obiectum attingitur per speciem alienam,¹ et ulterius, utrum huiusmodi analogica cognitio essentiae divinae, fundata in generali principio causalitatis, procedat *per triplicem viam affirmationis, negationis et excellentiae*, quemadmodum ex eodem causalitatis principio fluunt quinque viae quibus ipsa existentia Dei probata est.

Ut ex dicendis patebit, cognitio essentiae Dei in hac vita, sive naturalis per lumen rationis sive supernaturalis per fidem, nequit esse nisi analogica et per triplicem praefatam viam obtenta, nec nisi in altera vita per elevationem luminis gloriae, quo intellectus quodammodo adaequatur infinito obiecto, haberi potest propria ac immediata cognitio illius essentiae. *Schematice*:

Cognitio Dei

naturalis, seu de Deo sub attributis communibus cum creatura (cognitio mediata, analogica, abstractiva, clara)

per viam affirmationis (seu efficientiae vel causalitatis)

per viam negationis (seu remotionis)

per viam excellentiae (seu eminentiae)

supernaturalis, seu de Deitate, sive attributis Deo propriis ac intimis

per gratiam (mediata, analogica, abstractiva, obscura)

per gloriam (immediata, propria, intuitiva, clara)

¹ Cave ne confundas distinctionem cognitionis propriae et analogicae cum distinctione, a quibusdam allata, in conceptum proprium et analogicum. Prima distinctio refertur ad modum vel medium cognoscendi, et indicat tantum cognitionem *per speciem propriam vel alienam*. Altera distinctio refertur ad ipsum conceptum, et est male concinnata, quoniam conceptus proprius non dividitur contra analogicum, sed contra improprium, et etiam conceptus analogicus potest esse proprius. Conceptus enim dividitur in univocum (qui est semper proprius) et analogicum, qui est vel proprius (analogia proportionalitatis propriae) vel improprius (analogia proportionalitatis impropriae et analogia attributionis).

Unde, quamvis de Deo habeamus cognitionem non propriam, seu non per propriam speciem, sed analogicam, seu per speciem alienam, tamen varii conceptus de Deo, quos per viam analogiae obtinemus, sunt quidem analogici sed non necessario improprii, sed quidam proprii (ut Deus est ens, unus, verus, bonus, intelligens), alii improprii sive metaphorici (ut Deus est leo. Deus irascitur, et similia).

De qua conceptuum recta distinctione vide probata manualia philosophiae necnon

II. ERRORES.

653. Circa naturalem cognitionem essentiae divinae duplex habetur error, connexus ceteroquin (etsi non prorsus identicus) cum errore de naturali cognitione ipsius existentiae Dei, de quo in cap. 1.

Primus error per excessum docet nos naturaliter cognoscere essentiam Dei *cognitione propria* et immediata; ita antiqui haeretici *Eunomiani* et mediaevales *Beguinae ac Beguardi*, et, in remissiori forma, *Ontologi*, quorum omnium sententias fusius exposuimus ibidem (n. 496-498). His accesserunt aliqui scholastici, praecipue *Ripalda'* cui praeiverunt *Molina* et *Durandus*, quatenus, agitantes meram quaestionem de possibili, docuerunt huiusmodi naturalem ac propriam Dei cognitionem non repugnare, cum Deus posset creare aliquam substantiam supernaturalem vel, quod idem est, aliquem intellectum cui lumen gloriae foret connaturale et cuius proinde substantia esset supernaturalis.

Alter error per defectum docet naturalem rationem non posse vere cognoscere essentiam Dei, etiam *cognitione analogica* ac mediata, et omnem nostram cognitionem de Deo reduci ad mera nomina vel mera symbola, quolibet obiectivo valore destituta. Huiusmodi error latet in omni forma *Agnosticismi*, relati in cap. 1, ubi de cognoscibilitate ipsius existentiae Dei, nominatim in *Hominalismo* saec. 14 et in *Protestantismo* (cf. in n. 517). Ad eundem errorem accesserunt aliqui mediaevales philosophi (ut Maimonides)² et theologi (ut Alanus de Insulis), quos refert et impugnat S. Thomas (1 p., q. 13, a. 2), quatenus docuerunt nostros conceptus de Deo non habere sensum positivum et absolutum, sed vel negativum (Deus est vivens=Deus non est sicut entia inanimata), vel pure causalem (Deus est vivens=Deus est causa vitae in rebus) (cf. supra, n. 584).

II. ASSERTIO. Essentia divina est naturaliter cognoscibilis ab humano intellectu, non per speciem propriam sed alienam, seu

nostrum tractatum *De Ordine* II 553-555. Quoad distinctionem vero cognitionis propriae et analogicae, seu per speciem propriam et alienam, confer S. Thomam, *In Boethium De Trinitate*, q. 1, a. 2.

¹*De ente supernalurali*, disp. 3, sect. 2; disp. 23; disp. 132, sect. 4. Cf. Lennerz, *op. cit.* (supra, in n. 651) 110 sq., 118.

²De huiusmodi Maimonidis agnosticismo, quem S. Thomas explicite impugnat (1 p., q. 13, a. 2; *C. Gent.* 1. 30 sq.; *In 1 Sent.*, dist. I, q. 1, a. 3; *De potentia*, q. 7, a. 5-7; q. 9, a. 7, eiusque comparatione cum moderno agnosticismo, fuse disserit M. Chossat, «Agnosticisme», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1925) I 28-66.

conceptibus analogicis abstractis ab effectibus creatis, idque per triplicem viam negationis, affirmationis et excellentiae.

654. **Nota theologica.** Idem valet quod diximus in cap. 1 de cognoscibilitate existentiae Dei (n. 503, 525); scilicet: Deum non cognosci naturaliter per speciem propriam, prout hoc excludit naturalem visionem ipsius essentiae Dei, assertam a Beguinis, est *de fide*; prout excludit etiam immediatam Dei cognitionem, qualiter asseritur ab Ontologis, est ita certum ut contrarium sit *temerarium*. Deum per lumen rationis vere ac certo cognosci posse, per ea quae facta sunt, et quidem ut «unum, verum, creatorem et Dominum», sub hac generalitate est *de fide*, definita a Cone. Vaticano I.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii Ecclesiae documenta dedimus in eodem cap. 1.

Scriptura excludit homines habere vel habere posse *propriam et immediatam Dei cognitionem*.

Imprimis enim, explicans modum quo Deum cognoscimus in hac vita, Scriptura non aliud docet quam id esse *per effectus creatos* (Sap. 13. 1-5; Rom. 1. 18-21; cf. supra, n. 528).

In hoc est differentia inter modum cognitionis huius vitae et futurae, quod primus est per speculum, in enigmate et ex parte, alter vero erit facie ad faciem et per totalem revelationem ipsius Dei, sicuti est in se. 1 Cor. 13. 8-12: «Sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur; ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Videmus nunc per speculum in enigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum». Io. 3. 2: «Carissimi, nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est».

Cognitio Dei immediata dicitur esse propria divinarum personarum atque constituere vitam aeternam, quae participatur ab angelis et promittitur fidelibus. Io. 6. 46: «Non quia Patrem vidit quisquam nisi is, qui est a Deo Filius, hic vidit Patrem»; 1.18: «Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit». Mat. 18. 10: «Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei qui in caelis est»; 5. 8: «Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt».

Ex alia vero parte in Sap. 13. 1-5; Rom. 1. 18-21; 1 Cor. 13. 12, asseritur tum *possibilitas cognitionis naturalis* de Deo, tum modus (Sap.: ἀναλογῶ; 1 Cor.: per speculum, in enigmate, ex parte), tum via, i. e. affirmationis seu causalitatis (Sap.: ex operibus; Rom.: per ea quae facta sunt).

Ut patet ex contextu, verba Apostoli referuntur non ad solam cognitionem naturalem, sed in genere ad cognitionem status viae, adeoque etiam ad eam quae habetur per fidem quaeque proinde est tantum analogica. Id ceterum expresse inculcatur ab Apostolo in 2 Cor. 5. 6 sq.; «Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per speciem».

655. Patrum communis doctrina, etiam ante controversiam Eunomianam, est visionem beatificam et *immediatam Dei cognitionem* esse naturaliter impossibilem homini, seu esse absolute supernaturalem.

Id instantius subinde inculcatur contra haeresim Eunomianam, praesertim a Basilio [*Adv. Eunom.*], Gregorio Nyss. [*Contra Eunom.*] et Ioanne Chrysostomo (*Homil. de incomprehensibili*).

Irenaeus. *Adv. haer.* 4. 20. 5: «'Quae impossibilia apud homines, possibilia apud Deum'. Homo eternim a se non videt Deum. Ille autem volens videtur [ab] hominibus, [a] quibus vult, et quando vult» (MG 7. 1035).

Novatianus, *De Trinitate* 2: «De hoc ergo, ac de eis quae sunt ipsius et in eo sunt, nec mens hominum quae sint, quanta sint, et qualia sint, digne concipere potest» (ML 3. 916).

Chrysostomus, *In Io.*, hom. 15. 1: «Creatura quippe natura quomodo increatum videre possit? Nam si incorpoream quamlibet virtutem, etsi ea creata sit, clare conspicere nequimus, et hoc saepe in angelis ostensum est, multo minus incorpoream et non factam naturam videre poterimus» (MG 59. 98; cf. *De incomprehensibili*, hom. 1, n. 3).

Cf. Hilarius, *De Trin.* 2. 7; Cyrillum Hier., *Catech.* 6, c. 2; Basilium, *Epist.* 234. 1 sq.; Nazianzenum, *Or. theol.* 2. 17; item dicta supra, n. 505-507, ubi etiam exposuimus quasdam ambiguas Patrum expressiones.

Patres tamen addunt humanam *rationem posse Deum cognoscere* suis viribus ex naturalibus effectibus. Cf. textus relatos supra, in n. 530. Hanc autem cognitionem dicunt esse *imperfectam*.

Chrysostomus, *De incomprehensibili*, hom. 1, n. 3: «Parvulus multa quidem videt, audit et loquitur, nihil tamen dilucide vel videt, vel audit, vel loquitur: et sapit quidem, sed nihil integre. Ita et ego scio quidem multa, sed eorum non novi modum. Deum enim ubique esse novi, totum item ubique esse novi, quomodo autem nescio... Neque humana ratio capere valet quomo-

do possit esse substantia, quae nec a seipsa, nec ab alio quopiam esse acceperit». (MG 48. 704).

Cyrillus Alex., *Thesaurus* 31: «Deus quidem perfecte seipsum cognoscit, quid sit secundum essentiam; nos vero, cum simus homines, minorem, non tamen falsam, de eo notitiam habemus... Multa nomina de Deo praedicantur, quorum singula non quid essentialiter Deus sit significant, sed *aut quid non sit, aut relationem quandam* ad aliud quae ab eo distinguuntur. Exempli gratia, incorruptibile et immortale significant quid non sit, pater vero aut ingenuus, quia genitor est ad distinctionem Filii et quia creatus non est» (MG 75. 451)

Huiusmodi *cognitionis modum* explicant, scilicet *per triplicem viam, affirmationis, negationis et excellentiae*; quae formula integra exhibetur a Pseudo-Dionysio et Damasceno.

Nyssenius, *Contra Eunomium* 12: «Horum autem nominum [divinorum] dicimus non esse omnium uniformem significationem, sed quaedam eorum quae insunt Deo, alia vero eorum quae ab eo absunt, notationem habere... Humana autem intelligentia curiose et sollicite pervestigans et perscrutans, quibus potest argumentationibus inaccessam et excelsam expetit et attingit naturam, neque tam acute cernens, ut clare et evidenter quod inaspectabile est queat intueri, neque omnino ita ab accessu et propinquatione seiuncta, ut nullam possit eius, quod quaeritur, adumbratam imaginem capere... Atque *ex negatione* eorum quae non insunt, et *ex affirmatione* eorum quae pie de ipso intelliguntur, quia est, comprehenditur» (MG 45. 954-958).

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* 7. 3: «Praeterea quaerendum est quomodo Deum cognoscamus, qui neque sensu percipitur nec intelligentia, et nihil omnino est ex iis quae sunt. An non potius vere dicatur, quod Deum cognoscimus ex natura eius (id enim quod natura eius est, incognitum est, et omnem rationem et mentem superat), sed ex ordine omnium rerum, tanquam ab ipso proposito, et imagines quasdam ac similitudines exemplarium eius divinorum in se habente, ad cognoscendum illud summum bonum et omnium bonorum finem, *via et ordine* pro viribus ascendimus in *ablatione* et in *superlatione* omnium, et in omnium *causa*» (MG 3. 879 sq.).

Damascenus, *De fide orth.* 1. 12: «Quocirca ex divinis nominibus quaedam *per negationem* dicuntur, quibus essentiam omnem eum superare declaratur, velut cum essentiae expers, sine tempore, sine principio, invisibilis dicitur... Sunt autem alia quae *per affirmationem* efferuntur; ea nimirum quae de eo dicuntur, ut est omnium rerum causa [ut ens, sapiens, potens, etc.]... Atque haec sunt vocabula affirmantia et negantia. Ex utrisque porro suavissima *connexio* fit, v. gr. superessentialis essentia, superdivina Deitas, principium omni principio superius, aliaque similia» (MG 94. 846 sq.).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

656. 1- pars. *Essentia divina non est naturaliter cognoscibilis per speciem propriam, seu cognitione propria et immediata.*

Cum enim cognitio sit secundum quod cognitum est in cognoscente, oportet quod habeatur adaequatio seu proportio inter cognoscentem et immediatum eius obiectum. Atqui essentia divina solo intellectui divino est adaequata, nostrum vero intellectum superexcedit, tum quoad entitatem tum ac consequenter quoad intelligibilitatem. Ergo essentia divina nequit esse obiectum immediatum naturalis intellectus, seu cognosci per propriam speciem.

Exinde sequitur:

Primo, a fortiori divina essentia nequit attingi ab *oculo corporeo*, sive naturaliter sive etiam supematuraliter per aliquod lumen inditum. Ratio est impossibilitas, pro aliqua potentia, egrediendi limites sui obiecti adaequati seu extensivi. *Gregorius Palamas* eiusque discipuli (saec. 14) docuerunt oculum corporeum supematuraliter elevari ad videndum lumen aliquod divinum, distinctum, sed non separatum ab essentia divina (cf. infra, n. 663). *Francisais Crespin*, alias *Magister Bonae Spei*, professor lovaniensis (t 1677) eiusque discipuli ex ordine Carmelitarum, docuerunt oculum corporalem posse supematuraliter elevari ad ipsam perfectam visionem beatificam. Aliquid simile docuit saeculo elapso *L.-V.-E. Bougaud* (t 1888),¹ dicens probabile esse Deum animabus beatis ante resurrectionem praestare, provisorio modo, aliquod speciale corpus aethereum cum relativis organis sensoriis, secus anima non posset Deum intuitive videre. Contra quam sententiam iam S. Thomas specialem articulum instituerat (1 p., q. 12, a. 3).

Secundo, intellectus creatus non potest, etiam de potentia Dei absoluta, Deum videre *absque infusione luminis supernaturalis*. Cum enim ad hoc sit de se impotens, oportet ut intrinsece roboretur ac elevetur. Nec iuvat recurrere cum *Molina* ad specialem Dei concursus, assistentem intellectum creatum, quia talis concursus esset aliquid ab extrinseco, non vero intrinsecum intellectui. Nec melius quidquam conficitur si recurratur cum *Suarez* ad quandam potentiam oboedientialem, immediate activam quorumcumque effectuum supernaturalium, mediante solo concursu Dei supernaturali. Nam imprimis¹ haec potentia implicat contradictoria; esset enim simul naturalis, utpote omnibus agentibus naturalibus congenita, et supernaturalis, quia immediate ordinata ad effectus supernaturales; praeterea, haec potentia destrueret ordinem supernaturalem gratiae; ea enim posita, superflua foret gratia, cum omnes effectus supernaturales, qui tribuuntur gratiae aliisque supernaturalibus habitibus, fieri possent per huiusmodi potentiam oboedientialem activam.

Tertio, non solum impossibile est intellectum viribus naturalibus Deum attingere, sed nec potest absolute creari intellectus *cui sit connaturale lumen gloriae* et visio beatifica, aut, quod ad idem redit, aliqua substantia quae sit essentialiter supernaturalis. ut docent *Ourandus, Medina et Ripalda*, supra relati. Nam intellectus, cui foret connaturale lumen gloriae, esset supernaturalis et ideo supponeret substantiam supernaturalem, cum facultas et substantia sint invicem proportionatae. Iamvero repugnat substantia creata superna-

¹ *Le Christianisme et les temps modernes*, vol. 5, chap. 13, n. 3.

turalis; nam supernaturalitas consistit in ordine transcendentali ad Deum, ut est in se elevatus super omnia, tanquam ad obiectum specificativum; implicat autem substantiam constitui essentialiter per ordinem ad aliud, quia substantia est ens in se et per se, nec ideo potest speciem emendicare ab extrinseco. Ex quo patet discrimen inter substantiam et accidens; hoc enim, cum non sit ens in se et ad se, sed potius ens entis, potest essentialiter constitui per ordinem ad aliud extrinsecum; sic relatio constituitur per ordinem ad terminum et potentia per ordinem ad actum.

657. 2- pars. *Essentia divina est naturaliter cognoscibilis per speciem alienam, seu conceptibus analogicis abstractis ab effectibus creatis, idque per viam negationis, affirmationis et excellentiae, uno verbo per viam causalitatis.*

Deus est causa aequivoca creaturarum, seu creaturae sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. Atqui ex cognitione effectus legitime fit transitus ad cognitionem causae, tum quoad eius existentiam tum etiam quoad eius essentiam; nisi enim causa existeret, effectus non esset, et nisi perfectio aliqua esset in causa, neque in effectu inveniri posset.

Praeterea, ex cognitione effectus non adaequantis virtutem causae, ex una parte non nisi cognitio analogica causae haberi potest, ex alia vero parte legitime infertur negatio in causa illius modi quem perfectio habet in effectu et affirmatio modi excellentioris eiusdem; in causa enim aequivoca perfectio effectus excellentius continetur.

Ergo ex cognitione creaturarum legitime hauritur analogica cognitio Dei; et quidem *tripliciter*. Primo scilicet, *per viam affirmationis*, seu causalitatis, affirmando nempe de Deo omnes perfectiones quae sunt in creaturis, v. g. sapientia et bonitas. Secundo, *per viam negationis*, seu remotionis, removendo scilicet a Deo modum quo tales perfectiones inveniuntur in creaturis, dicendo v. g. Deus est infinitus, immensus, immutabilis; quod intelligi debet non tantum de perfectionibus mixtis, sed etiam de simplicibus (cf. supra, n. 615). Tertio, *per viam excellentiae* seu eminentiae, exprimendo nempe summum modum uniuscuiusque perfectionis, dicendo v. g. summum ens, summum bonum, imo ipsum ens, ipsa bonitas, ipsa veritas; in quibus ultimis verbis exprimitur excellentissimus modus habendi aliquam perfectionem, qui consistit in identitate illius perfectionis cum essentia, et ultimo in identitate essentiae et esse.

658. *Obi. 1.* Non videtur quomodo ex speciebus et conceptibus, haus-
tis ex creaturis, possit intellectus obtinere veram cognitionem de Deo. Nulla enim est proportio inter finitum et infinitum.

Resp. Pons cognitionis nostrae, a rebus finitis ad Deuni, est analogia, quae intercedit inter perfectiones creatas et divinas. Conceptus, quos Deo tribuimus, exprimunt analogiam proportionalitatis seu similitudinem inter duas proportionem, quarum una est inter Deum et suas infinitas perfectiones, altera inter creaturam et suas finitas perfectiones, Cum dicimus v. g. Deum esse bonum, sensus est Deum se habere ad suam bonitatem simili quodam modo ac creatura se habet ad suam. Haec autem nostra analogica cognitio de Deo est vera et obiectiva cognitio, i. e. adaequatio rei et intellectus, atque attingit perfectiones positivas et intrinsecas Deo, nec est intelligenda ut cognitio tantum negativa, vel relativa, vel symbolica et repraesentativa.

Obi. 2. Cum per duplicem viam negationis et excellentiae removemus a Deo omnem imperfectionem creaturarum, conceptus mentis nostrae evadunt proprii ipsius Dei, nec amplius sunt analogici. Ergo propriam cognitionem de Deo attingimus et non tantum analogicam.

Resp. Haec obiectio ludit ambiguitate vocis «proprius conceptus». Cum Deus in seipso immediate ab intellectu non attingatur, conceptus nostri, quantumvis expoliti et appropriati, manent analogici, *nec sunt univoci*, quamvis esse possint etiam *proprii*, secundum analogiam proportionalitatis propriae. Ipsa autem cognitio nequit dici propria seu fieri per speciem propriam, sed fit per speciem alienam, ex qua extrahuntur conceptus Dei analogici, tam proprii quam improprii seu metaphorici, ut explicatum est supra (n. 652, in nota).

QUAESTIO XIII. DE SUPERNATURALI DEI COGNOSCIBILITATE PER GRATIAM¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

659. Ad complementum quaestionis de cognoscibilitate Dei, instituimus praesentem quaestionem de supernaturali cognitione Dei per gratiam, veluti pontem inter cognitionem Dei per lumen rationis, quae fit per speciem alienam, et altiore supernaturalem cognitionem, quae fit per speciem propriam in lumine gloriae. Ceterum haec quaestio ex professo et fusiori calamo iam posita ac resoluta est in primo capite superioris tractatus de revelatione, ubi de notione et possibilitate revelationis. Unde hic breviter tantum ostenditur cum S. Thoma *modus quo homo per gratiam proficit in cognitione essentiae Dei, tum intensive tum extensive*. Dicimus «per gratiam» potiusquam «per fidem», quia cognitio per gratiam, seu per quodlibet auxilium supernaturale, latius patet quam cognitio per fidem aut etiam per revelationem, ut patet ex aliis auxiliis, puta inspiratione et assistentia Spiritus S., de quibus dictum est in eodem tractatu (supra, in n. 103).

¹ 1 p., q. 12, a. 13.

II. ASSERTIO. Per gratiam homo consequitur altiore cognitionem Dei quam per lumen rationis.

PROBATUR.

660. In cognitione duo attenduntur, scilicet propositio obiecti, per res sensibiles atque phantasmata, et lumen interius, quo obiectum cognoscitur. Quoad utrumque autem homo per gratiam adiuvatur in cognitione Dei. Adiuvatur enim per lumen interius fidei, quod est lumen permanens, necnon per lumina transeuntia, quae sunt vel gratiae gratis datae, seu lumen revelationis, inspirationis et assistentiae Spiritus S., vel gratiae gratum facientes sicut bonae inspirationes et cogitationes. Similiter adiuvatur interdum etiam quoad propositionem obiecti, sive per infusionem specierum, sive per formationem phantasmatum, sive per exteriora signa, quibus melius exprimuntur res divinae quam per ea quae naturaliter sunt nobis sensibilia.

Sub duplici hoc auxilio dupliciter homo proficit in Dei cognitione; primo nempe, magis certe et magis clare intelligendo quae ipsi impervia non sunt, seu veritates naturales; secundo, cognoscendo insuper mysteria supernaturalia quae absque auxilio gratiae absolute impervia ipsi essent. Quantumvis tamen supernaturaliter adiuvetur, citra lumen gloriae, cognitio humana *non praetergreditur limites analogiae*. Ut enim ait Apostolus, 2 Cor. 5. 6 sq., «dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus et non per speciem)». Cf. supra, n. 652, et S. Thomam, *In Boethium De Trinitate*, q. 6, a. 3.

QUAESTIO XIV. DE COGNOSCIBILITATE DEI PER VISIONEM BEATIFICAM

I. SENSUS QUAESTIONIS.

661. In q. 12 vidimus essentiam divinam cognosci non posse naturali lumine rationis per speciem propriam, sed cognosci tantum per speciem alienam a creatis desumptam, adeoque cognitione ana-

11 p., q. 12, a. 1; 1-2, q. 3, a. 8; q. 5, a. 1; *C. Gent.* 3. 51, 54 et 57; *De veritate*, q. 8, a. 1, *Quodl.* 10, q. 8, a. un.; *Compendium theol.*, c. 104.

Broglie, G. de, «De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas», *Recherches de science religieuse* XIV (1924) 193-246; XV (1925) 5-53.—«Autour de la notion thomiste de la béatitude», *Archives de philosophie* III-2 (1925) 55-96.—«De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam», *Gregorianum* IX (1928) 628-630.—«Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle», *Nouvelle revue théologique* LXIV (1937) 337-377.—«Le mystère de notre élévation surnaturelle. Réponse au R. P. Descoqs», *ibid.* LXV (1938) 1153-1176.

logica. Nunc *quaeritur utrum saltern per auxilium aliquod supernaturale possit cognosci praefato modo sive in specie propria*; qui modus, in sensu pleniori et prout de facto contingit, vocari solet visio beatifica.

De hac *visione beatifica* ter occurrit directus sermo in theologia, sub diverso quidem respectu, scilicet in parte morali, sub ratione ultimi finis, in tractatu de Novissimis, sub ratione beatitudinis seu ut est status vitae futurae et consecutio ultimi finis, et in praesenti tractatu, sub intrinseca ipsa ratione visionis, seu ut est actus cognitionis. Sub hoc tertio respectu, plura eius elementa distincte consideranda veniunt, scilicet ipsa possibilitas et existentia (de qua sola agitur in praesenti quaestione 14), medium subiectivum quod dicitur lumen gloriae (q. 15), medium obiectivum sive species impressa et

Charlier, L., «Puissance passive et désir naturel», *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1930) 5-28, 639-662.

Cuervo, M., «El deseo natural de ver a Dios y la apologetica inmanentista», *Ciencia tomista* XXXVII (1928) 310-340; XXXVIII (1928) 332-349; XXXIX (1929) 5-36; XLV (1932) 289-317.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae theologiae summa», vol. 1, Matriti 1964), n. 37-64.

Descogs, P., *Praelectiones theologiae naturalis* II (Paris 1935) 214-253.—*Le mystère de notre élévation surnaturelle*, Paris 1938.—«Autour du mystère de notre élévation surnaturelle», *Nouvelle revue théologique* LXVI (1939) 401-433.

Doucet, V., «De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio», *Antonianum* (1929) 167-208.

Dumont, P., «L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques» *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1931) 205-224, 571-591; (1932) 5-27.

Fernandez, A., «Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud S. Thomam eiusque scholam», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXIII (1930) 5-28, 503-527.

Gardeil, A., «Le désir naturel de voir Dieu», *Revue thomiste* XXXI (1926) 381-411.

Garrigou-Lagrange, R., *De revelatione* (ed. 2, Romae 1921) I 384-398.—*De Deo Uno* (Romae 1938) 245-269.—«La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer?» *Revue thomiste* XXXVIII (1933) 669-688.

Laporta, J., «Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez S. Thomas d'Aquin», *Ephemerides theologicae Lovanienses* V (1928) 257-277.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 97-132.—«Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen?», *Scholastik* V (1930) 102-108.—«Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis?», *ibid.* VII (1932) 208-238.

Motte, A.-R., «Désir naturel et béatitude surnaturelle», *Bulletin thomiste* (1932) 651-675.—«Pour l'exégèse de 1. Pars, q. 12, a. 1», *ibid.* 125*430*.

Mulard, R., «Désir naturel de connaître et vision béatifique», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1923) 5-19.

O'Mahony, J.-E., *The desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas*, London 1929.

Raineri, A., «De possibilitate videndi Deum per essentiam», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXIX (1936) 307-330, 409-429; XL (1937) 3-21, 113-128.

Trancho, F., «Fundamento, naturaleza y valor apologetico del deseo natural de ver a Dios», *Ciencia tomista* XLIV (1931) 447-468.

Vallaro, S., «De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae», *Angelicum* XI (1934) 133-170.

Bibliographia respiciens posteriorem controversiam, suscitata ab opere *De Luhac* cui titulus *Surnaturel*, dabitur infra, in n. 673.

expressa (q. 16), obiectum intensive consideratum (q. 17), obiectum extensive consideratum (q. 18).

Nomen ipsum visionis, fundatur in analogia cum cognitione sensibili oculari, quatenus haec est intuitiva sive praesentialis, et originem habet ex supra relatis expressionibus Scripturae (n. 654) de «visione [Dei] facie ad faciem» et de «visione eius sicuti est». Quod attinet ipsam definitionem secundum plenum sensum, visio beatifica tribus notis comprehendi potest: primo enim est cognitio Dei *quidditativa*, seu per speciem propriam nec alienam, prout opponitur cognitioni analogicae per speciem alienam, quae habetur in cognitione Dei tum per rationem tum per fidem; secundo est cognitio *intuitiva*, seu praesentialis, seu obiecti ut exercite praesentis, sicut est cognitio sensibilis per visum, prout opponitur cognitioni intellectuali abstractivae, quae quidem etiam quidditativa est, et sic dicitur cognitio visualis et facialis; tertio est cognitio *immediata*, seu quae excludit omne medium obiectivum, etiam proinde medium quo, seu speciem impressam et expressam, quo differt ab ipsa cognitione intuitiva sensibili quae non excludit speciem impressam sed tantum expressam. Ceterum, huiusmodi plenior sensus visionis beatificae resultat ex dicendis in sequenti quaestione de medio illius; hic vero nobis sufficit conceptus cognitionis Dei quidditativae, seu in specie propria, prout opponitur cognitioni habitae per speciem alienam creaturarum; ac ideo quaestio est utrum intellectus humanus (imo generalius, creatus) possit supernaturaliter elevari ad cognoscendam ipsam essentiam divinam in se, seu, ut ponit S. Thomas, utrum «intellectus creatus possit Deum per essentiam videre» (1 p., q. 12, a. 1).

Quaestio est magni momenti theologici, quippe quae respicit totum ipsum ordinem supernaturalis elevationis, consideratum in suo ipso apice, ac intime connectitur tum cum quaestione de revelatione in genere, quae continet initium elevationis, tum cum quaestione de gratia, quae est semen gloriae sive ipsius beatificae visionis. Accedit praeterea momentum historicum, quatenus recentiori tempore satis acriter agitatum est problema de absoluta supernaturalitate huiusmodi elevationis, connexa cum quaestione de rationali illius demonstrabilitate, praesertim per sic dictum naturale desiderium videndi ipsam essentiam divinam.

II. ERRORES.

662. *Platonici philosophi* videntur negasse possibilitatem cognoscendi Deum, vel potius supremam ideam, in seipsa. Ipse *Plato* (f 347 A. C.), quamvis admitteret quandam contemplationem Summi Boni, cuius reminiscencia habetur in scientia animae corpori unitae (cf. supra, n. 497) et cuius forma iterum assumetur in altera vita, tamen videtur eam cognitionem concipere ut quid inferius essentiali cognitione Summi Boni.¹ Idem clarius apparet in

¹ Confer ad invicem quae ait in *Phaedone* et in *Republica* 7. 517. Ceterum, certum non est Platonem ideas intelligibiles, et praesertim ideam Summi Boni, identificasse cum ipso Deo.

neoplatonico *Plotino* († 270 P. C.; VI *Enneades*, l. 7, n. 34-36), qui, distinguens inter primum principium, seu Unum, quod est suprema hypostasis, et intelligentiam, quae est secunda hypostasis, docet consequenter illud non posse directe intelligi sed tantum quodam sensu mystico et extatico attingi.¹

Apud aliquos *Patres*, praecipue inter eos qui impugnauerunt Eunomianos docentes hominem eo perfecto modo Deum cognoscere quo ipse se cognoscit (cf. supra, n. 497), nonnullae expressiones inveniuntur quae videntur negare possibilitatem cognitionis ipsius essentiae divinae, quaeque tamen convenienter explicari possunt de negatione perfectae cognitionis seu comprehensionis essentiae divinae, quam solam exigit eorum impugnatio praefati erroris (cf. infra, n. 666). Difficilius tamen haec benigna interpretatio applicari potest sententiae *Theodoretii*, distinguentis inter divinam substantiam et divinum quendam splendorem, qui solus a beatis attingeretur.² Ceterum eadem sententia deprehenditur etiam apud *Theodorum Mopsuestenum*, *Severum Antiochenum*, *Theophylactum*, *Oecumenium*, *Basilium Seleuciensem*, *Anastasium Sinaitam* et plures *Nestorianos*? Ad aliquos ex his alludit Gregorius M., scribens: «Sciendum vero est quod fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis *in claritate quidem sua conspici, sed in natura minime videri* Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est» (Alor., l. 18, c. 54, ML 76. 93).

In medio aevo eundem errorem renovarunt aliqui doctores, quos innotatim indicat S. Thomas, inquiring: «Hoc igitur attendentes [i. e. excessum Dei super creatum intellectum] quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest» (1 p., q. 12, a. 1). Albertus M. hunc errorem tribuit *Ioanni Scoto Eriugena* et *Ioanni Sarraceno* (*Summa theologica*, 1 p., tract. 3, q. 13, m. 1, arg. 7, sed contra). Solet etiam idem tribui *Abaelardo* et *Arnoldo Brixienti*, sed immerito vel saltem incerte, certe vero pantheistae *Almarico de Bents* (de quo supra, n. 579).³

Idem error refertur in octavo, inter 117 errores, *Armenis* attributos a Benedicto XII in libello «Iam dudum», illis transmissio a. 1341; qui error verisimiliter connectitur cum coetanea doctrina Palamitarum/

¹ Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921.—E. Brehier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928.

² *Eranistes*, dial. 1: «Nos vero, et piis cogitationibus utentes, et divinis asseverationibus credentes, quae diserte affirmant quod Deum nemo viderit unquam, dicimus ipsos [i. e. Abraham, Moysen aliosque quibus dicitur apparuisse Deus] non divinam naturam vidisse, sed visiones quasdam ipsorum captui accommodatas... Sic ergo de angelis intelligamus, audientes quod 'Semper vident faciem Patris vestri'. *Non enim vident divinam substantiam*, quae nec circumscribi, nec comprehendi, nec mente concipi potest, et quae universa comprehendit, sed *splendorem quendam* ipsorum naturae accommodatum» (MG 83. 50 sq.).

³ Cf. apud J. M. Ramirez, *De hominis beatitudine* III (Matriti 1947) 354-356.

⁴ Cf. A.-R. Motte, «Une fausse accusation contre Abélard et Arnaud de Brescia», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXII (1933) 27-46.—G. C. Capelle, *Amaury de Bène* («Bibliothèque thomiste», XVI, Paris 1932) 105: «Item dixit [Almaricus], quod sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo nec ab homine videtur in se, sed tantum in creaturis».

⁵ «Quod Armeni dicunt quod animae puerorum baptizatorum et animae multorum perfectorum hominum post generale iudicium intrabunt in regnum caelorum... Non

663. Clare ac systematice possibilitatem visionis beatificae negarunt inter Orientales Schismaticos *Gregorius Palamas* (t 1360) eiusque discipuli (Palamitae, seu Hesychastae, seu Thaboritae), iuxta suprarelatam eorum doctrinam de reali quadam distinctione inter essentiam divinam eiusque perfectiones et operationes (cf. in n. 585). Docent nempe essentiam ipsam divinam esse omnino incommunicabilem et invisibilem, eius vero perfectiones et operationes, utpote realiter distinctas (etsi non separabiles), nobis communicari *sub quadam specie luminis* ineffabilis, ab essentia divina distincti sed non separati, in quadam contemplatione quietistica quae animam replet felici pace ac quiete (i. e. hesychia; inde Hesychastae).^{*} Hoc lumen est idem ac gratia sanctificans et gloria beatorum, atque videtur tum in caelo tum in hac vita, in actu contemplationis, et quidem *per ipsos oculos corporeos*, virtute supernatural! elevatos, sicut visum est a Stephano, a Paulo et ab apostolis in monte Thabor (hinc Thaboritae).²

III. ASSERTIO. Essentia divina est cognoscibilis ab intellectu creato supernaturaliter adiuto, cognitione quidditativa seu per speciem propriam, quae visio beatifica dici solet, ac de facto hoc modo cognoscitur in caelo.

664. Nota theologica. Huiusmodi cognitionis factum, est *de fide* definita. Possibilitas, ut in ipso facto inclusa, pariter definita est.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium solemne rem valde explicite atque emphatice definit, praecipue in Constit. Benedicti XII et Cone. Florentino.

Cone. Viennense, a. 1311, damnans errorem Beguardorum et Beguinatamen videbunt Dei essentiam, quia nulla creatura eam videre potest; sed videbunt claritatem Dei; quae ab eius essentia emanat, sicut lux solis emanat a sole et tamen non est sol... Et in hoc dicunt quod consistit sanctorum perfectorum et puerorum baptizatorum beatitudo» (Mansi 25. 1196). Cf. F. Jansen, «La cinquième erreur arménienne. A propos de la doctrine de saint Thomas sur la vision béatifique», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XVI (1939) 94-110.

De eo libello «Iam dudum» confer X. Le Bachellet, «Benoit XII», *Dictionnaire de théologie catholique* II-1 (Paris 1905) 696-704.

¹ Quandoque nomine depretiatio vocati sunt *Umbilicarii*, eo quod dicerent se praefatum lumen videre cum, absolute immobiles permanentes, umbilicum suum contuerentur.

² Cf. Jugie, *op. cit.* (supra, in n. 585) 431-434.—Amann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg 1938.—C. Kern, «Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas», *Irénikon* XX (1947) 6-33.—B. Schultze, «Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Théologie des Gegenwarts», *Scholastik* XXVI (1951) 390-412.—C. Journet, «Palamisme et thomisme», *Revue thomiste* LX (1960) 429-452.

rum, animam nempe non indigere lumine gloriae ad Deum videndum, eo ipso implicite docet possibilitatem et existentiam visionis beatificae (Denz. 895, cit. supra, n. 497).

Benedictus XII, Constit. «Benedictus Deus» a. 1336, finem imponens controversiae illius temporis de modo et momento quo beati visionem Dei consequuntur, statuit: «Auctoritate apostolica definimus quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente quodque sic videntes eadem divina essentia perfruntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam» (Denz. 1000). Ut dictum est supra, idem Pontifex reprobavit contrarium mitigatum errorem qui Armenis tribuebatur.¹

Cone. Florentinum, Decretum pro Graecis a. 1439, docet animas puras vel purgatas «in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius» (Denz. 1305).

665. Scriptura² cognitionem Dei quidditativam proponit saltem in duobus locis, seu in 1 Cor. 13. 8-12 (cit. supra, n. 654), ubi fit oppositio inter cognitionem huius vitae et alterius vitae, tanquam «visionem per speculum in enigmate», sive «ex parte», et «visionem facie ad faciem», sive totalem seu «sicut et cognitus sum», et in 1 Io. 3. 2, ubi eadem oppositio sub aliis verbis exprimitur: «Nunc filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est».³

Quamvis expressio «videre Deum» tum in A. T. tum in N. T. saepe sumatur etiam in sensu largiori, pro qualibet Dei cognitione etiam naturali et abstractiva (Exod. 16. 7; Psal. 11.7; 17. 15; 42. 3; Iob. 19. 26; Rom. 1. 20),⁴ tamen Patres ad eandem visionem

¹ De ea constitutione confer Le Bachellet, *art. cit.* (supra, n. 662) 657-696.

² Beumer, J., «Tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum», *Verbum Domini* (1942) 166-173.

Ceuppens, F., *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 119-133.

³ Incisum «Cum apparuerit» obvie ex contextu refertur ad «Quid erimus» et ita intelligi solet ab exegetis (inter alios Braun in *Bible de Jérusalem* et Charue in *Bible-Pirot*), ita ut hic textus S. Ioannis sit omnino parallelus alteri textui S. Pauli. Quidam tamen (ut Calmes et Bonsirven) illud incisum referunt ad Christum gloriose apparentem in sua parousia. In qua expositione vis huius textus minor quidem esset ad nostrum propositum, sed non omnino evacuetur; nam vix dici potest non aliud in eo significari nisi quod humanitas Christi nobis conspicienda exhibebitur.

⁴ Ceterum quandoque, ut ex contextu patet, agitur de mera visione oculari, cum quaestio est de corporali apparitione Dei per angelos, ut Gen. 32. 30 («Vidi Deum facie ad faciem»), Exod. 33. 11 («Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem»)

Dei quidditativam merito referre solent plures alios textus, praecipue Mat. 5.8: «Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt»; 18. 10: «Angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei qui in caelis est»; Io. 17. 24: «Pater, quos dedisti mihi volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi»; 2 Cor. 5. 6: «Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus et non per speciem)»; Apoc. 22. 4: «Et videbunt faciem eius et nomen eius in frontibus eorum».

666. Patres,[¶] sive ante exortam controversiam Eunomianam sive postea, praecipue cum de ea directe non agunt, disertis verbis cognitionem Dei quidditativam ac facialem proponunt, ad sensum ceteroquin ipsius Apostoli, 1 Cor. 13. 8-12, cuius verba frequenter appellant. In qua re excellit *Augustinus*, *De civ. Dei* 11. 29; 22. 29; *De Trin.* 14. 17-19; *Epist.* 147 (De videndo Deo), necnon *Gregorius M.*, *Mor.*, 1. 18, c. 54 (supra cit., in n. 662), quatenus explicite commemorat et apte refellit sententiam quorundam, concedentium solam visionem alicuius claritatis divinae, distinctae a divina essentia.

Plures quidem occurrunt apud Patres expressiones, quae prima fronte videntur huiusmodi quidditativae cognitioni adversari, praecipue cum agitur de *controversia Eunomiana*. Attamen, ex contextu apparet contradictionem nonnisi apparentem esse. Quandoque enim excluditur tantum *visio Dei corporalis*; quo sensu Origenes ait «quia nulla natura est cui visibilis sit Deus...; quod si requiras a me quid etiam de ipso Unigenito sentiam, si ne ipsi quidem visibilem dicam naturam Dei, quae naturaliter invisibilis est, ne tibi statim vel impium videatur esse vel absurdum, rationem quippe dabimus consequenter. Aliud est videre, aliud cognoscere; videri et videre corporum res est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae est» (*De prine.* 1. 1, c. 1, n. 8, MG 11. 128 sq.). Quandoque excluditur visio ipsius essentiae Dei in hac vita, sive *per naturalem cognitionem* (cf. Gregorium Nys., *Orat.* 6; item alios citatos supra, in n. 655). Quandoque agitur contra Eunomianos de exclusionem visionis *comprehensivae*, quae est propria solius Dei quamque illi haeretici tribuebant homini; ita apud ipsum Chrysostomum in suis homiliis de

Num. 12. 8 (Deus dicit de Moyse: «Ore enim ad os loquor ei»), Num. 14. 14 («Tu, Domine, in populo isto sis et facie videaris ad faciem»).

¶ Cf. Petavium, *Dogmata theologica*, I: *De Deo*, 1. 7, c. 5 (ed. nova, Parisiis 1865) 579-595.

incomprehensibili, qui etsi dicat neminem in caelo «esse qui Dei substantiam norit... [et] nullam ibi creatam virtutem id nosse» (Hom. 1, n. 6, MG 48. 707), alibi significat se loqui de «perfecta comprehensione essentiae», de «cognitione secundum totam perfectionem», scilicet «talem, qualem Pater habet de Filio» (I// Io. hom. 15. 2, MG 59. 99; *De incomprehensibili*, hom. 5, n. 4, MG 59. 98).

Irenaeus, *Adv. haer.* 4. 20. 5, cit. supra, n. 655.

Epiphanius, *Adv. haer.*, haer. 70. 7: «Neque vero dubium est, quin Deus videri comprehendique nequeat, idque in confesso est apud omnes... Deum quidem videri, praesertim ab humana natura, non posse fatemur; neque quod aspectabile est, id quod videri omnino non potest, intueri fas putamus. Sed idem tamen invisibilis Deus, pro sua humanitate ac potentia, imbecillam aciem ita virtute sua corroborare dignatur, ut quod videri alioqui non potest, aspiciat. Porro cum invisibile illud et infinitum aspicit, non quatenus infinitum est illud intuetur, sed quantum illius, quod imbecillum est, natura capere potest, eiusmodi vi ac virtute confirmata, ut ad potentis illius notitiam adaequare se possit» (MG 42. 350-352).

Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum*, 1. 11: «Audi quid dicat beatus Petrus [in die Transfigurationis]: 'Bonum est nos hic esse' (Mat. 17. 4). Quod si ille obscura quadam conspecta futurorum imagine, omnia statim reiecit ab animo, ob inditam a tali visione voluptatem: quid dicetur quando ipsa rerum veritas aderit, quando, apertis regiis aedibus, ipsum regem conspiciere licebit, non ultra in aenigmate, neque per speculum, sed facie ad faciem, non ultra per fidem, sed per speciem?» (MG 47. 292).

Augustinus, *De civ.* 11. 29: «Illi quippe angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est Verbum eius unigenitum, et ipsum Verbum et Patrem et eorum Spiritum sanctum, eamque esse inseparabilem trinitatem singulasque in ea personas esse substantiam, et tamen omnes non tres deos esse, sed unum Deum, ita noverunt, ut eis magis ista, quam nos ipsi nobis cogniti simus. Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tanquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt; ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verum tamen et in se ipsis. Facti sunt enim et aliud sunt quam ille qui fecit. Ibi ergo tanquam in diurna cognitione, in se ipsis autem tanquam in vespertina» (CCL 48. 349).

Gregorius M., *Moral.*, 1. 18, c. 54, cit. supra, in n. 662.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

667. Supposita revelatione, sive elevatione hominis per gratiam, possibilitas visionis beatificae efficaciter probatur ex eo quod huiusmodi imperfecta elevatio connaturaliter petit compleri per altiorem elevationem ad visionem beatificam et praecipue ex supernaturali ac efficaci desiderio videndi Deum in claritate suae essen-

tiae, quod ipsa obscura cognitio Deitatis per fidem sponte ac connaturaliter suscitatur in nobis.¹

Abstrahendo vero ab huiusmodi revelatione et elevatione et attenta sola naturali ratione, *nequit quidem efficaciter probari possibilitas visionis beatificae*, sed tamen duo fieri possunt, quae pertinent ad proprium munus theologiae, primo scilicet ostendere nihil obstare huiusmodi possibilitati, seu solvere obiectiones quae impossibilitatem arguere conantur; secundo, ostendere ipsius rei congruentiam, seu afferre positiva argumenta quae rei possibilitatem probabiliter suadent.

Quod attinet *primum ac negativum munus*, praecipuae obiectiones, quae afferri possunt, desumuntur ex parte obiecti, seu ex eo quod essentia divina sit extra et supra latitudinem proprii ac specificativi obiecti intellectus creati, ac ideo mox solventur, afferendo ex parte ipsius huius obiecti una ex tribus positivis rationibus pro possibilitate visionis beatificae. Quoad *secundum ac positivum munus*, tria afferri possunt argumeta congruentiae ac probabilia, scilicet ex existentia potentiae oboedientialis in creatura relate ad Deum, ex universalitate obiecti intellectus nostri prout est ens simpliciter et ex naturali desiderio videndi Deum. Has rationes iam fuse exposuimus in tractatu de revelatione (supra, n. 125-129), agentes de possibilitate revelationis (ac ideo generaliter elevationis ad ordinem supernaturalem); unde sufficit eas iterum compendio tradere, addita ulteriori explicatione praefati desiderii videndi Deum, quod ad rem nostram directius refertur.

668. *Primo scilicet, adest in omni creatura relate ad Creatorem quaedam passiva potentia oboedientialis, ratione cuius non repugnat quominus Deus, universalis causa totius entis, in ea efficiat quidquid habet rationem entis, salvo ipsis limitibus contradictionis.*

¹ Ad hoc facit quod apte scribit Caietanus (etsi minus recte ad hunc sensum trahat desiderium videndi Deum de quo loquitur S. Thomas): «Ad evidentiam horum, scito quod creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo absolute, alio modo ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideretur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem: et sic concedo quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei: quia, ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectui desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae, etsi non sit naturale intellectui creato absolute, est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum» (*In 1 p.*, q. 12, a. 1, n. 10).

Iamvero, quidditativa cognitio essentiae divinae est aliquod ens,, nec ulla contradictio in eo invenitur ut eliciatur ab intellectu creato, sive ex parte principii cognitionis seu luminis intellectualis, nam lumen lumini non opponitur, sive ex parte obiecti cogniti, imo ex hac parte sequens novum argumentum desumitur.

669. *Secundo, intellectus creatus habet capacitatem seu potentiam attingendi, saltem per additam aliquam virtutem, quidquid est intra latitudinem sui obiecti adaequati, quod est ens simpliciter.* Atqui essentia divina, etiam quoad suam intimam rationem, est intra latitudinem obiecti adaequati intellectus creati, cum sit ens quoddam. Ergo ab eo attingi potest, saltem per aliquam virtutem ei superadditam (1 p., q. 12, a. 4, ad 3). Huiusmodi possibilitas elevationis et roborationis intellectus creati ad actum visionis, potest quibusdam analogiis explicari. Ita v. g., oculus corporalis habet capacitatem videndi quidquid est intra obiectum suum, seu quidquid est coloratum, et auris audiendi omne sonorum; id autem fieri potest vel sola vi ipsius facultatis, vel per superadditum auxilium, quod aptet obiectum facultati, puta per auxilium telescopii vel microscopii quantum ad oculum, et radiophonii quantum ad aurem.

Ut iam notavimus supra (n. 128), hoc etiam argumentum non est apodicticum, quia licet Deus, prout est auctor ordinis naturalis, sit intra obiectum intellectus, non potest tamen stricte demonstrari Deum, etiam ut auctorem ordinis supernaturalis seu quoad intimam eius essentiam, esse obiectum intellectus creati, seu obiectum adaequatum intellectus creati esse ens prout extenditur ad naturale et supernaturale. Nam, per solum lumen rationis non possumus demonstrare ens supernaturale, sed illud sola fide credimus. Manet tamen probabilitas huius argumenti. Contra quam sequentes frustraneae obiectiones afferuntur.

Obi. 1. Oculus nequit elevari ad attingendum intelligibile. Ergo a fortiori intellectus elevari nequit ad videndum Deum; multo magis enim distat intellectus a Deo, quam oculus ab intelligibili.

Resp. Neg. cons. et paritatem. Ad rationem additam dist.: multo magis distat intellectus a Deo quam oculus ab intelligibili, in ratione entis, *concedo*; in ratione obiecti, *nego*. Nam intra obiectum adaequatum oculi nullo modo ingreditur intelligibile.

Obi. 2. Potentia finita nequit attingere infinitum obiectum; inter infinitum enim et finitum nulla est proportio.

Resp. Dist. assertum: potentia finita nequit attingere infinitum, secundum modum obiecti, i. e. infinite, adeoque comprehensive, *concedo*; secundum

dum modum proprium potentiae, i. e. finite, adeoque intuitive tantum, *nego*. *Ad rationem additam dist.*: inter infinitum et finitum nulla est proportio in ratione entis, *concedo*; in ratione obiecti, *nego*.

Obi. 3. Nulla potentia potest elevari ita ut extendatur ultra latitudinem sui obiecti specificativi; secus enim extra suam speciem et essentiam egrederetur, nec amplius esset eadem potentia.

Resp. Dist. assertum: nulla potentia potest extendi ultra latitudinem sui obiecti specificativi, si hoc est simul obiectum eius adaequatum, *concedo*; secus, *nego*. Unde non sequitur facultatem praetergredi limites suae essentiae, quia idem semper remanet eius modus agendi connaturalis et specificativus, nec novum obiectum attingit ut specificativum eius et per suas vires connaturales, sed ut elevata supernaturaliter, ratione potentiae oboedientialis.

670. *Tertio*, videntibus nobis effectus divinos ac inde arguentibus existentiam Dei eiusque essentiam secundum attributa communia cum creatis, *inest naturale aliquod desiderium cognoscendi causam secundum eius propriam essentiam, adeoque desiderium visionis beatificae*. Atqui huiusmodi desiderium, utpote naturale, nequit esse inane ac frustrabile, cum natura ad inania et frustranea, sive impossibilia, non tendat. Ergo cognitio Dei secundum propriam essentiam, seu visio beatifica, est possibilis (1 p., q. 12, a. 1).

Iam in tractatu de revelatione diximus, concorditer cum sententia thomistica, hoc argumentum non esse apodicticum, cum non agatur de desiderio proprie naturali innato aut efficaci, sed elicitio et inefficaci, ac ideo absolute frustrabili; esse tamen argumentum probabile, quatenus inverisimile est desiderium tam spontaneae et universaliter elicitum, quantumvis inefficax, esse simpliciter inane ac frustrabile et tendere ad aliquid prorsus impossibile.

671. *Attamen tum de indole huiusmodi desiderii videndi Deum, tum ac consequenter de valore argumenti in eo fundati ad probandam possibilitatem visionis beatificae, non uno modo indicatur a theologis* qui plura scripserunt, tum occasione controversiae baianae saec. 16, tum recentiori tempore, occasione controversiae de absoluta supernaturalitate elevationis hominis per revelationem, gratiam et visionem beatificam. Unde iuverit *varias opiniones* breviter delineare, cum in eis involvatur non solum quaestio de valore praefatae probationis possibilitatis visionis beatificae, sed etiam gravior ipsa quaestio de absoluta supernaturalitate eiusdem visionis, imo totius elevationis hominis.

Quod attinet valorem illius argumenti, difficultas oritur ex eo quod non apparet de quo desiderio agatur; si enim agitur de desiderio supernatural! quod supponit ipsam elevationem, versamur extra quaestionem, quae est de probanda possibilitate visionis beatificae ex ipsa ratione; si vero agitur de desiderio naturali efficaci, nimis probatur, quia ita logice deducitur non solum

possibilitas sed etiam necessitas visionis beatificae, quae ideo esset eiusdem ordinis ac ratio, seu naturalis; si tandem agitur de desiderio naturali inefficaci, nihil probatur, quoniam huiusmodi desiderium, utpote mera velleitas, est frustrabile, nec ideo probat possibilitatem sui obiecti seu visionis beatificae.

Ad quarum distinctionum necnon opinionum mox exponendarum intelligentiam, observa sequentem divisionem appetitus (amoris, desiderii);

Appetitus (amor, desiderium). Est «inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem» (*De verit.* 21. 1). Convenit omni enti, quia «quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio» (1 p., q. 50, a. 1).

(*Supernaturalis*. Sequitur formam supernaturalem sive gratiam. Dividitur sicut appetitus naturalis, seu in innatum et elicitedum (hic alter est amor charitatis et spei)

j*Naturalis* Sequitur formam sive naturam physicam

Innatus (qui dicitur etiam naturalis, seu connaturalis, prout opponitur non supernaturali sed elicitedo). Sequitur formam ipsam, antecederet ad cognitionem, estque veluti pondus naturae, cum sit ipsa naturae ordinatio, sive transcendentalis relatio ad id quod est sibi conveniens; non distinguitur ab ipsa natura, nisi ratione, nec consistit in actione sed in ipsa essentia (talis est ordinatio materiae ad formam, et generaliter potentiae, sive passivae sive activae, ad actum)

Elicitedus. Sequitur formam cognoscentem, sive actum cognitionis, et tendit in formam cognitam. Consistit in actione, distincta sive ab actione cognitionis sive ab essentia cognoscente et appetente'

Necessarius. Procedit ex cognitione non indifferenti. Talis est appetitus boni et beatitudinis in genere

Liber. Procedit ex cognitione indifferenti. Talis est appetitus huius vel illius particularis boni

(*Efficax* sive absolutus. Procedit ex cognitione sive certo iudicio de assequibilitate boni sive rei convenientis, ac ideo de applicabilitate mediorum ad illud consequendum

Inefficax sive conditionatus. Procedit ex cognitione sive iudicio de naturali inassequibilitate rei, vel, si placet, de incerta assequibilitate. Est quaedam velleitas, etsi de re non mere chimerica et phantastica («Vellem hoc, si possibile esset»)

Attenta hac appetitus divisione, necnon ambiguitate expressionum «appetitus naturalis —innatus— necessarius», quae quandoque promiscue sumuntur, difficile est iudicare de exacto sensu variarum opinionum theologorum de indole desiderii visionis beatificae. Fortasse facilius ac proximior appretiatio dabitur si, relictis ceteris divisionibus et appellationibus, consi-

1 De discrimine inter appetitum innatum et appetitum elicitedum, confer 1 p. q. 78 a. 1, ad 3.

derantur tria membra, scilicet *desiderium supernaturale*, *desiderium naturale efficax* et *desiderium naturale inefficax*; ad haec enim tria videntur omnes opiniones vel dicendi modi reduci posse.

672 *Prima opinio docet desiderium videndi Deum esse tantum desiderium supernaturale*, consequens ipsam elevationem ad gratiam, elicited ex cognitione ipsius effectus gratiae, ex quo homo iustus connaturaliter (naturaliter, innate, necessario, efficaciter) concipit desiderium ulterioris elevationis ad visionem Dei. Ita praesertim Caietanus (*In 1 p.*, q. 12, a. 1, n. 10, supra cit., n. 667) et Suarez (*De gratia*, prolegomenum 4, c. 1, n. 10; *De ultimo fine*, disp. 16, a. 2, n. 6 et 7)? Haec sententia videtur peccare per defectum, quatenus nullum prorsus admittit vel considerat desiderium naturale videndi Deum, ac ideo nullum valorem argumenti rationis pro possibilitate visionis beatificae. Praeterea, non videtur recte interpretari litteram S. Thomae, loquentis de «naturali desiderio» et «desiderio naturae» (1 p., q. 12, a. 1; cf. 1-2, q. 3, a. 8; C. *Gent.* 5. 50, 51, 57).

673 *Secunda opinio docet desiderium videndi Deum esse etiam naturale et efficax* (innatum, necessarium) ac proinde ex eo confici apodicticum argumentum pro possibilitate visionis beatificae.

Haec sententia necessario implicatur in doctrina *Baii et Baianorum*, iuxta quam elevatio ad ordinem supernaturalem est debita humanae naturae ac fuit naturalis eius conditio, a qua per peccatum lapsa est (cf. damnatas Baii propositiones 21, 23 et 26, Denz. 1921, 1923, 1926); ex quo sequitur desiderium videndi Deum esse homini naturale et efficax, utpote de re sibi essentialiter proportionata.

Ad eandem opinionem accesserunt quidam augustiniani theologi saec. 18» Baianismi ab aliis incusati, nominatim *H. Noris* et *I. L. Berti*,¹ qui tamen, ut se purgarent a Baiani erroris incusatione, distinxerunt inter ipsum *desiderium* visionis beatificae, quod naturale atque efficax dixerunt, et *assecutionem* rei desideratae, quae esset omnino supernaturalis et indebita. Aliis verbis, ut profitetur ipse Berti, visio beatifica est «finis naturalis quoad inclinationem atque appetitum eiusdem rationalis creaturae, et supernaturalis quantum ad consecutionem et ad media», quae quidem media (ut gratia sive auxilia supernaturalia) homini non debentur stricte sive ex titulo iustitiae, sed «quodammodo debentur, sive titulo Providentiae, quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum».

Huiusmodi distinctio inter desiderium naturale et assecutionem supernaturalem eiusdem visionis beatificae invenitur explicite vel aequivalenter etiam aoud plures antiquiores theologos, quos praefati augustiniani pro se invocant, ut *Scotum* (*In 4 Sent.*, prol. q. 1, dist. 49, q. 10), *Durandum*, *Paludanum*, *Toletum*, *Valentiam*, et praecipue, sive in ipsis verbis, *D. Soto* (*In*

¹ Eandem sententiam praeferunt inter modernos Buonpensierc, Bainvel, Del Prado. Cuervo, Dumont, De Tonquedec.

² *Noris*, *Historia pelagiana...*, Patavii 1673.—*Berti*, *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Baiani et lanseniani erroris insimulatione vindicatum*, diss. 2, c. 1 (Romae 1747) 203 sq.

4 *Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 1; *De natura et gratia*, l. 1, c. 4, n. 8) et *Bellarminum* (*De gratia primi hominis*, l. 1, c. 7, obi. 13). Attamen istorum opinio patet benignae interpretationi. Nam ex contextu apparet eos non loqui de desiderio naturali efficaci, cum significant visionem beatificam esse finem homini impropotionatum.¹ Unde verisimile est eos sub minus propriis expressionibus non loqui nisi de capacitate elevationis (sive potentia oboedientiali), quam considerant ut quid naturale et consequenter ut quoddam desiderium naturale atque innatum. Praefati vero augustiniani loquuntur de visione beatifica tanquam fine naturali, etsi tantum quoad inclinationem sive appetitum (adeoque quoad destinationem) et non quoad ipsam executionem.

Ad Baii errorem proximius accesserunt aliqui recentes theologi, inter quos praecipue *H. de Lubac*. Hic auctor docet necessitatem elevationis hominis ad ordinem supernaturalem ac ideo exigentiam visionis beatificae, et consequenter naturale et efficax desiderium illius. Ut autem se purget a labe et incusatione Baianismi, distinguit inter necessitatem sive *exigentiam ontologicam*, quam admittit, et necessitatem sive *exigentiam iuridicam*, quam reicit quamque dicit solam fuisse in Baianismo damnatam. Homo scilicet est ab intrinseco et ontologice ordinatus ad ordinem supernaturalem, ac proinde inanis est conceptus naturae purae, ignotus antiquis theologis et a postri-dentinis doctoribus inventus, quo gratia concipitur ut aliquid totaliter ab extrinseco adveniens; sed tamen homo non habet exigentiam iuridicam, quatenus non ex iustitia ei debetur praefatus ordo ac finis supernaturalis, quia Deus, ex mera benevolentia ac liberalitate, naturam humanam praefato ontologico modo constituit.³

¹ «Respondeo, beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem. Neque est aut novum aut hominis natura indignum, ut naturaliter appetat, quod non nisi aupematurali auxilio consequi valeat».

² Ita idem Bellarminus: «Tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis impropotionatus, ut praeter eum habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum, qui est rationando inquirere veritatem».

³ De Lubac, «Remarques sur l'histoire du mot 'surnaturel'», *Nouvelle revue théologique* LXI (1934) 225-250, 350-371.—*Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1946; cf. peculiariter p. 100-153, 431-438, 467-471, 483-494. Numerosis subinde obiectionibus quas hoc opus suscitavit, respondit in «Duplex hominis beatitudo (S. Thom. 1^a 2^a c, q. 62, a. 1)», *Recherches de science religieuse* XXXV (198) 290-293.—«Le mystère du surnaturel», *ibid.* XXXVI (1949) 80-121.—«Saint Thomas, *Compendium theologiae* c. 104», *ibid.* 300-305.

Haec Lubac opinio numerosam suscitavit literaturam, generaliter illi infensam (confer praecipue Boyer, V. de Broglie, Gillon, Gagnebet, Le Guillon, Malevez);

Alfaro, J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde Santo Tornas hasta Cayetano (1274-1534)*, Matriti 1952.

Blic, J. de, «Surnaturel», *Mélanges de science religieuse* TV (1947) 93-113.

Bouillard, H., «L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie», *Recherches de science religieuse* XXXVI (1949) 321-402.

Boyer, Ch., «Nature pure et surnaturel dans le 'Surnaturel' du Père de Lubac», *Gregorianum* XXVIII (1947) 379-395.

Broglie, V. de, *De fine ultimo humanae vitae* I (Paris 1948) 245-262.

Colombo, G., «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* (Milano 1951) 589-598.

Gagnebet, R., «L'amour naturel de Dieu», *Revue thomiste* XLVIII (1948) 394-446; XLIX (1949) 31-102 —«L'enseignement du magistère et le problème du surnaturel», *ibid.* LUI (1953) 5-27.

Aliquid simile, seu aliquod innatum desiderium visionis beatificae, admitterent, -ub mitiori et ambigua forma, plures aliis recentiores, ut *P. Rousselot, J. Laporta, F. Maréchal, J.-E. O'Mahony, Roland-Gosselin, Fernandez, Charlier, Motte, Vallaro, G. de Broglie*} Etiam post exortam controversiam cum Lubac, eius sententiae aliquatenus favet unus vel alter, ut *Bouillard, Colombo, Rondet* et *K. Rahner*.

Haec integra secunda opinio, quatenus reapse ponit in homine naturale et efficax desiderium visionis beatificae, probat quidem apodictice possibilitatem visionis beatificae, sed consequenter probat etiam illius exigentiam ac necessitatem, quae quidem admitti nequit, salva catholica doctrina de illius intrinsicā supernaturalitate: quod enim a natura efficaciter desideratur et exigitur, est eiusdem ordinis naturalis, ut patet ex proportionem inter potentiam et actum. Ceterum, doctrina Baii damnata est a magisterio ecclesiastico, et eadem condemnatio attingit indirecte ceteras etiam explicationes, pro earum maiori vel minori connexionem cum ea doctrina. Ad praefatam theoriam De Lubac et aliorum, qui proximius ad ipsum accedunt, refertur explicita nota reprobatoria Pii XII in Encycl. «*Humani generis*» a. 1950: «*Alii veram 'gratuitatem' ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autumant Deum entia intellectu praedita condere non posse quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*» (AAS XLII [1950] 571).¹

674. *Tertia et communior opinio docet desiderium videndi Deum esse naturale et inefficax* (seu naturale, non innatum sed elicited, nec necessarium sed liberum, nec efficax sed inefficax, iuxta divisionem superius allatam, n. 670), seu esse proprie loquendo quandam velleitatem, quae quidem, quamvis absolute frustrabilis, tamen, utpote connaturaliter ac spontanee elicited, nequit dici simpliciter frustrabilis, ac pro tanto suadet, sive probabiliter tantum probat, possibilitatem visionis beatificae. Ita Ferrariensis (*In C. Gent.* 3. 51), Banez (*In 1 p.*, q. 12, a. 1), Ioannes a S. Thoma, Gonet, Salmanticen-

Gillon, L. B., «*Béatitude et désir de voir Dieu au Moyen Age*», *Angelicum* XXVI (1949) 3-30, 115-142.

Le Guillou, M.-J., «*Surnaturel*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXIV (1950) 226-243.

Malevez, L., «*L'esprit et le désir de Dieu*», *Nouvelle revue théologique* LXLX (1947) 1-31.—«*La gratuité du surnaturel*», *ibid.* LXXV (1953) 561-586, 673-689.

O'Connor, W. R., *The eternal quest. The teaching of St. Thomas Aquinas on the natural desire for God*, New York 1947.

Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information XII-XIII (Zürich 1950) 138-145. Duo articuli pseudonym! D., et K. Rahner, quos exponit ac crisi subicit Malevez, in *art. cit.*

Renwart, L., «*La 'nature pure' à la lumière de l'Encyclique 'Humani generis'*», *Nouvelle revue théologique* LXXIV (1952) 337-354.

Rondet, H., «*Le problème de la nature pure et la théologie du XVI^e siècle*», *Recherches de science religieuse* XXXV (1948) 481-521. Cf. *ibid.* XXXIII (1946) 56-91.

Roy, L., «*Désir naturel de voir Dieu*», *Sciences ecclésiastiques* I (1948) 110-142.

¹ Confer apud Descoqs, *op. cit.* (supra, in n. 660) 225-233, 235-237, 246-253, et Colombo, *art. cit.* 578-589, qui ostendit varietatem inter hos auctores.

¹ Quoad connexionem huius declarationis cum praecedentibus Magisterii declarationibus de ordine supernaturali, et novum elementum quod explicite addit, confer Gagnebet et Renwart, *locis nuper cit.*

ses (*De Deo* tract. 2, disp. I, dub. 4, § 3), Gotti, De Rubeis, Billuart, Gardeil. De Poulpiquet, Hugon, Garrigou-Lagrangc, Pirotta, Mattiusai, Billot, Michel, Beraza, Mulard, Dalmau, Descoqs, Lennerz, et alii, quorum tamen aliqui (ut Lennerz) ita vim illius argumenti extenuare videntur, ut potius illud intelligant ut quid negativum, quo nempe tantum ostendatur visionem beatificam non esse aliquid homini repugnans (cf. supra, n. 667).'

Quod attinet sententiam ipsius 5. *Thomae* in locis in quibus inducit desiderium, quod vocat naturale, ad ostendendam possibilitatem visionis beatificae (1 p., q. 12, a. 1; 1-2, q. 3, a. 8; C. *Gent.* 3. 50, 51, 57; *Comp. theol.*, c. 104 sq.), certum est ipsum non locui de desiderio innato aut quomodolibet efficaci, attentis his quae clare ac passim docet de absoluta supernaturalitate elevationis et visionis beatificae, necnon de ipso desiderio Dei.¹ Unde vel loquitur de desiderio supernaturali, ut interpretantur Caietanus, Suarez et alii (cf. supra, p. n. 672), in quo quidem fundaret argumentum apodicticum, de quo nemo ambigit, vel de desiderio naturali elicitio et inefficaci, ut probabilius alii interpretantur, in quo desiderio fundaret probabile tantum argumentum, aut forte meram congruentiae rationem, quae supponat ipsam possibilitatem visionis beatificae, aliunde iam statutam per fidem.

QUAESTIO XV. DE MEDIO SUBJECTIVO VISIONIS BEATIFICAE, SEU LUMINE GLORIAE'

I. SENSUS QUAESTIONIS.

675. Post existentiam visionis beatificae, considerata venit intimius eius *essentia*, de qua iam dictum est esse cognitionem quid-

¹ Si autem quis obiciat desiderium naturale de visione supernaturali esse quid repugnans, ob evidentem disproportionem actus et obiecti, quidam apte respondent visionem beatificam non attingi ab eo desiderio sub distincta ratione suae supernaturalitatis, sed sub formali ratione quidditativae cognitionis Dei, quaecumque reapse sit; quae quidem materialiter ac de facto est in se supernaturalis, ut aliunde scimus ex fide.

² 1 p., q. 12. a. 4-5: q. 52, a. 2; 1-2, q. 5, a. 5; q. 62 et 109; *In 2 Seni.*, dist. 33, q. 2, a. 2; *In 3 Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 2, ad 4; a. 3, ad 5; C. *Geni.* 3. 52-53; *Compend. theol.*, c. 201; *De veril.*, q. 8, a. 3; q. 14, a. 10, ad 2; q. 22, a. 7; *De malo*, q. 4, a. 1, ad 14.

³ 1 p., q. 12, a. 2 et 5; C. *Geni.* 3. 53 et 54; *De veril.*, q. 8, a. 3; q. 18, a. 1, ad 1; q. 20, a. 2; *Quodl.* 7, q. 1, a. 1; *Compend. theol.*, c. 105.

Alonso, J. M., «Estudios de teología positiva en torno a la visión beatífica», *Estudios* VI (1950) 35-37, 2337-303; VII (1951) 29-71, 397, 427; VIII (1952) 523-555. hem in *Estudios franciscanos* LII (1951) 181-208; LIII (1952) 45-70, 373-396.—*Teofanía y visión beatífica en Escorial Erigena*, Madrid 1952.

Beraza, Bl., *Tractatus de Deo Elevante. De peccato originali. De Novissimis* (Bilbao 1924) 79-88.

Camilleri, N., *De natura actus visionis beatificae apud theologos posttridentinos*, Chicri 1944.

Chiquot, Ch. A., *La vision béatifique*, Brignais 1909.

Commer, E., «Zur Théologie der visio beatifica», *Divus Thomas* (Freiburg) (1918) 288 sqq.

Dondaine, Il.-F., «L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XIX (1952) 60-99.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 288-295.

•ditativam sen per speciem propriam. Porro ulterior eius determinatio resultat ex consideratione principiorum eius, scilicet principii elicitivi sive *medii subiectivi*, principii informativi sive *medii obiectivi*, quod in nostra naturali cognitione est species intelligibilis, medians inter facultatem et obiectum, et principii terminativi ac specificativi, quod est ipsum *obiectum cognitionis*.

In praesenti quaestione agitur de principio elicitivo sive medio subiectivo, quod *lumen gloriae* vocari solet (in similitudinem luminis visionis, luminis rationis et luminis fidei), et quaeritur tum de eius existentia sive necessitate tum de eius essentia, seu utrum intellectus creatus indigeat ad videndum Deum aliquo lumine sive auxilio supernaturali, et in quo praecise hoc lumen consistat.

Existentia et necessitas luminis gloriae negata est a solis *Beguinis et Beguardis*, damnatis in Cone. Viennensi (supra, n. 497). Ceteri errores, sive improbabilis aliquorum theologorum sententiae de lumine gloriae, spectant potius ad eius essentiam ac referentur infra.

II. ASSERTIO 1. **Intellectus creatus indiget ad Deum videndum aliquo medio subiectivo, quo elevetur supra vires naturalis luminis quodque lumen gloriae vocari solet.**

676. **Nota theologica.** Necessitas luminis gloriae, accepti generaliter pro aliquo auxilio quo elevetur intellectus ad Deum videndum, est *saltem theologice certa*, imo communiter habetur ut de fide definita, cum contraria doctrina solemniter reprobata sit tanquam error a Cone. Viennensi.

PROBATUR.

Magisterium Ecclesiae nonnisi semel necessitatem luminis gloriae directe ac solemniter proposuit, damnans sequentem Beguinorum et Beguardorum propositionem in *Cone. Viennensi* a. 1311-1312: «Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum» (Denz. 895). De hac

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 132-137.

Michel, A., «intuitive (vision)», *Dictionnaire de théologie catholique* VII (Paris) 2369-2392.

Notscher, F., *Das Angesicht Gottes schauen*, Würzburg 1924.

Ramirez, J. M., *De hominis beatitudine* III (Matriti 1947) 416-515.

Sartori, A., *La visione beatifica*, Torino 1927.

Senmüt GEN, E., *Die visio beatifica, ihr Wesen und ihre theologischphilosophischen Berechtigung*, Würzburg 1867.

aliisque doctrinis eiusdem sectae *Clemens V* in Concilio ait: «Nos: sacro approbante Concilio sectam ipsam cum praemissis erroribus, damnamus et reprobamus omnino» (Denz. 899).¹ Mentio eiusdem luminis gloriae et implicita allusio ad eius necessitatem habetur in condemnatione prop. 40 Rosmini in Decreto *9. Officii* a. 1887: «Cum Deus non possit, nec per lumen gloriae, totaliter se communicare entibus finitis...» (Denz. 3420).

In Scriptura occurrunt aliqui pauci textus qui loquuntur de lumine, ut Psal. 35. 10: «In lumine tuo videbimus lumen» et Apoc 21. 23-25; 22. 4 sq.: «Claritas Dei illuminavit eam... Et videbunt faciem eius... Et non egebunt lumine lucernae, neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos» (cf. Sap. 7. 26; Mat. 23. 42). Attamen, ex illis nihil solide aut directe erui potest.

Similiter Patres 2 de activo principio visionis beatificae, et a fortiori de specifica ratione alicuius subiectivi luminis, loqui non solent, vel saltem non satis clare. Passim quidem loquuntur generaliter de divino quodam auxilio confortante et elevante, aut etiam de lumine in quo Deum videmus, sed haec possunt intelligi etiam extrinsece et obiective. Ita Irenaeus, *Adv. haer.* 4. 20: «Quemadmodum enim videntes lumen, intra lumen sunt et claritatem eius percipiunt, sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem» (NIG 7a. 1035). Epiphanius, *Adv. Haer.*, haer. 70, c. 7: «Deus... imbecillam aciem ita virtute sua corroborare dignatur, ut quod videri alioqui non potest, aspiciat» (cf. supra, n. 666). *Pseudo-Dionysius Areop.* (*De divinis nominibus*, c. 1, et *De celesti hierarchia*) passim quidem loquitur de illuminatione, sed videtur potius obiective eam intelligere, ita nempe ut Deus sit veluti sol, in cuius luce omnia videmus et cuius lux refunditur in videntem.

Ratio autem theologica necessitatem luminis gloriae ostendit. Nam, ut probatum est supra (n. 654-656), intellectus creatus est intrinsece impotens ad Deum videndum, seu ad essentiam divinam cognoscendam per speciem propriam. Ergo oportet quod ad id intrinsece perficiatur et elevetur, et quidem per virtutem eiusdem generis, seu ordinis cognoscitivi; quae apte lumen vocatur, tum quia est vis cognoscitiva, tum ac praecipue quia, non secus ac lumen corporale, cognitionem intuitivam gignit. Praeterea, omne quod elevatur ad

¹ Ex integro documento theologi communiter colligunt eos errores damnatos fuisse tanquam haereses.

² Cf. Petavium, *op. cit.* (supra, in n. 666) 595-599.

aliquam perfectionem vel formam excedentem suam naturam, oportet ut ad illam disponatur per aliquam formam eiusdem ordinis. Ergo, cum intellectus elevatur ad visionem supernaturalem, debet disponi per formam aliquam supernaturalem, quam dicimus lumen gloriae.'

ASSERTIO 2. Lumen gloriae est aliquid creatum, intellectui infusum et in ipso permanens, ad modum qualitatis sive habitus supernaturalis, quo intellectus elevatur et fit capax eliciendi vitalem et immanentem actum visionis Dei.

probat ur *per partes*.

677. Lumen gloriae est *aliquid creatum*, sicut ipsum subiectum in quo recipitur, seu intellectus, et sicut ipse actus cognitionis, ad quem eliciendum adiuvat. Non est ergo ipse Deus aut visio Dei increata, immediate intellectui communicata, ut putarunt Ioannes de Ripa (floruit circa 1325), Durandus (t 1334)¹ aliique pauci antiquiores, relati a Gregorio Ariminensi, Capreolo et Caietano (I« 3 p., q. 9, a. 1), subinde Magister Bonae Spei, professor lovaniensis (t 1677; cf. supra, n. 656), L. Thomassinus (t 1695)² et J. L. Berti •(t 1766)?

Est quid *infusum seu intrinsecum* intellectui, non vero mera extrinseca motio sive Dei concursus, absque intrinseco effectui in intellectu. Secus in intellectu visio non haberetur. Unde, ut dictum est supra (n. 656), reicienda est ipsa absoluta possibilitas habendi visionem beatificam per solum extrinsecum Dei concursum, quam admittunt Molina et Suarez.

Est quid *permanens* in intellectu. Nam, etsi non repugnet actum visionis beatificae fieri sub motione alicuius proportionati

¹ De mente S. Thomae circa existentiam luminis gloriae, confer Ramirez, *op. cit.* (supra, in n. 674) 436-444.

² In 4 Sent., dist. 49, q. 2, n. 24, cit. a Beraza, *op. cit.* (supra, n. 674) 81. Durandus videtur de propinquo accedere ad errorem coaevorum Beguardorum et Beguinarum. Ait enim: «Tertius modus est quod ad videndum Deum clare et manifeste non requiritur species repraesentans divinam essentiam, ut ait prima opinio, *nec aliquod lumen creatum elevans intellectum*, ut dicit tam secunda opinio quam prima, sed sufficit quod divina essentia immediate repraesentetur intellectui creato».

³ Id sonant eius verba, *De Deo*, l. 6, c. 16: «Ita liquet quomodo beati Deum videant, et Deus tamen videri non possit nisi a se ipso; haec alioqui discordantia, ita concordant: Non videtur Deus nisi a Deo, quia vis et potentia qua videtur, est Spiritus Sanctus; species in qua videtur, est ipse Filius; et tamen mens creata sub hac specie in hoc lumine delitescens Deum videt».

⁴ De theologicis disciplinis, l. 3, c. 3.

auxilii sive motionis transeuntis, tamen lumen gloriae, sive modus quo visio beatifica fit in caelo, est quid permanens, tum quia ipsa visio est permanens, tum quia potentia connaturalius agit per auxilia est permanens, tum quia potentia connaturalius agit per auxilia permanentia. Unde etiam in statu viae, licet v. g. actus charitatis fieri posset sub motione solius gratiae actualis, tamen Deus infundit habitum charitatis, ut ille actus quasi connaturaliter perficiatur. Idem valet de aliis virtutibus, imo generice de omnibus potentiis et habitibus etiam in ordine naturali.

Est quaedam *qualitas sive habitus* supernaturalis. Non enim aliquod aliud genus entitatis excogitari potest, quod adiuvet intellectum ad cognoscendum Deum.

Tale enim nequit esse aliqua *substantia*, quia secus haberetur mera adiacens substantia quae cognosceret, non vero ipse intellectus creatus cognosceret, et ceteroquin substantia supernaturalis repugnat, ut dictum est supra (n. 656). Nec potest esse aliqua *actio* sive ipse actus visionis, ut si dicatur, cum Ockam et Durando,¹ Deum immediate infundere in intellectum ipsum actum visionis; nam, praeterquam quod huiusmodi actus non esset vitalis, repugnat actionem aliquam ab extrinseco infundi et a Deo immediate produci in facultate, cum actio sit ipsum exercitium sive actualitas sive forma principii ac subiecti agentis, nec detur exercitium sine proportionato principio, nec actus sine proportionata potentia, sicut non datur visio nisi ab oculo, nec intellectio nisi ab intellectu. Nec potest esse aliqua *species* impressa vel expressa; nam, ut videbimus, neutra datur in visione Dei, et ceteroquin, si daretur, se haberet non ex parte cognoscentis, sed cogniti, sive obiecti. Nec tandem potest esse aliqua supernaturalis infusa *potentia*, ut senserunt aliqui antiquiores,² quae independenter ac totaliter eliceret actum visionis; nam ex una parte omnis potentia fluit necessario ab aliqua propria ac connaturali substantia, nec datur, ut diximus, substantia supernaturalis et ex alia parte iam datur potentia intellectiva in anima nec potest duplex eiusdem generis potentia dari in eodem subiecto, sed alterutra supervacanea foret.

Ergo relinquitur quod lumen gloriae nequeat esse essentialiter nisi aliqua qualitas, afficiens intellectum ad modum habitus supernaturalis, eo modo quo ceterae entitates supernaturales, seu gratia

¹ Apud Suarez, *De Deo*, l. 2, c. 10, n. 2.

² Cf. apud Suarez, *De Deo*, l. 2, c. 10, n. 9.

'sanctificans et virtutes, afficiunt et elevant substantiam animae eiusque facultates, et, magis ad rem, eo modo quo ipsum lumen fidei afficit intellectum, donec per ipsum lumen gloriae substituatur. Concedendum tamen est lumen gloriae, quamvis sit essentialiter habitus, non habere solum effectum disponendi facultatem ad bene posse seu ad facile agendum, sicut habitum naturalem (puta scientiam), sed dare etiam ipsum posse, non tamen remotum ac radicale (secus esset potentia), sed proximum et immediatum, ac pro tanto dici posse *habitus habentem modum potentiae*. Quod quidem valet pariformiter de fide ceterisque habitibus supernaturalibus.

Ex his intelligitur *quodnam sit principium totale, elicativum visionis beatificae*. Est nempe ipse intellectus, ut vestitus lumine gloriae. Causa principalis visionis non est Deus, ita nempe quod intellectus sit instrumentum; neque est solus intellectus, ita quod lumen gloriae sit instrumentum; sed est intellectus una cum lumine. Utrumque ad modum unius est causa principalis ac totalis visionis, sed sub diverso aspectu; intellectus est causa vitalitatis actus, i. e. visionis ut est cognitio, lumen vero est causa supernaturalitatis eius, i. e. visionis ut visionis. Quod non inepte illustrari potest exemplo insertionis alicuius rami in arborem alterius speciei.

678. *Nota 1.* Lumen gloriae *relate ad gratiam sanctificantem*, quae habetur in caelo, est simpliciter inferius, utpote accidens illius, sed secundum quid superius, utpote forma eius. *Relate vero ad virtutem charitatis*, quae habetur in caelo, est simpliciter superius, quia intellectus est simpliciter nobilior voluntate et quia in eius actione, seu in visione, et non in actu fruitionis et charitatis, beatitudo formaliter consistit.

679. *Nota 2.* Lumen gloriae est *supremum in scala luminum* supernaturalium, quae sic ordine ascendenti disponitur: lumen transiens adsistentiae 'Spiritus S., lumen transiens inspirationis, lumen transiens revelationis seu prophetiae, lumen permanens fidei, lumen permanens gloriae (cf. supra, n. 103). Quae omnia sunt participationes luminis Christi, quod involvitur in eius gratia capitali, in qua habetur suprema participatio luminis et gratiae increatae.

680. *Nota 3.* Quaeritur a theologis, *utrum possit in hac vita haberi visio beatifica.*

Communiter respondetur quod de lege Dei *ordinata* homo *purus* non potest in hac vita videre Deum *habitualiter*, adeoque proprie per lumen gloriae.

11 p., q. 12, a. 11.

Hernandez, E., «La visão facial de Dios en esta vida», *Mañresa* XII (1949) 140-150.

Lavaud, M. B., «Moïse et Saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?»,

Nam providentia Dei sic disposuit ut homo sit viator antequam comprehensor; modus autem cognoscendi viatoris est modus ipsi connaturalis, qui consistit in cognitione abstractiva, seu per species a phantasmatibus abstractas. Dicimus autem «homo purus», quia Christus non solum ut Deus, sed etiam ut homo, visione beatifica fruebatur; unde erat simul, etsi secundum diversum respectum et diversam sui partem, viator et comprehensor.

Attamen de lege Dei ordinata potest Deus videri in hac vita *transeunter*, non quidem de lege Dei ordinaria sed *extraordinaria*, i. e. per interventum divinum miraculosum. Hoc plures auctores, post Basilium,¹ Augustinum² et S. Thomam,³ asserunt contigisse *Moysi* in monte Sinai, cum iuxta Exod. 33. 11 Dominus «loqueretur ad Moysen facie ad faciem», et S. Paulo in Paradisum raptō, iuxta 2 Cor. 12. 2-4. Idipsum per argumentum a fortiori, affirmatur pluries contigisse *Beatae Virgini** Plures tamen Patres, ut Irenaeus, Nazianzenus, Chrysostomus, Leo. M., Gregorius M., Cyrillus Alex., Hilarius, Pseudo-Dionysius, Beda et plures theologi, huiusmodi privilegium negant. Nam, in Io. 1. 18 dicitur: «Deum nemo vidit unquam» et 1 Tim. 6. 16: «Quem nullus homo vidit, sed nec videre potest». Ceterum, de Moyse in eodem loco Exod. 33. 20 et 23 dicitur: «Non poteris videre faciem meam»; unde prior locus intelligitur de affectu familiaritatis aut de clariori apparitione, ut in aliis textibus A. T. (cf. supra, n. 665, in nota). Verba autem S. Pauli intelligi possunt de aliqua revelatione vel raptu; nec ceteroquin Apostolus dicit se vidisse, sed audivisse, arcana verba quae non licet homini loqui.

Id autem contingere potest non per vires naturales intellectus, neque per quamlibet motionem supernaturalem, neque per lumen gloriae prout est aliquid habituale (secus terra, etsi ad tempus, converteretur in caelum, a quo tamen non convenit fieri regressus), sed per lumen gloriae transeunter communicatum, seu pressius per aliquod auxilium supernaturale transiens, eiusdem generis et roboris ac lumen gloriae.⁵

QUAESTIO XVI. DE EXCLUSIONE MEDII OBJECTIVI IN VISIONE BEATIFICA⁶

I. SENSUS QUAESTIONIS.

681. Triplex distinguitur medium cognitionis: *medium subiectivum*}

Revue thomiste XIII (1930) 75-83.—«La vision de Dieu ici-bas par Moïse et Saint Paul», *ibid.* 252-256.

R. de la Immaculada. «<Gozô San José de la vision beatifica en esta vida?», *Esiudios Josefinas* VII (1953) 184-197.

¹ In *Hexaëm.*, hom. 1. 1.

² *Epist.*, 147. 13; *De Gen. ad litt.*, 26, 27. 28 et 34.

³ 1 p., q. 12, a. 11, ad 2; 2-2. q. 175, a. 3; *De verit.*, q. 10, a. 11 ad 1; q. 13, a. 2.

⁴ Cf. Suarez, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 19, sect. 4, n. 1-4; Vazquez, *In 1 p.*, disp. 55-57.

⁵ De indole huiusmodi transeuntis luminis, confer Ramirez, *op. cit.* (supra, in n. 674) 451-463.

⁶ 1 p., q. 12, a. 2; q. 106. a. 1, ad 3; *C. Gent.* 1. 49 et 51; 4. 7; *De verit.*, q. 8, a. 1; q. 10, a. 2; *Quodl.* 7, q. 1, a. 1.

Cf. bibliographiam quaestionis praecedentis, in n. 674, peculiariter Ramirez 389-416.

sen *sub quo*, quod est ipsa potentia cognoscitiva et eius habitus, puta scientia; *medium obiectivum quo*, seu quod ducit directe in cognitionem alterius quin ipsum prius cognoscatur, et tale est species, sive impressa sive expressa; *medium obiectivum quod*, seu quod prius cognitum, ducit in cognitionem obiecti. Hoc autem subdividitur in medium *ex quo*, seu formale, quod nempe, prius cognitum per unum actum, ducit in cognitionem obiecti, consistentem in novum ac distinctum actum (ut fit in ratiocinio; sic effectus creatus est medium ex quo cognoscitur existentia Dei) et medium *in quo*, seu ontologicum, quod nempe est ratio quare obiectum cognoscatur in eodem actu in quo ipsum cognoscitur (id ergo accidit quotiescumque plura unico actu cognoscuntur, ita tamen ut unum sit ratio quare alterum cognoscatur).

Cognitio autem huius vitae est mediata triplici illo modo, seu fit per lumen naturale vel fidei, per species et per effectus. Visio vero beatifica est necessario mediata primo modo, ut patet ex dictis in praecedenti quaestione.

Quaeritur hic an sit mediata etiam secundo modo, seu *an fiat per speciem intelligibilem*. Quo excluso, eo ipso manet etiam exclusus tertius modus, saltem quoad obiectum principale seu ipsum Deum (non tamen quoad obiectum secundarium, seu creaturam, ut ostendetur in q. 18, n. 693); quod ceteroquin sequitur ex dictis in q. 14 de visione beatifica ut cognitione Dei quidditativa. Hic autem est maximus modus immediatae cognitionis possibilis in creatura, ut patet percurrenti varios hos gradus immediatae cognitionis: cognitio Dei de seipso et de creatis, in qua abest etiam medium subiectivum, seu lumen distinctum ab essentia; cognitio beatorum, in qua abest omne medium obiectivum; cognitio sensuum, in qua abest species expressa non vero impressa; cognitio immediata intellectus, in qua abest tantum medium quod; cognitio mediata intellectus, quae habet etiam medium quod, sive in quo, sive ex quo.

Recole autem varios gradus intelligibilitatis et actualitatis, qui supponuntur et concurrunt ad actum cognitionis: anima intellectiva, intellectus, habitus, species impressa, species expressa, actus cognitionis seu identificationis cum obiecto. In visione beatifica, si, ut probabimus, desunt species, haec tria habentur: anima elevata per gratiam sanctificantem, intellectus cum lumine gloriae, actus visionis seu unionis cum essentia divina.

II. ASSERTIO 1. In visione beatifica non datur nec dari potest aliqua species, sive impressa sive expressa.

PROBATUR.

682. *Species impressa non datur*, quia esset inutilis, cum essentia divina sit plene intelligibilis et intime praesens intellectui, adeoque non indigeat repraesentari per speciem vicariam.

‡

In hac re dissentit Vazquez (*In 1 p.*, disp. 43, c. 7), qui tamen identi-

‡ Eum praecesserunt Richardus de Mediavilla, Guilelmus de Mara, Petrus Ioannes Olivi et Aureolus. Cf. apud Ramirez, *op. cit.* (supra, n. 674) 361 sq.

ficat speciem cum ipso lumine gloriae, quod fungeret duplici numere elevandi intellectum et illud determinandi ad cognoscendum hoc praecise obiectum, seu Deum, potiusquam aliud. At duplex hoc munus est diversi generis (medium subiectivum et medium obiectivum) et determinatio ad cognoscendum hoc obiectum prae alio potest fieri a Deo ipso immediate.

Nec potest dari species impressa, quia nulla species finita valet repraesentare essentiam infinitam, prout est in se.

Quoad hoc dissentiunt *Toletus* (*In 1 p.*, q. 12, a. 2) et *Suarez* (*De Deo*, l. 2. c. 13), qui speciem impressam concipiunt, sicut *Vazquez*, pro mera determinatione intellectus ad cognoscendum hoc obiectum prae alio. At nequit concipi quomodo huiusmodi determinatio fieri possit nisi per repraesentationem obiecti; quae, ut diximus, est impossibilis quoad essentiam divinam.

Species expressa non datur, quia esset pariter inutilis; nam essentia divina est non solum intelligibilis, sed etiam intellecta in actu secundo, adeoque non indiget repraesentari per speciem expressam, quod nihil aliud est quam imago obiecti, ut intellecti in actu secundo. Nec etiam dari potest, ob eandem rationem allatam quoad speciem impressam, imo a fortiori, cum sit difficilius repraesentare intelligibilitatem Dei in actu secundo quam in actu primo.

Plures tamen theologi antiquiores (quos sequuntur pauci moderni), ut *Capreolus*, *Ferrariensis* (opinative), *Silvester Prieras*, *Victoria*, *D. Soto*, *Molina*, *Vazquez* et praecipue *Suarez* (*De Deo*, l. 2, c. 8 sq.), speciem expressam admittunt, vel quia hanc generaliter identificant cum ipso actu cognitionis, et in hoc casu, visionis beatificae; vel quia dicunt speciem hanc creatam non necessario debere esse parem in similitudine cum obiecto increato. Attamen, in priori explicatione negatur ipsa existentia et pervertitur ipse conceptus speciei expressae, quae similitudinem sonat; in altera vero explicatione non attenditur quod, quamvis non in ordine physico, tamen in ordine intentionali seu repraesentativo species debet esse par obiecto cognoscendo (ut patet de specie canis relate ad essentiam canis), secus nequit esse medium cognoscendi obiectum; nulla autem species creata ac finita potest essentiam infinitam repraesentare. Nec valet obicere quod ita haberetur aliqua actio creata sine termino; nam non est de essentia actionis immanentis habere terminum productum, sed terminum attactum, seu ipsum obiectum, et praeterea cognoscere, in quantum tale, est quoddam esse, seu esse aliud in quantum aliud.

ASSERTIO 2. Essentia divina in visione beatifica gerit vices speciei impressae et expressae.

PROBATUR.

683. Duplex est munus speciei impressae in nostra cognitione: repraesentat nempe obiectum facultati et concurrat cum ea, ut

eius forma, ad actum cognitionis. Duplex similiter est munus speciei expressae: repraesentat obiectum facultati in actu secundo et exprimitur ab ipsa facultate per actum cognitionis. Primum autem munus utriusque speciei expletur in visione beatifica per ipsam essentiam divinam, nec ullam importat imperfectionem, ut per se patet. Secundum munus speciei expressae importat imperfectionem et passivitatem unde non convenit essentiae divinae. Quoad secundum munus speciei impressae, quod est concurrere cum facultate ad actum cognitionis, *disputatur inter thomistas*.

Quidam, ut Bafiez, negant divinam essentiam concurrere ad actum visionis beatificae, quia species in nobis concurrit ut subordinata intellectui et quia si essentia divina concurreret ad visionem beatificam non videtur quomodo haec sit simpliciter actio nostra vitalis. Communiter tamen id affirmant cum Caetano ex generali principio quod ab obiecto et potentia paritur cognitio. Est nempe de essentia speciei actuate intellectum ad cognoscendum et hoc idem est ac active concurrere. Neque id ullam imperfectionem importat, quia species non necessario actuali inhaerendo, nec se habet ex parte facultatis sed ex parte obiecti; nec ceterum oportet rem materialiter considerare in ordine entis, sed formaliter in ordine intelligibili, in quo intellectus et intellectum non solum uniuntur inter se sed sunt prorsus idem, adeoque aequaliter se habent ad actum cognitionis.

QUAESTIO XVII. DE OBIECTO VISIONIS BEATIFICAE INTENSIVE CONSIDERATO'

I. SENSUS QUAESTIONIS.

684. Agitur de obiecto visionis beatificae, hic intensive et in proxima quaestione extensive consideratum. Quaeritur scilicet in praesenti: *utrum beati inaequaliter participant hanc visionem et quae sit physica ratio huiusmodi inaequalitatis*.

De qua re non extiterunt magnae aut directae haereses. Aequalitas visionis beatificae implicite continetur in haeresi *Eunomianorum*, docentium hominem in hac vita comprehendere Deum eo perfecto modo quo ipse se comprehendit (cf. supra, n. 497); item in doctrina haeretici *loviniani*, fuse exposita a Hieronymo,¹ iuxta quam una est salus pro omnibus iustis et una damnatio pro omnibus iniustis, absque ulla graduum diversitate, sive in merito et praemio, sive in demerito et poena («exceptis duobus gradibus bonorum ma-

¹ 1 p., q. 12, a. 6; q. 62, a. 9; 3 p., q. 10, a. 4, ad 2; C. Gerit. 3. 58. Cf. bibliographiam allatam supra, in n. 674.

² Adv. *lovbiianum*, l. 2, n. 18-20, ML 23. 326-329.

lorumque, nulla diversitas invenitur»); tandem in doctrina *Protestantium* de justificatione per meram imputationem iustitiae Christi, quae una est, et aequaliter omnibus conceditur.

Theologi disputant tantum de ratione sive radice *inaequalitatis* visionis beatificae. Omnes admittunt quod *ratio moralis* illius est inaequalitas meritorum. Communiter etiam admittunt *rationem physicam* esse inaequalitatem luminis gloriae. Excipiuntur *Scotus'* *Durandus*,² *Moline?* et peculiariter *Caetan-*
*tanus** qui volunt rationem inaequalitatis visionis esse partim inaequalitatem luminis gloriae, partim inaequalitatem virtutis naturalis intellectus. Est quoque sententia aliquorum, uti *Durandi* et *Molinae*, docentium visionem beatificam angelorum et hominum *specificè differre*, propter specificam distinctionem inter intellectum angelicum et humanum. Habetur tandem peregrina opimo quorundam, qui aiunt necessario beatos inaequalem habere visionem, cum debeant replere sedes in caelo vacantes ob defectionem angelorum, quorum beatitudo, addunt, est inaequalis.

II. ASSERTIO 1. Beati inaequaliter participant visionem beatificam.

685 Nota theologica. Est *de fide*, definita a Cone. Florentino.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium in Cone. Florentino, Decr. pro Graecis, definit beatos «intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius» (Denz. 1304). Cone. Trid., sess. 6 de iustificatione, cap. 16 et can. 32, definit existentiam augmenti gratiae et gloriae: «Si quis dixerit... justificatum bonis operibus... non vere mereri... vitam aeternam... atque etiam gloriae augmentum: an. s.» (Denz. 1582; cf. 1545); ubi autem datur augmentum, ratione meriti ex bonis operibus, datur etiam inaequalitas, ob inaequalitatem meriti.

Scriptura inaequalitatem visionis implicite docet in frequenter praedicata generali inaequalitate praemii in altera vita: Mat. 16. 27: «Tunc reddet unicuique secundum opera eius»; Io. 14. 2: «In domo Patris mei mansiones multae sunt»; 1 Cor. 3.8: «Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem»; cf. Mat. 5. 11 sq.; 25. 34; Lue. 19. 16 sqq.; Rom. 2. 5 sq.; 2 Cor.

¹ In 3 Sent., dist. 12, q. 3.

² In 3 Sent., dist. 14, q. 1.

³ In 1 p., q. 12, a. 6, disp. 2.

♦ In 3 p., q. 10, a. 4. In suo commentario ad 1 p., q. 16, a. 6, hanc quaestionem non tangit.

9. 6; 2 Tim. 4. 7 sq.; 2 Io. 8. Praeterea, in 1 Cor. 15. 35-41, dicitur quod corpora in resurrectione diversa claritate fulgebunt, «Stella enim differt a stella in claritate»; quae differentia in gloria corporis refunditur in diversum gradum gloriae animae, quae est causa glorificationis corporis.

Patres, appellantes praefatos textus Scripturae, eandem doctrinam de inaequalitate praemii beatitudinis frequenter inculcant, etsi non loquantur directe de gradibus ipsius visionis, in qua ceteroquin beatitudinem principaliter consistere, alibi significant.

Irenaeus, *Adv. Haer.* 4. 13. 3: «Quanto autem eum plus dilexerimus, hoc maiorem ab eo gloriam accipiemus» (MG 7a. 1009).

Ephrem, *Sermo de magis* etc. 11: «Sunt qui sedebunt in secundo gradu, alii in tertio, alii exaltabuntur usque ad quintum gradum, alii ad decimum, alii ad trigesimum, alii sedebunt supernis... Unusquisque enim obtinebit ab ipsa iustitia mercedem iuxta laborem suum» (Lamy 2. 424).

Augustinus, *In Io.* tract. 67. 2, explicans verba «In domo Patris mei mansiones multae sunt»¹ ait: «Denarius quidem ille aequalis est omnibus, quem paterfamilias eis qui operati sunt in vinea iubet dari omnibus, non in eo discernens qui minus et qui amplius laborarunt [Mat. 20. 9]; quo utique denario vita significatur aeterna, ubi amplius alio nemo vivit, quoniam vivendi non est diversa in aeternitate mensura. Sed multae mansiones [Io. 14. 2] diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates» (CCL. 36. 495 sq.).

Hieronymus, *Adv. Iovinianum* 2. 32-34: «Iam nostri laboris est, pro diversitate virtutum diversa nobis [praemia] praeparare... Si omnes in caelo aequales futuri sumus, frustra nos hic humiliamus, ut ibi possimus esse maiores... Quid perseverant virgines? Quid laborant viduae? Cur maritatae se continent? Peccemus omnes, et post poenitentiam idem erimus quod apostoli sunt» (ML 23. 344-347).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

686. Maiori charitati respondere debet maior visio. Atqui beati alii aliis maiorem charitatem habent. Ergo alii aliis maiorem visionem assequuntur.

Probatur *maior*. Maiori charitati correspondet maius meritum; hoc enim ex charitate mensuratur. Iamvero ad rationem iusti iudicis pertinet non solum poenam et praemium conferre, sed etiam id agere iuxta gradum demeriti vel meriti. Praeterea, si maiori charitati corresponderet minus aut aequale praemium, Deus minus aut aequaliter diligeret eum qui plus eum diligit. Praeterea, ut pulchre argumentatur S. Thomas, maiori charitati correspondet maius desiderium videndi Deum; maiori autem desiderio correspondet maior vi-

sio, quia «desiderium quodammodo facit desiderantem aptum ad susceptionem desiderati» (1 p., q. 12, a. 6).

Nec valet *obicere* quod, si in beatis esset inaequalitas visionis, periret plena beatitudo uniuscuiusque, quia exinde generaretur quaedam displicentia vel tristitia in iis qui minorem gloriam assequuntur. Nam id verum esset, si capacitas uniuscuiusque beati non satiaretur. Iamvero capacitas mensuratur ex lumine, et hoc in unoquoque beato perfectissime vim suam exerit. Unde singuli sunt perfectissime beati, aliorumque beatitudines, sapienti et ordinata ratione a Deo distributas, agnoscunt ac laudant.

ASSERTIO 2. Unica ratio physica inaequalitatis visionis est ipsa inaequalitas luminis gloriae.

PROBATUR.

687. Facultas videndi Deum non competit intellectui ex vi naturali ipsius, sed ex lumine gloriae. Ergo similiter gradus illius.

Ut autem diluatur captiosa quaedam *obiectio*, adverte quod absque dubio vis naturalis intellectus concurrit cum lumine ad actum visionis, sed quia formaliter ad visionem ut supernaturalem lumen gloriae non dat tantum bene posse sed ipsum proxime posse, ideo penes illud tantum attendendi sunt gradus visionis, et gradus virtutis naturalis intellectus se habet per accidens tantum relate ad visionem, etsi ipsa virtus intellectus se habeat per se.

Ceterum, si inaequalitas visionis proveniret partialiter ex inaequali perspicacia intellectus, sequeretur quod, stantibus paribus meritis, unus altero perfectius Deum videret, et quod aliquis gradus gloriae non corresponderet gratiae sed naturae, et unus homo per naturalia ab alio se discerneret, cum tamen dicatur in Scriptura: «Gratia Dei vita aeterna» (Rom. 6. 23) et «Quis te discernit?» (1 Cor. 4. 7). Nec valet dicere (ad mentem Molinae) quod in casu aequalis meriti et inaequalis intellectus, Deus daret minus lumen gloriae intellectui perspicaciori, vel, si daret aequale lumen, denegaret concursum ad perfectiorem visionem. Nam utroque modo beatus naturaliter perspicacior privaretur aliquo sibi debito et foret peioris conditionis quam alter. Iuxta Dei enim providentiam ordinatam, secundum meritum debetur lumen gloriae et, dato lumine gloriae, debetur etiam ipsi concursus proportionatus ad visionem eliciendam.

QUAESTIO XVIII. DE OBIECTO VISIONIS BEATIFICAE EXTENSIVE CONSIDERATO'

I. SENSUS QUAESTIONIS.

688. Ex dictis in praecedentibus quaestionibus, manifeste

' 1 p., q. 12, a. 8-10; q. 57. a. 5; q. 58, a. 2; q. 106, a. 1, ad. 1; 3 p., q. m a 2-C. Gent. 3. 56, 59 et 60; De vent., q. 8, a. 4, 5 et 14; q. 20, a. 4 et 5; Quodl. 7, q. 1, a. 2.

patet obiectum visionis beatificae esse generaliter ipsum Deum secundum suam essentiam, in qua continentur omnia divina attributa et aliquo modo etiam omnes creaturae tanquam in causa. Unde quaestio hic nequit esse nisi de ulteriori determinatione huius obiecti, ad quae scilicet obiecta particulariter se extendat visio beatifica et praeterea quo modo diversa obiecta a beatis cognoscantur.

Duplex autem distinguitur obiectum visionis beatificae: *obiectum primum*, i. e. Deus, et *obiectum secundarium*, i. e. omnes creaturae reales et possibles.

Quoad obiectum secundarium quaeri potest *de modo quo creaturae videantur a beatis*. Ad cuius intelligentiam haec nota. Aliquid potest videri in Verbo (i. e. in essentia divina, prout vices gerit verbi seu speciei expressae) vel *jormaliter*, i. e. proprie in ipso Verbo ut in medio (haec vocatur cognitio matutina, iuxta expressionem S. Augustini) vel *causaliter tantum*, i. e. per species infusas seu per cognitionem additam visioni beatificae, sed ratione status beatifici collatam (haec vocatur cognitio vespertina, iuxta eundem S. Doctorem). In Verbo autem formaliter, aliquid videri potest vel *ut in medio in quo*, seu prius cognito ex quo deducimur in cognitionem alterius, vel *ut in medio quo*, i. e. ut in specie intelligibili ipsius. Item in Verbo ut in medio in quo res cognosci potest vel *quoad proprium et formale esse ipsius*, vel *quoad eminentiale esse* quod habet in Verbo, quatenus scilicet Deus eminenter in se continet omnes perfectiones et essentias creaturarum.

Sensus igitur quaestionis est: quid beati videant de Deo, quid de creaturis; item, quomodo creaturas videant, utrum in Verbo an extra ipsum; et si in Verbo, utrum ut in medio quo vel in quo; et si ut in medio in quo, utrum secundum esse formale earum an eminentiale.

De qua re concordant theologi, saltem recentiores, in assertionibus mox exponendis. Inter antiquiores vero duplex praesertim dissensus a communi sententia observatur. Primo scilicet, *Nominalistae* docuerunt beatos non videre attributa divina quae referuntur ad creaturas, uti omnipotentiam et scientiam, secus enim, aiunt, ipsi deberent cognoscere terminos infinitos illorum attributorum, et ita haberent non solum visionem sed comprehensionem Dei. Ad eos de propinquo accedunt *Toletus* et *Thomassinus*? dicentes non

Cf. bibliographiam allatam supra, in n. 674. Praeterea, Challet, *La psychologie des élus*, Paris 1900.—D. Facchini, «Come i beati vedranno Iddio nel cielo e conosceranno le anime compagne nella gloria», *Bessarione* (1912) 156-166.

1 In 1 p., q. 12, a. 7.

- De Deo Deique proprietatibus, c. 17, n. 1; c. 19, n. 3; c. 20, n. 5.

posse beatos videre omnes perfectiones divinas, quin eo ipso Deum comprehendant. Praeterea, *Scotistae* plures, agitantes meram quaestionem de possibili, docuerunt beatos posse unam perfectionem sine alia in Deo intueri, v. g. essentiam sine attributis vel e converso, unum attributum et non aliud, unam personam et non aliam.¹

II. ASSERTIO 1. Beati vident omnia quae in Deo formaliter et necessario continentur, i. e. essentiam, attributa, personas, nec est absolute possibile unum istorum sine alio videre.

689 Nota theologica. Beatos «intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est», est *de fide*, definita his verbis a Cone. Flor. (Denz. 1304). Ipsos videre omnia attributa divina, adeoque omnia quae in Deo sunt formaliter ac necessario, est *proximum fidei*, ob eandem ipsam definitionem.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium in praefata definitione Cone. Flor, etiam asserit beatos videre Deum «clare, sicuti est» et in Constitutione *Benedicti XII* (supra, n. 644) docet beatis «divinam essentiam immediate se nude, clare et aperte ostendi»; ex cuiusmodi visione necessario infertur cognitio omnium quae formaliter et necessario in essentia divina continentur. Idipsum indirecte infertur ex eo quod, iuxta eandem Constitutionem, huiusmodi visio talis est ut reddat animas «vere beatas»; non enim vera sive perfecta beatitudo haberetur, si aliquod attributum divinum adhuc videndum desideraretur.

Patres de objecto visionis beatificae non multa proferunt; ex his tamen quae diversimode disputant, facile colligi potest eorum mentem esse quod Deus, aut totus videtur, aut omnino non videtur. Id peculiariter apparet ex disputationibus contra Arianos, praesertim Anomoeos, qui docebant Patrem a Filio, et Filius a Spiritu S. non clare et perfecte cognosci; quibus Patres opponebant non posse unam personam cognosci quin et altera cognoscatur, cum una sit perfecta imago alterius. Ad rem nostram proprius accedunt Augustinus et posteriores Patres latini.

Augustinus, *De civ. Dei* 20. 21: «Nec expressit [Apostolus] quid videbimus; sed quid nisi Deum? ut impleatur in nobis promissum evangelicum: 'Beati misericordes, quoniam ipsi Deum videbunt'» [Mat. 5. 8], et omnia illa, quae nunc non videmus, credentes autem pro modulo capacitatis huma-

¹ De quibus controversiis confer *Salmanlicenses*, *Gonet* et *Billnart* in suis tractatibus De Deo.

nae longe minus quam sunt atque incomparabiliter cogitamus» (CCL 48. 737). In *De Gen. ad Utt.* 4. 23, S. Doctor tradit distinctionem, apud theologos vulgatam, cognitionis beatorum in meridianam sive *matutinam*, quam habent in ipso Verbo seu in essentia divina, et *vesperinam*, quam habent in distinctis speciebus creatis, a Deo ipsis infusis: «Multum quippe interest inter cognitionem rei cuiusque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius; ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione enim lucis illius quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio qua creaturam quamlibet in seipsa novimus, non immerito nox dici potest» (ML 34. 311; cf. c. 24, ubi hanc distinctionem applicat directe ad angelos ceterosque beatos, et c. 29, ubi ulterius eam determinat).

Gregorius M., *Dial.*, l. 4, c. 33: «Quia enim illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?» (ML 17. 376).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

690. Iuxta fidem visio beatifica, 1. est cognitio quidditativa et intuitiva, i. e. attingens ipsam essentiam divinam sicuti est ac facie ad faciem; 2. est vere beatificans; 3. est merces fidei; 4. Deus vero est in se aliquid unum et simplex. Iamvero quatuor istae rationes requirunt cognitionem simultaneam essentiae, attributorum et personarum. Nam haec omnia pertinent ad Deum sicut est in se; sine eorum visione anima non esset vere beata; ea omnia fide credimus; eadem etiam sunt in simplicitate Dei identificata, adeoque simul necessario cognoscuntur.

ASSERTIO 2. Quoad effectus creatos, beati non vident omnia quae Deus facit, sed id solum, atque omne, quod peculiariter ipsorum interest.

PROBATUR.

691. *Prima pars* patet tum ex eo quod dicitur in Mare. 13. 32 neminem, nec angelos, scire diem iudicii, tum ex eo quod non est ratio sufficiens asserendi beatos omnes effectus creatos cognoscere, cum id nequaquam requiratur ad perfectam beatitudinem, nec sequatur necessario ex intuitiva visione ipsius essentiae divinae.

Altera pars fluit ex ratione verae beatitudinis, qua coelestes fruuntur. Quid autem determinate uniuscuiusque beati intersit, difficile dixeris, cum hoc multiformiter extendatur secundum amplissimam spheram vicissitudinum ac relationum vitae anteactae.

Ut autem haec amplitudo quadantenus determinetur, possumus quemlibet beatum considerare tripliciter, scilicet in genere, ut est pars universi

naturalis; specialiter, ut est elevatus ad ordinem supernaturalem; spécialement, prout habuit peculiarem statum vel conditionem vitae.

Primo modo, convenit ut beatus sciat generice totam mundi machinam eiusque ordinem et pulchritudinem, non vero omnes peculiaritates illius, puta numerum petrarum, omnes lacus, flumina, colles, nebulas, corpora caelestia. Item convenit ut sciat omnia genera et species rerum (ac ita omnes et singulos angelos), non tamen omnia individua, maxime inter bruta. Item convenit ut sciat speciali modo ea quae referuntur ad homines et ad naturam hominis, non tamen omnes cogitationes hominum aut conditiones et circumstantias vitae singulorum hominum.

Secundo modo, convenit ut beati sciant praecipuas circumstantias quae referuntur ad mysteria, puta revelationis, Incarnationis, propagationis fidei, beatitudinis; ita praecipuos actus Christi et B. Virginis in sua vita mortali, item nomina, conditiones, cogitationes singulorum beatorum et omnes orationes quae a terricolis ad eos diriguntur, non vero diem iudicii, neque numerum hostiarum consecratarum, neque omnes morientes, neque omnes damnatos.

Tertio modo, convenit v. g. ut filius familias, civis, religiosus, episcopus, papa, sciant specialiter quae referuntur respective ad familiam, patriam, religionem, dioecesim, Ecclesiam.

ASSERTIO 3. Beati non vident omnia possibiliita, nec ea videre possunt, saltem per cognitionem in Verbo.

PROBATUR.

692. *Prima pars* sequitur per argumentum a fortiori ex prima parte praecedentis assertionis et ex eadem ratione ibi assignata.

Altera pars quoad assertum explicitum, i. e. repugnare visionem omnium possibilium in ipso Verbo, patet ex eo quod cognoscere omnia possible in ipsa essentia divina esset cognoscere Deum comprehensive, i. e. cognoscere etiam intensive totam virtualitatem potentiae Dei.

Quoad assertum vero implicitum, scilicet non repugnare visionem infinitorum possibilium extra Verbum per species inditas, *disputatur* inter theologos. Quidam, ut Billuart (diss. 4, a. 10, § 4), ut probabilius hoc affirmant; nam, inquiunt, etsi possible sint numero infinita, tamen eorum essentia est quid finitum, adeoque non requirunt cognitionem infinitam, quae sola repugnaret in beatis; cognitio enim specificatur ab objecto suo primario, objectum autem primum illius cognitionis non esset numerus possibilium, sed essentia eorum.

693. NoZd. Q_{mo} </ attinet modum, quo beati creaturas cognoscunt, ratione visionis beatificae, haec attendenda sunt:

1. Beati vident creaturas non tantum secundum esse eminentiale sed etiam secundum esse formale carum, quia illud esse eminentiale nihil aliud est quam ipsa essentia divina.

2. Beati vident quaedam *formaliter in Verbo*, ea nempe quae inde ab initio sciunt; quaedam vero causaliter tantum, i. e. *in speciebus infusis*, ea nempe quae successive cognoscunt, ut diem iudicii, orationes quae in decursu temporis ad eos diriguntur vel facta quae paulatim eveniunt. Haec quippe nequeunt videri in ipso Verbo, seu in ipsa visione beatifica, quae est aeterna, tota simul et immutabilis.

3. Ea quae beati vident in Verbo, in ipso intuentur non ut in medio quo, seu specie expressa ea immediate repraesentante, nam in Verbo sola essentia divina immediate repraesentatur, sed *ut in medio in quo*, prius cognito, i. e. ut in causa efficiendi et exemplari; non ita quidem ut duplicetur actus visionis, sed ita ut eodem actu unum in alio et ex alio cognoscatur.

4. Haec eadem beati vident in Verbo *visione aeterna participative* (quod valet etiam de essentia divina). Visio scilicet beatifica non mensuratur tempore (contra Vázquez), neque aevo (contra Scotum et Suarez), nec aeternitate essentiali (contra quosdam thomistas, ut Ferrariensem), sed aeternitate participata (ita cum Caetano, Ioanne a S. Thoma, Billuart, Hugon, Garrigou-Lagrange aliisque). Quod liquet ex dictis ubi de aeternitate Dei.

QUAESTIO XIX. DE INCOMPREHENSIBILITATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS

694. Ut diximus supra (n. 652), tria sunt attributa Dei ^{ad} extra, scilicet *cognoscibilitas*, *incomprehensibilitas* et *ineffabilitas*, quorum duo postrema se habent ut prioris determinatio. Porro in q. 12-18 egimus de cognoscibilitate, per rationem, per gratiam et per visionem beatificam. Nunc igitur quaestio est de *incomprehensibilitate*, quae quidem limitem aliquem apponit ipsi visioni beatificae.

Comprehensio, «dicitur dupliciter: uno modo *stricte et proprie*, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio, quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. *Et sic de comprehensione nunc quaeritur*. Alio modo comprehensio *largius* sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur; qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis» (1 p., q. 12, a. 7, ad 1), et sic beati vocari solent comprehensores, deducta voce ex Apostolo, 1 Cor. 9. 24: «Sic currite, ut comprehendatis», ct Phil. 3. 12: «Sequor autem, si quo modo comprehendam».

1 1 p., q. 12, a. 7: 1-2, q. 4. a. 3, ad 1; 3 p., q. 10, a. 1; C. Gent., 3. 55; De verti., q. 2, a. 2, ad 5 et 6; q. 8. a. 2: q. 20, a. 5; *Cotnpend. theol.*, c. 106. Cf. bibliographiam allatam supra, in n. 674. Praeterea: Petavius, *De Deo Deique proprietatibus*, 1 7, c. 3 sq.—Franzeijn, *De Deo Uno*, thes. 18 et 19.—Heelin, *Theologia naturalis*, thes. 65.

Stricte accepta comprehensio definitur a 5. *Thoma* (*ibid.*, in corp.): «Illud comprehenditur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile». Similem definitionem tradit *Augustinus* in *Epist.* 147. 9. 21: «Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem». Fusior definitio est: *Cognitio perfecta et totalis, seu adaequans totam cognoscibilitatem naturalem obiecti, tum extensive tum ac praecipue intensive.*

In qua definitione praecipue attendendae sunt duae expressiones. Dicimus imprimis «*cognoscibilitatem naturalem*», quia ut aliquod obiectum comprehendatur, non est necesse scire quidquid in eo Deus iuxta potentiam obedientialem agere possit, secus nulla res, quantumvis minima, esset a creato intellectu comprehensibilis, cum tamen iuxta Patres et theologos incomprehensibilitas sit praerogativa essentiae divinae. Dicimus praeterea «*praecipue intensive*», quia quantitas scientiae attenditur non tantum iuxta numerum scibilium, sed etiam ac praecipue iuxta penetrationem et claritatem cognitionis. Unde aliquod obiectum non dicitur comprehendere, si cognoscantur omnia in eo contenta sive formaliter sive virtualiter, nisi simul haec omnia penetrantur et assimilentur ab intellectu, quantum penetrabilia et assimilabilia sunt. Quocirca, etsi a beatis Deus cognosceretur totaliter extensive, seu sive quoad ea quae formaliter et necessario in ipso inveniuntur, sive quoad cetera quae eminenter virtualiter et libere insunt, paucis verbis quoad omnia quae Deus est, facit vel facere potest, non ideo ab eis comprehenderetur, sicut ceteroquin nec unum attributum divinum ab eis comprehendere potest.

Quaeritur igitur: utrum Deus ita sit a creatura incomprehensibilis, etiam supernaturali modo, ut nequeat tantum cognosci quantum in se cognoscibilis est, seu quantum ipse seipsum cognoscit.

In qua quaestione, affirmative ab omnibus theologis nunc resoluta, non defuit olim aliquis *error aut dissensus*. Et imprimis antiqui *Eunomiani* concedebant Dei perfectam comprehensionem etiam in hac vita et per naturalem cognitionem, ut notavimus supra (n. 497). In medio aevo *Augustinus de Roma*, episcopus Nazarenus in regione neapolitana, sustinuit sequentem propositionem, damnatam in Concilio Basileensi, sess. 22, a. 1435: «Anima Christi videt Deum tam clare et intensive quam clare et intensive Deus videt seipsum» (Mansi 29. 109). Recentiori tempore aliqui theologii bonae notae, ut Vázquez,¹ Suarez,² Petavius³ et D. Palmieri,⁴ Dei incomprehensibilitatem intellexerunt non intensive sed tantum *extensive*, dicentes beatos cognoscere quidem exaurienter quidquid continetur formaliter in ipso Deo (cum Deus sit simplex, ac ideo nequeat dividi, etiam secundum cognitionem), sed non intelligere quidquid in Deo continetur mere virtualiter, seu quidquid a Deo fiet in futuro aut fieri potest.⁵

¹ *In 1 p.*, disp. 53, c. 4.

² *De Deo*, l. 2, c. 29, et *In 3 p.*, disp. 26, sect. 2.

³ *De Deo Deiqtie proprietatibus*, l. 7, c. 4, n. 9.

⁴ *De Novissimis* (Prati 1908) 178 sq.

⁵ Vázquez: «Quamvis beatus videat in Deo quidquid in eo est formaliter, non tamen videt omnia quae ipsum consequi et ab eo pendere possunt; nec enim possibilia omnia, neque futura, quae ex consilio Dei pendent, cognoscit beatus».

II. ASSERTIO. Deus est intellectui creato absolute incomprehensibilis.

695. Nota theologica. Deum esse incomprehensibilem, saltem cognitione naturali, est *de fide*, definita a Cone. Lat. IV et Vaticano I. Ipsum de facto non comprehendi ab ipsis beatis, est etiam *de fide*. Ipsum esse absolute incomprehensibilem, seu etiam supernaturaliter per visionem beatificam, habetur communiter a theologis ut *de fide*, ob eandem lateranensem et vaticanam definitionem, quamvis id a quibusdam, nominatim Vazquez,¹ in dubium revocatum fuerit; nam ea Concilia exhibent incomprehensibilitatem, inter propria Dei attributa, ut immensitatem et infinitatem, ac ideo Dei comprehensionem habent ut quid omnino incommunicabile.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium bis saltem incomprehensibilitatem Dei solemniter definivit, eam veluti perfunctorie referens inter propria ac praecipua attributa divina eamque copulans cum cognato attributo ineffabilitatis et cum exclusiva divina nota infinitatis. Cone. Later IV, cap. 1 contra Albigenses: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis» (Denz. 800). Idem, cap. 2 contra abbatem Ioachim; «Credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis...» (Denz. 804). Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 1: «Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum... omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate, omnique perfectione infinitum» (Denz. 3001).

Scriptura plura dicit de incomprehensibilitate consiliorum ac iudiciorum Dei, 1er. 32. 19: «Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu»; Rom. 11. 33 sq.: «O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?»; item, de inaccessibilitate Dei, 1 Tim. 6.16: «Qui... lucem inhabitat inaccessibilem»; Iob. 11. 7 sq.: «Excelsior caelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces?»; cf. 36. 26; item, de impossibilitate videndi Deum, 1 Tim. 6. 16:

¹ In 1 p., disp. 52, n. 10. Quem apte impugnat Suarez, *De Deo*, 1. 2, c. 5.

«Quem nullus homo vidit, sed nec videre potest»; cf. Io. 1. 18; Io. 6. 46: «Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Duo, hic vidit Patrem».

Velle autem tam frequentes ac emphaticas expressiones intelligere de incomprehensibilitate Dei relate ad solam cognitionum huius viae, tam naturalem quam supernaturalem, esset exegeticum ac parum probabilem prosequi minimum, quamvis, absolute loquendo, unaquaeque illarum expressionum posset praedicto modo intelligi. De facto autem Patres veram ut absolutam incomprehensibilitatem in illis textibus legerunt, ex quorum sensu ac doctrina, exegeticae interpretationis lux in eos promanat.

Patres absolutam Dei incomprehensibilitatem tam signanter proponunt, praecipue in controversia cum haeresi Eunomianorum, ut quaedam eorum expressiones videantur negare ipsam possibilitatem immediatae cognitionis essentiae divinae sive visionis beatificae, ut dictum est supra (n. 662, 666). Eadem etiam veritas quibusdam scriptoribus ecclesiasticis, ut Theodoreto et Theodoro Mopsuesteno, occasio fuit negandi de facto veram visionem beatificam, ut ibidem ostensum est. In hac doctrina excellunt praecipue *Cbrysostomus*¹ in suis duodecim *Horniliis de incomprehensibili Dei natura* contra Anomoeos sive Eunomianos (MG 48. 701-748) et *Augustinus*, qui assignat supra relatam (n. 699) definitionem cognitionis comprehensivae, eam explicite opponens merae ac verae visioni («Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere»).

IRENAEUS, *Adv. haer.* 4. 20: «Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum; impossibile est enim mensurari Patrem» (MG 7a. 1032).

Minucius Felix, *Octav.* 18: «Hic nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi, tactu purior est; nec aestimari, sensibus maior est, infinitus, immensus, et soli sibi, tantus quantus est, notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est; et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus» (ML 3. 302).

Epiphanius, *Adv. haer.* 70. 7: «Neque vro dubium est, quin Deus videri comprehendique nequeat», Cf. integrum textum supra, n. 666.

Chrysostomus, *De incomprehensibili*, hom. 3. 1: «Vocemus itaque ipsum ineffabilem, intelligibilem Deum, invisibilem, incomprehensibilem, humanae linguae vim superantem, mortalis mentis comprehensionem excedentem, angelis non vestigabilem, Seraphinis invisibilem, Cherubinis intelligibilem, inaspectabilem Principatibus, Potestatibus, Virtutibus, ac simpliciter

¹Cf. J. Danielou, «L'incompréhensibilité de Dieu d'après „ὁκ Jean Chrysostome», *Kecbc.chei A. 'cience "11. " " XXXVII <1,50> 176-19'.*

omni creaturae; a solo autem Filio et a Spiritu Sancto cognitum» (MG 48, 720). Cf. *ibid.* hom. 1. 6; *In Io.*, hom. 15. 1 sq.

Augustinus apte tradit definitionem incomprehensibilitatis in *Epis.* 147. 9 supra cit. (n. 694) eamque denegat nostrae cognitioni de Deo, inquam in *Epist.* 112, n. 21: «Non quia plenitudinem Dei quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud es' totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt» (ML 33. 606).

Gregorius M., *Moral.* 18. 54. 92: «Videbimus igitur Deum si per caelestem conversationem supra homines esse mercamur. Nec tamen ita videbimus sicut videt ipse seipsum. Longe quippe dispariliter videt creator se, quam videt creatura creatorem. Nam quantum ad immensitatem Dei, quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creatura sumus» (ML 76. 95).

PROBATUR 2. Ex ratione tlicologica.

696. Comprehendere Deum esset eum cognoscere quantum in se est cognoscibilis, sive extensive sive intensive, seu infinito modo; nam Deus est infinitus et modus cognoscibilitatis rei sequitur modum entitatis eius. Atqui nullus creatus intellectus, quantumvis supematuraliter adiutus, potest cognoscere Deum infinito modo, quia lumen gloriae, quo elevatur, est quid creatum et finitum sicut subiectum in quo recipitur. Ergo Deus est cuilibet creato intellectui absolute incomprehensibilis.

Haec veritas simul cum dictis de obiecto visionis beatificae in quaestione praecedenti, perstringitur a S. *Yhorna* aliisque theologis sub hac expressione: Deus, etiam in visione beatifica, manet incomprehensibilis quia *videtur quidem totus sed non totaliter*. Igitur «non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur; sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio; sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est» (1 p., q; 12, a. 7, ad 2).

Unde cum dicitur Deus a beatis non videri totaliter, «*totaliter* dicit modum obiecti, non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit et infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat» (*ibid.*, ad 3; cf. *Iu 4 Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 3, ad 3; *De verit.*, q. 8, a. 2, ad 2).

Inepte igitur *quis ohiceret* quod si Deus videtur totus, videtur etiam

totaliter, cum «totaliter» sumatur ex parte obiecti. Nam videre totaliter, prout utique se habet ex parte obiecti, est ita videre ut modus obiecti sit etiam modus cognoscentis. Sumitur enim hic obiectum formalissime; unde videre totaliter obiectum, est facultatem illi perfectissime aptari, seu eam assumere in cognoscendo eundem modum illius. Beatus igitur videt totum Deum, ipsam quoque infinitatem eius, at non infinite; videt nempe ipsum modum Dei, sed non modo Dei. Potest res illustrari exemplo duorum animalium, puta aquilae et corvi, quorum utrumque totam praedam intuetur sed inaequaliter, quia maior est vis oculorum aquilae. S. Thomas vero profundius rem illustrat, sive in corp. art. 7, sive in resp. ad 2 et 3, exemplo diversae cognitionis, quae habetur de aliqua conclusione per demonstrationem probabilem et per demonstrationem apodicticam.

QUAESTIO XX. DE INEFFABILITATE DEI¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

697. Ratio et vis huius attributi sequitur ex praecedenti attributo incomprehensibilitatis, vel potius ex duobus simul praecedentibus, i. e. ex cognoscibilitate et incomprehensibilitate, atque ab eis mensuratur. Nomen enim est signum et expressio conceptus; unde aliquod obiectum intantum et eo modo est ineffabile seu innominabile, inquantum et quo modo est incognoscibile.

Cum autem probaverimus Deum esse a creato intellectu cognoscibilem, tum analogice in via tum per speciem propriam in patria, et simul incognoscibilem cognitione totali sive comprehensiva, necessario sequitur eum esse simul nominabilem et innominabilem, iuxta diversum illud genus cognitionis. Unde videretur praesens quaestio esse supervacanea. Utile tamen est eam expendere, breviter resumendo praecipuas conclusiones S. Thomae, qui ei consecrat duodecim integros articulos. In ea enim exhibetur quaedam conclusio ac synthesis eorum quae fusius exposuimus in q. 12-19.

II. ASSERTIO. A nulla creatura Deus potest nominari nomine comprehensivo; a beatis tamen nominatur nomine univoco, seu quidditativo perfecto; a viatoribus vero nomine tantum analogico, seu quidditativo imperfecto.²

¹ 1 p., q. 13, per totam (12 articuli); C. *Gent.* 1. 30-36; Opusc. *De divinis nominibus* (expositio in opus Pseudo-Dionysii Areop., eiusdem tituli), per totum; *De veritate*, q. 2, a. 11; *De potentia*, q. 2, a. 1; q. 7, a. 5-7; q. 10, a. 1, ad 9; *Compend. theol.*, c. 25-27.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 302-327.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 565-572.

More-Pontgibaud, Ch. de, «Sur l'analogie des noms divins», *Recherches de science religieuse* (1929) 481-512; (1930) 193-223; (1952) 161-188.—*Du fini à l'infini. Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu*, Paris 1957.

² Nomen illud univocum vocatur a quibusdam adaequatum, ab aliis proprium; idque

698. **Nota theologica.** Deum esse ineffabilem, seu innomabilem nomine scilicet propriissimo sive comprehensivo, est *de fide*, definita a Cone. Later. IV.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Cone. Later. IV, supra relatum (n. 695), bis ineffabilitatem Dei proponit, eamque inter praecipua ac propria attributa divina, una simul cum incomprehensibilitate, quae est ipsius radix. *Cone. Vaticanum I* definit Deum esse «super omnia... ineffabiliter excelsum» (Denz. 3001).

Scriptura ex una parte asserit Deum esse innominabilem, Prov. 30. 4: «Quod nomen est eius, et quod nomen filii eius, si nosti?», ex alia vero parte plura nomina Deo tribuit,¹ imo in uno loco suggerit proprium ipsum Dei nomen tradere velle, Exod. 3. 14: «Quod est nomen eius?... Ego sum qui sum».²

Patres similiter ex una parte Deum dicunt innominabilem (Iustinus, Tatianus: ἀνωνόμαστο = innominabilis; Pseudo-Dionysius Areop: ἀνώνυμο = nomine carens) et ex alia parte eum vocant polinomialium seu plura nomina habentem (Gregorius Nyssenus: πολυώνυμο). *Pseudo-Dionysius Areop.* Deum dicit «nomine vacantem» et cuius «neque nomen, neque sermo» esse potest, et tamen integrum concinnat celebre opus de divinis ipsis nominibus; et rationem assignat, quia «ex Scripturis divinis didicimus... ad declarandum Deum... divina nomina formare secundum divinae bonitatis emanationes» (*De div. nomin.*, c. 1, 4 et 5, MG 3. 587, 588, 594). Sensus ineffabilitatis divinae apte exprimit *Basilius*, inquiens: «Natura divina, in omnibus quae excogitantur nominibus, ipsa, ut est fin se, adeoque propriissimo nomine], manet inexplicabilis» (*Epist.* 189. 8, MG 32. 695). Doctrinam ceterorum Patrum sic compendiat *Augustinus*. «Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis» (1« *Io.*, tract. 13, n. 5, CCL 36. 133).

legitime, dummodo vitetur aequivocatio. Nan nomen adaequatum potest confundi cum comprehensivo, et nomen proprium potest dici etiam de nomine analogico, non secus ac ipse conceptus, ut notatum est supra, n. 652, in nota.

¹ Exod. 15. 3: «Omnipotens nomen eius». Is. 9. 6: «Vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis»; 42. 8: «Ego Dominus, hoc est nomen meum»; Apoc. 19. 13: «Et vocabitur nomen eius, Verbum Dei».

² Cf. supra, n. 492, 594.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

699. Nomina significant rem non immediate sed mediantibus conceptibus. Atqui nulla creatura potest habere de Deo conceptum comprehensivum; beati tamen habent conceptum univocum, seu quidditativum perfectum; viatores vero habent conceptum analogicum, seu quidditativum imperfectum. Ergo a nulla creatura Deus potest nominari nomine comprehensivo; a beatis tamen nominatur nomine univoco, seu quidditativo perfecto,¹ a viatoribus vero nomine tantum analogico, seu quidditativo imperfecto.

Inde sequitur Deum nulli dicere posse nomen suum comprehensivum, sed sibi soli illud esse notum. Attamen et nos viatores scimus adesse in Deo totalitatem illam incomprehensibilem, eamque nominamus seu circumloquimur *Deitatis nomine*, cui subest conceptus analogicus.

Quod attinet *nomina Dei analogica*, adverte sequentia:

1. Sicut triplex est genus conceptuum analogorum quos viatores habent de Deo, scilicet conceptus habiti per viam affirmationis, negationis et excellentiae, ita triplex est genus nominum correspondentium, scilicet: *nomina affirmativa*, uti causa, intelligens, bonus; *nomina negativa*, uti infinitus, immensus, immutabilis; et *nomina excellentiae*, uti prima causa, primum ens, summum verum, summum bonum. Item, quia in Deo idem est natura et individuum, nomina Deo tribui possunt sive in forma concreta sive in forma abstracta, uti dicendo vivens et vita, sapiens et sapientia, bonus et bonitas.

2. Varia nomina Deo attributa, cum sint ex rebus creatis desumpta, *conveniunt sive Deo sive creaturis*. Si igitur sunt nomina propria, seu significantia perfectiones simplices, tunc, attenta re significata et non modo significandi, per prius dicuntur de Deo et per posterius de creaturis; nam illae perfectiones proprie Deo conveniunt et sunt in eo originaliter sicut in causa. Si vero sunt nomina metaphorica, seu significantia perfectiones mixtas, ut cum dicitur «Deus est sol», per prius dicuntur de creaturis et per posterius de Deo, nam proprie non conveniunt Deo sed creaturis.

3. Varia nomina divina *non sunt synonyma*, i. e. exprimentia eundem conceptum, sed exprimunt eandem rem sub diversis conceptibus. Quaedam

¹ Ex hoc quod beati *non eliciant speciem expressam*, ut probatum est supra (n. 682), non sequitur quod non possint Deo nomen tribuere. Nam nomen non sequitur per se speciem, sed actum intellectionis; nomen enim est signum conceptus seu cognitionis, species vero addit similitudinem obiecti. Ad hoc ergo ut beati sibi dicant nomen Dei, sufficit ut habeant actum intellectionis creatae, elicite ab intellectu et terminatae immediate ad eessentiam divinam, quae est simul obiectum et gerit vices speciei expressae.

S. Thomas huiusmodi nomen in beatis admittit, inquiens: «Si ipsam [Dei] essentiam, prout est, possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum illam exprimeremus; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt» (C. *Gent.* 1. 31; cf. *In 1 Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3, qa 4).

autem sunt adiectiva, alia substantiva, seu quae ad ipsam Dei substantiam referuntur, etsi uno vel alio modo significatam. Ex his plura allata sunt in Introductione tractatus (n. 492). Inter quae *praecipuum est nomen* «*Qui est*» (in V. T. lahveh), non solum quia iuxta multos theologos illud exhibet constitutivum metaphysicum essentiae divinae, sed etiam et iuxta omnes propter tres sequentes rationes, quas affert *S. Thomas* (hic in a. 11): Primo nempe, quia significat solum esse, non vero aliam rationem vel formam, et ideo, quia in solo Deo non habetur alia forma praeter esse, soli Deo hoc nomen simpliciter convenit et maxime proprie nominat Deum. Secundo, quia est nomen maxime indeterminatum; quo magis autem indeterminate intellectus noster Deum nominat, eo magis proprium nomen eo tribuit; intellectus enim viatoris, cum non cognoscat Deum secundum essentiam, in qualibet sua cognitione de Deo deficit a modo quo Deus est, unde nominando ipsum esse «nominat ipsum pelagus substantiae infinitum». Tertio, quia nomen illud «significat esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum».

CAPUT III. DE OPERATIONE DEI, SEU DE ATTRIBUTIS OPERATIVIS

700. Cum operari sequatur esse, post considerationem essentiae Dei sive attributorum entitativorum, logice sequitur sermo de operatione Dei seu de attributis operativis. Quae quidem sunt quatuor, iuxta divisionem superius allatam (n. 581), scilicet *vita*, quae consistit in operatione immanenti sed manifestatur etiam per actionem transeuntem; *potentia*, quae est principium actionis transeuntis; *scientia* et *voluntas* (sive volitio), quae sunt actiones immanentes quaeque solae inveniuntur in natura spirituali. Hinc divisio huius capitis in 17 quaestiones, primam de *vita*, secundam de *potentia*, quatuor subsequentes de *scientia*, undecim postremas de *voluntate*.

QUAESTIO I. DE VITA DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

701. Vita est in motu a se, accepto motu non pro motu locali, nec etiam generice pro transitu de potentia ad actum (quo sensu diximus supra, n. 637-640, Deum esse immutabilem), sed generalissime pro qualibet operatione. Vita ergo consistit in operatione immanenti; quo sensu Plato dixit primum «principium seipsum movere» (cf. supra, n. 640). Gradus autem vitae accipiuntur iuxta minorem vel maiorem aseitatem sive immanentiam operationis ac distinguunt triplicem vitam vegetativam, sensitivam et intellectivam.

II. ASSERTIO. In Deo est plenissima vita, imo Deus est ipsa vita, qua omnia vivunt.

702. Nota theologica. Deo competere veram vitam, est *de fide* definita a Cone. Vaticano I, tanquam aliquid ei essentielle et ad modum unius cum generalibus praedicatis unitatis et veritatis.

PROBATUR.

Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 1: «Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum» (Denz. 3001). *Liturgia* omnes orationes concludit per mentionem vitae divinae, necnon sublimis circuli vitalis qui in trinitaria generatione et spiratione consistit: «Qui vivis et regnas in saecula saeculorum», «Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum».

Scriptura, praesertim in A, T., saepissime hoc divinum attributum exhibet, praecipue ad inculcandum *monolheismum*, seu veritatem et unitatem Dei, adversus falsos et inanimatos deos paganorum: «Acies Dei viventis» (1 Reg. 17. 26, 36); «Dominus autem Deus verus est, ipse Deus vivens» (1er. 10. 10); «Ipse est enim Deus vivens» (Dans. 6. 26); «Annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum» (Act. 14. 14); «Ad serviendum Deo viventi» (Hebr. 9. 14); «Viventem in saecula saeculorum» (Apoc. 5. 14). Ad vitam Dei provocatur in formulis *iuramenti* vel certissimae promissionis, sive ex parte Dei: «Vivo ego» (Num. 14. 21, 28; Deut. 32. 40) sive ex parte hominum: «Vivit Dominus» (2 Reg. 12. 5; 4 Reg. 2. 2, 4, 6; 4. 30; Mat. 26. 63).

Deus dicitur *ipsa vita*, Deut. 32. 39: «Videte quod ego sim solus et non sit alius Deus praeter me; ego occidam et ego vivere faciam»; Io. 14. 6: «Ego sum via et veritas et vita»; 1 Io. 1. 1 sq.: «Et vita manifestata est, et vidimus vitam aeternam quae erat apud Patrem»; ibid. 5. 20: «Hic est verus Deus et vita aeterna».

Deus dicitur principium et *causa omnis vitae*, Psal. 35. 10: «Apud te est fons vitae»; Act. 3. 15: «Auctorem vitae interfecistis»; ibid. 17. 25, 28: «Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. In ipso enim vivimus et movemur et sumus»; Io. 1. 3 sq.: «Sine ipso factum est nihil quod factum est; in ipso vita erat, et vita erat lux hominum».¹

Patres magnificis verbis extollunt hanc vitam divinam, veram, aeternam, plenam et summam, totam ex seipsa et in seipsa, identicam cum ipso esse divino, vivificatricem causam et principium omnis vitae.

Iustinus, Dial, cum Dryphone 6: «Animam autem vivere, nemo negaverit. Sed si vivit, non ideo vivit, quod vita sit, sed quod vitae particeps... Neque enim ut Dei, ita etiam animae propria vita est» (MG 6. 490). *Augustinus, Confess.* 1. 6: «Tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est; quia summe esse atque summe vivere idipsum es» (ML 32. 665). *Pseudo-Dionysius Areop., De div. nom.* 6: «Vita divina est per se vitae

¹ Antiquior lectio huius textus, quae ascendit ad Augustinum, Tertullianum, Irenaeum, Theophilum Antiochenum, Tatianum, quamque praeferunt aliquae editiones criticae (Westcott-Hort, von Soden) et aliqui exegetae (A. Loisy, W. Bauer, L. de Grandmaison), hanc punctuationem habet: «Sine ipso factum est nihil; quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum». Hanc lectionem adducens, S. Thomas theologicum eius sensum sic reddit: Omnes creaturae, quatenus sunt exemplatae in essentia divina et intellectae in scientia Dei, sunt ipsa vita divina. Attamen, attenta tum ipsa sensus difficultate tum suspecta origine gnostica huius lectionis, alia lectio, quam exhibent Hieronymus, Chrysostomus et Vulgata, probabilior est ac praefertur tum a quibusdam editionibus criticis (Nestle, Vogels, Merk) tum a pluribus exegetis (Knabenbauer, Lagrange, Lebreton, Durand, Prat, Vosté, Ceuppens). Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (éd. 8, Paris 1947) 6 sq.

vivificatrix et effectrix; et omnis vita vitalisque motio est ex vita quae est super omnem vitam et omne principium omnis vitae» (MG 3. 855). Cf. Origenem, *In Io.* 2. 11; Gregorium Naz., *Contra Eunomium* 8; Cyrillum Alex., *In Io.* 1. 6; 2. 4.

703. Ratio autem theologica plenissimam *vitam* in Deo deducit tum ex attributo omnimodae perfectionis; tum ex ratione primae causae, a qua omnis creata vita producit; tum ex ipsa notione vitae, quatenus haec consistit in motu a se seu operatione immanenti, quae quidem plene verificatur in intellectione et voluntate Dei, de quibus agetur infra.

Quod vero Deus sit *ipsa vita* sequitur ex attributo simplicitatis, seu ex identitate naturae et individui in Deo, ratione cuius attributa possunt de Deo praedicari tum in concreto tum in abstracto (Deus est vivens, Deus est vita).

Quod autem *omnia vivant vita Dei*, etsi non formaliter ac physice ut ponit Pantheismus, deducitur et explicatur ex triplici attributo primae causae, omnipraesentiae et infinitae intelligentiae. Primo enim, Deus est causa productiva et conservativa omnium rerum; et hoc modo omnia vivunt vita Dei, seu *per Deum*. Secundo, Deus, ratione talis causalitatis, est etiam omnibus intime praesens, continens illa potius quam contentus ab ipsis; et ita omnia vivunt vita Dei, seu *in Deo*. In hoc et praecedenti sensu, ut notat S. Thomas, «intelligendum est verbum Apostoli dicentis: 'In ipso vivimus, movemur et sumus', quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri, causantur a Deo» (1 p., q. 18, a. 4, ad 1). Tercio, Deus omnia infinite intelligit, et omnes res secundum proprias rationes sunt in intellectu divino; quia autem in Deo idem est esse, vita, intelligere et res intellecta, omnia vivunt vita Dei, seu vivunt *Deo*, sic enim omnia sunt ipsa vita Dei. In hoc sensu, ut notavimus supra, S. Thomas intelligit verba Io. 1. 3: «Quod factum est, in ipso vita erat».

QUAESTIO II. DE POTENTIA DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

704. Agitur de *existentia potentiae* in Deo;² de eius enim

¹ 1 p., q. 25; 3 p., q. 13, a. 1; C. *Gent.* 1. 16, 43, 84; 2. 7, 22, 23, 25, 26; 3. 98; *De potentia*, q. 2, a. 1, 2, 6, 7; *Compend. theol.*, c. 19; *Quodl.* 3, q. 1, a. 1, n. 5; *Quodl.* 5, q. 2, a. 1; *Quodl.* 12, q. 2, a. 1.

² Ut patet, non agitur de potentia passiva, quae importat imperfectionem et opponi-

essentia dicetur infra, ubi de scientia divina cum qua potentia identificatur: nam «ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae» (1 p., q. 25, a. 1, ad 4). Potentia Dei, quatenus est infinita, dicitur *omnipotentia*, in qua immediate fundantur improprie dicta attributa creatoris, domini, gubernatoris et ubiquitatis, supposito nempe transitu potentiae in liberum actum creationis et gubernationis mundi (cf. supra, n. 580). Omnipotentia presse loquendo involvit infinitatem extensivam, sed latius sumi potest simpliciter pro potentia infinita tum extensive, i. e. ex parte obiecti, tum intensive, i. e. ex parte actionis vel subiecti, quatenus nempe nullo indiget concursu alterius causae, sive materialis sive efficientis, tam principalis quam instrumentalis.

Omnipotentia Dei indirecte negatur in omni forma tum *Pantheismi*, tum *Polytheismi*. tum ac praecipue *Dualismi*, ponentis duo prima principia effectuum mundanorum; quos errores exposuimus supra, ubi de unitate Dei (n. 605 sq.). Directe vero negatur a *Oeterminismo*, applicato enti divino; qui quidem duplicem formam assumpsit, prout negat libertatem Dei vel physicam, vel moralem (Optimistae); de quo agetur infra, ubi de libertate divina (n. 750). Peculiariter notandus est quidam determinismus *Origenis*, directe reprobatus a Vigilio R. P. et a Patribus.

II. ASSERTIO. In Deo est potentia, eaque tum intensive tum extensive infinita; quo sensu Deus est proprie ac simpliciter omnipotens.

705. Nota theologica. Omnipotentia Dei est *de fide* multoties definita, tum a magisterio ordinario, in symbolis fidei, tum a magisterio extraordinario, praecipue a Cone. Later. IV et Vaticano I.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii declarationes exhibentur in symbolis fidei, in liturgia et in solemnibus decisionibus. *Symbola fidei* solent attributum omnipotentiae ad modum unius cum ipsa Dei existentia proponere; Symbolum Apostolicum, in omni sua forma, tan antiquiori quam recentiori et tam occidentali quam orientali, habet: «Credo in Deum Patrem omnipotentem» (cf. Denz. 10 sqq.); Symbolum Nicaeno-Constantinop.: «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem»

tur rationi actus puri, sed de potentia activa, quae secundum se importat perfectionem, cum aliquid sit principium activum in quantum est in actu.

(Denz 125); cf. Symbolum Epiphanii, Formula «Fides Damasi», Symbolum Athanasianum (Denz. 44, 71, 75). *Liturgia* Ecclesiae in suis praecipuis orationibus saepissime utitur titulis «Omnipotens» et «Dominus».

In condemnatione errorum *Origenis*, a. 543, quam dicitur confirmasse Vigilius R. P., sequens canon invenitur: «Si quis dicit aut sentit, vel finitam esse Dei potestatem, vel eum tanta fecisse, quanta comprehendere et cogitare potuit... an. s.» (Denz. 410). *Cone. Later. IV et Vaticanum I* (cit. supra, n. 695) omnipotentiam referunt inter propria Dei attributa.

Scriptura omnipotentiam Dei et supremum eius dominium saepissime testatur. Quaedam ex propriis *Dei nominibus* in A. T. (cf. supra, n. 492) hoc attributum certe vel probabilius exprimunt; Adonai enim certe significat Dominum; EI, fundamentale nomen semiticum, a quo hebraicae voces Eloah et Elohim, probabilius significat ens potens; Schaddai (EI Schaddai; nomen proprium apud patriarchas, Gen. 17. 1; 28. 3; 35. 1; 43. 3; Exod. 6. 3; 15. 3) a plerisque exegetis, praesertim catholicis, accipitur pro forti vel potenti, ac de facto in versionibus graecis et latinis verti solet nomine «omnipotens».

Universalitas, singularitas, efficacia, modus omnipotentiae divinae, *multipliciter describitur*. *Nomen eius est* «omnipotens», Exod. 15. 3: «Omnipotens [EI Schaddai] nomen eius»; Apoc. 1. 8: «Ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit Dominus Deus: qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens»; cf. Gen. 17. 1; Apoc. 19. 6. *Nihil est Deo impossibile*, Gen. 18. 14: «Numquid Deo quidquam est difficile?»; Marc. 10. 27: «Omnia enimabilia sunt apud Deum»; cf. Psal. 134. 6; Esther 13. 9-11; Sap. 11. 24; Is. 55. 11; Mare. 14. 36; Luc. 1. 37. *Ipse solus potens est*, 1 Tim. 6. 15: «Solus Deus potens, rex regum et dominus dominantium». *Ipse dicit et res illico fiunt*, Psal. 32. 9: «Ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt»; cf. Sap. 12. 18.

Huiusmodi omnipotentia etiam modo practico, seu in suis mirabilibus effectibus, illustratur passim in Scriptura.¹

Patres idem attributum tam saepe exaltant, ut supervacaneum videatur eorum testimonia multiplicare. *Tertullianus*, *De virg. vel.* 1: «Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unum Deum omnipotentem» (CCL 2. 1209). *Clemens Alex.*, *Cohort. ad Gent.* 4: «Quanta est autem Dei

¹ De qua re confer P. Hfinisch. *Theology of the Old Testament* (ed. W. Heidt, Collegeville, Minn. 1950) 81-83.—F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Rhe-mae 1938) 303-308.

potentia, cuius sola voluntas est mundi creatio? Solus enim Deus mundum creavit, ut qui solus sit verus Deus; is autem opera sua volendo conficit, eisque velle sequitur fieri» (MG 8. 163). *Augustinus, Serm.* 240. 1. 2: «Non dico: Da mihi Christianum, da mihi Iudaeum, sed da mihi Paganum, idolorum cultorem, daemonum servum, qui non dicat, Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest» (ML 38. 1131).

PROBATUR 2. Ex ratione theologia.

706. 1. *In Deo est potentia.* Id sequitur ex ratione primae causae, in qua includitur ratio potentiae. Item sequitur ex attributo summae perfectionis divinae; habere enim potentiam activam est perfectio quaedam, quia «unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius» (1 p., q. 25, a. 1).

2. *Potentia Dei est infinita intensive,* quia forma per quam Deus agit, i. e. essentia divina, est infinita. «In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto aliquod est magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus» (ibid., a. 2).

3. *Potentia Dei est infinita etiam extensive.* Obiectum enim potentiae correspondet et commensuratur formae agentis; omne quippe agens agit simile sibi. Iamvero forma, per quam Deus agit, non est in hoc vel illo genere agentis, sed est ipsum esse infinitum et illimitatum. Ergo obiectum divinae potentiae est infinitum et illimitatum, i. e. omne ens, quidquid non opponitur rationi entis, quidquid non implicat contradictionem. Quodcumque vero contradictionem implicat «omnipotentiae non subditur; non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis... Unde convenientius dicitur quod [contradictoria]... non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: 'Non erit impossibile apud Deum omne verbum', id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere» (ibid., a. 3).

Ut dictum est supra (n. 704), ex attributo potentiae sequitur improprie dictum *attributum* «*Dominus*», supposito transitu po-

tentiae in liberum actum creationis. Si enim Deus est creator et conservator rerum, a fortiori et consequenter est earumdem Dominus. A quo enim pendet fieri et esse alicuius, ab eodem pendet a fortiori quidquid esse consequitur, scilicet possideri, gubernari et similia.

707. *Obi. 1.* Potentia est principium actionis. Iamvero in Deo actio est idem ac essentia. Ergo non relinquitur locus potentiae.

Resp. Potentia est principium tum actionis tum effectus; ergo sub hoc altero aspectu salvatur ratio potentiae in Deo. Ceterum, etiam considerato priori aspectu, dici potest salvari ratio potentiae, quatenus ipsa essentia divina potest a nobis dupliciter considerari, seu sub ratione actionis et sub ratione principii actionis sive potentiae (1 p., q. 25, a. 1, ad 3). Ceterum, ut infra ostendetur (n. 733), potentia Dei coincidit formaliter cum eius scientia practica, quae est causa rerum.

Obi. 2. In Deo ipsa eius scientia et voluntas sunt causa effectus mundani. Ergo non relinquitur locus potentiae, etiam ut principii effectus.

Resp. In Deo scientia et voluntas dupliciter considerari possunt, vel simpliciter, vel ut causa rerum, et sub hoc altero aspectu sunt ipsa Dei potentia. Unde potentia Dei non distinguitur ab eius scientia et voluntate secundum rem, sed secundum rationem (ibid., ad 4). »

Obi. 3. Omnis potentia manifestatur per effectum, secus fmstranea' esset. Si ergo potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum,, quod est impossibile.

Resp. Dist. antec.¹. Omnis potentia manifestatur per effectum saltem partialiter, *concedo*; totaliter, *subdist*A potentia agentis univoci (puta hominis cuius potentia generativa exhauritur in generatione, cum nihil plus possit quam generare hominem), *concedo*; potentia agentis aequivoci, quale est Deus, *nego*. Nam agens aequivocum excedit in virtute suum effectum, cum non conveniat in specie cum eo, et Deus ipse cum suo effectu nequidem in genere conveniat. Ceterum, in omni effectu Dei infinitas potentiae eius manifestatur, quia, quamvis producat effectum finitum, eum tamen producit infinito modo, seu ut causa prima quae est necessario infinita; quod maxime patet in creatione rei (ibid., q. 2, a. 2, ad 2).

Obi. 4. Plures effectus necessario subtrahi debent divinae potentiae, ut peccare, fallere, falli, moveri de loco in locum, facta reddere infecta, agere contra actualem ordinem mundi. Ergo Deus non est omnipotens.

Resp. Omnia praedicta ideo nequeunt a Deo fieri quia non sunt entia, seu implicant contradictionem. Sic peccare et falli, est deficere a perfecta actione, quod repugnat sanctitati, scientiae et ipsi omnipotentiae. Repugnat praeterea purum spiritum moveri ad modum corporis, et id quod fuit non fuisse. Item repugnat Deum simul ordinare et deordinare mundum, sicut repugnat ipsum velle et nolle idem. Propterea, theologi distinguunt *potentia Dei absolutam*, quae nempe abstrahit a decreto voluntatis omnia producentis-

•et ordinantis sapienter, et *potentiam Dei ordinatam*, quae nempe regulatur a sapientia; quam iterum dividunt in *ordinariam*, quae attenditur iuxta leges communis providentiae, et *extraordinariam*, quae attenditur iuxta leges extraordinariae providentiae ac dici potest potentia miraculorum (cf. a. 3, 4 et 5; *De potentia*, q. 1, a. 1 et 2; *Quodl.* 4, a. 4).

QUAESTIO III. DE EXISTENTIA SCIENTIAE DEI'

I. SENSUS QUAESTIONIS.

708. Si vita Dei manifestatur per eius potentiam, quae refertur ad actionem transeuntem, a fortiori exhibetur per eius intellectionem et volitionem, quae sunt *actiones immanentes* et in quibus ipsa potentia radicatur. Sequitur igitur sermo de his operationibus, et primo de intellectione sive scientia, ex qua voluntas ipsa originatur.

Scientia hic intelligitur generice pro cognitione, sive operatione intellectus, non vero specificè prout dicit cognitionem oer causas et opponitur merae intelligentiae, quamvis et ipsa in praesenti consideretur. Huiusmodi divinae cognitionis successive et per distinctas

1 Sequens bibliographia respicit integram materiam de scientia Dei, adeoque quatuor sequentes quaestiones de huiusmodi scientiae existentia, obiecto, efficacia et medio. Nam auctores solent omnium horum elementa commiscere.

1 p., q. 14 per totum; C. *Gent.* 1. 44-59; *De veritate*, q. 2-3; *Compendium theologiae*, c. 27-30.

Bandera, P., «Ciencia de Dios y objetos futuribles», *Ciencia tomista* LXXV (1948) 273-299.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae theologiae sui generis», II, Matriti 1964), n. 138-180.

Descots, P., «Science moyenne», *Archives de philosophie* II-2 (1924) 254-260.

Franzelin, I. B., *De Deo Uno* (Romae 1876) 399-497.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 328-395.

Gredt, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (ed. 7, Friburgi Br. 1937) 285-302.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 515-682.

Holtum, G. de, «S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate», *Xenia thomistica* II (Romae 1925) 65-96.

Ledrus, M., «La science divine des actes libres», *Nouvelle revue théologique* (1929) 128 sqq.

La Taille, M. de, «Sur diverses classifications de la science de Dieu», *Recherches de science religieuse* XIII (1923) 7 sqq., 528 sqq.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1930) 182-263.

Matthijs, M., «De ratione certitudinis divinae scientiae circa futura contingentia», *Angelicum* (1936) 493 sqq.

Mazzone, M., «De medio obiectivo in quo scientiae divinae circa futuribilia», *Divus Thomas* (Piacenza) (1928) 231 sqq.

Petrone, R., «I futuribili e la rivelazione», *Divus Thomas* (Piacenza) (1928) 195 sqq.

Sagües, J., «Suarez ante la ciencia media», *Estudios eclesiásticos* XXII (1948) 265-310.

Tiro, C., *Essai sur la détermination exemplaire des futurs libres*, Paris 1937.

Van der Meersch, J., *Tractatus De Deo Uno et Trino* (ed. 2, Brugis 1928) 234-279.

quaestiones considerabimus existentiam (q. 3), obiectum (q. 4)», efficaciam (q. 5) et medium (q. 6). Porro de mera existentia scientiae in Deo, quae sola hic consideratur, nullus est particularis ac directus error; nequit enim eam negare nisi *Pantheismus materialisticus* aut *Polytheismus vulgaris* qui reicit Dei spiritualitatem (cf. supra, n. 605). Particulares errores de scientia Dei directe respiciunt eius extensionem sive obiectum, de quo sermo erit in quaestione sequenti.

II. ASSERTIO 1. Est in Deo perfectissima intelligentia, imo Deus esi ipsa intelligentia seu intelligere subsistens.

709. Nota theologica. Est *de fide* definita in Cone. Vaticano I quoad primam partem.

PROBATUR.

Cone. 'Vaticanum I, sess. 3, cap. 1, definit Deum esse «intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum» (Denz. 3001).

Scriptura multoties scientiam et sapientiam Dei extollit, directe tamen quod attinet cognitionem creaturarum, ut ostendetur in quaestione sequenti; quidam textus videntur modo generali ac indistincto scientiam Dei proponere, sed de facto ad scientiam de creaturis referuntur; ita 1 Reg. 2. 3: «Deus scientiarum Dominus est», ubi sensus est Deum cognoscere ea quae ex ore hominum proferuntur et secundum hanc scientiam esse homines indicaturum; item, Io. 6. 14: «Ego sum via et veritas et vita», quae tamen verba magis generaliter sonant. Idem dic de textibus Patrum, quorum plures referentur in quaestione sequenti. *Augustinus* explicite docet Deum esse ipsam sapientiam per essentiam: «Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est esse» (*De Trin.*, l. 15, c. 13, ML 42. 1076).

Ratio theologica, *pro perfectissima intelligentia*, desumitur primo *ex rationibus communibus*, seu tum ex attributo omnimodae perfectionis, nam intelligere est quaedam perfectio, imo suprema in creatis; tum ex praedicato supremi ordinatoris, iuxta quintam viam qua probata est Dei existentia, nam ordinare proprium est intelligentiae; tum ex praedicato causae primae omnium quae habentur-

in creatis, inter quae eminet intelligentia; tum ex ratione vitae, nam intelligere est vivere, imo supremus modus vivendi. Secundo ac praecipue, argumentum desumitur cum S. Thoma *ex ratione propria*, seu ex immaterialitate quae est ratio proxima intelligibilitatis et intellectionis. Deus nempe, est actus purus et summe immaterialis, imo tam remotus a materia ut sit etiam absque ulla potentia. Ergo est summe intelligibilis et intelligens. Nam intelligere est habere formam alterius, quod quidem provenit ex quadam amplitudine et illimitatione naturae, quae aufertur per materiam, cum non-nisi a materia coarctetur forma.¹

Quod autem Deus sit *ipsa intelligentia*, seu ipsum intelligere subsistens et per essentiam, sequitur ex divina simplicitate, ratione cuius concretum et abstractum sunt idem in Deo. Unde sicut Deus est ens et ipsum esse, vivens et ipsa vita, ita est intelligens et ipsa intelligentia, sciens et ipsa scientia, sapiens et ipsa sapientia.² Praeterea, notandum est in Deo naturam intellectivam, intellectum et intellectionem, esse omnino unum et idem, absque ulla distinctione, etiam rationis ratiocinatae minoris, eo quod sunt in eadem linea esse intellectivi, seu versantur circa idem obiectum formale (cf. supra, n. 590).

Cum hac divina perfectione connecti videtur *latinum nomen* «*Dens*», quod significat ens luminosum (cf. supra, n. 492), et in eadem plures thomistae putarunt reponi ipsam metaphysicam essentiam Deitatis (cf. supra, n. 592).

ASSERTIO 2. Datur in Deo etiam scientia proprie dicta, seu cognitio per causas.

PROBATUR.

710. Scientia est cognitio certa et evidens per causas. Atqui Deus cognoscit res, et quidem omni modo quo sunt cognoscibiles, seu etiam per suas causas. Ergo in Deo est vera scientia.

Quidam pauci, inter quos praecipue Vazquez,³ hanc assertionem

¹ 1 p., q. 14, a. 1. Cf. subtile commentarium *Caietani*. Inepte autem I. Hellin vim huius argumenti reicit, scribens: «Argumentum... thomisticum est systematicum, et revera nihil valet. Nam fundatur in metaphora quadam et in principio falso vel saltem valde disputato. Nititur in metaphora illa qua dicitur intelligens fieri aliud inquantum allud- et hoc non est declarare valde mysterium cognitionis... Principium autem illud iuxta quod materia est radix individuationis et restrictionis formarum... est falsum» (*Theologia naturalis* [Matriti 1950] 579).

² 1 p., q. 14, a. 4.

³ In 1 p., disp. 4, n. 9; disp. 85, c. 7. n. 48.

non admittunt, *obicientes* scientiam formaliter acceptam involvere imperfectionem, quia importat discursum, seu transitum de una in aliam cognitionem. Respondetur negando scientiam necessario importare huiusmodi discursum, seu, ut dicitur, formalem discursum; sufficit enim ad scientiam constituendam quod habeatur discursui virtualis, i. e. cognitio unius dependenter ab alio, puta effectus dependenter a causa, quin id fiat per duos actus cognitionis, sed unico ac simplici actu. Hoc modo dicimus esse scientiam in Deo. Nec id est proprium Dei, sed taliter etiam invenitur scientia in angelo; taliter in homine potest esse scientia infusa; taliter habetur scientia etiam in beatis, quibus infunduntur quaedam illativae, seu, ut ita dicatur, scientificae species.

711. *No/ta 1. Cognitio Dei habet rationem scientiae solummodo respectu creaturarum;* respectu enim essentiae divinae habet tantum rationem simplicis intelligentiae, quia essentia divina causam non habet. Disputatur an habeat rationem scientiae respectu attributorum divinatorum, quatenus haec distinguuntur et fluunt ab essentia. Quidam, ut Ferrariensis, id negant, quia attributa divina non causantur ab essentia sed identificantur cum ea; alii, ut Gonet, affirmant, quia attributa, etsi non habeant causam realiter, habent tamen virtualiter, quatenus, si per impossibile realiter distinguerentur ab essentia divina, haec esset eorum causa, quemadmodum essentia creata est radix et causa suarum facultatum et proprietatum.

712. *Nota 2. Dei scientia et intelligentia sunt duo distincta attributa,* quia non pertinent ad eandem lineam, seu ad idem obiectum formale. Intellegere enim respicit essentiam Dei simpliciter, scientia vero essentiam Dei ut est causa creaturarum. Similiter possunt distingui in intellectu divino tria alia attributa: *sapientia*, qua Deus cognoscit essentiam suam ut supremam et ultimam causam, *consilium*, i. e. cognitio Dei quatenus dirigit decreta divina de rebus producendis, et *ars*, i. e. cognitio Dei prout praesidet ipsi rerum productioni (1 p., q. 14, a. 1, ad 2). Non habet tamen cognitio divina rationem memoriae formaliter sumptae. Nam munus memoriae est retinere species intelligibiles post actualem considerationem, Deus autem non intelligit per species, nec cessat unquam ab unico, aeterno et invariabili actu suae cognitionis.

713. *Nota 3. Praestat hic referre varias proprietates scientiae divinae,* quae iam deduci possunt ex ipsa infinita perfectione Dei, etsi adaequata earum notio supponat quaestiones, mox instituendas, de obiecto et medio eiusdem scientiae. Accipimus autem hic scientiam pro cognitione in genere, non vero formaliter ut distinguitur ab intelligentia simplici. Scientia igitur Dei est: 1. *independens* a rebus creatis, quatenus nempe hae nequeunt esse obiectum motivum, nec medium in quo aut quo, sed tantum obiectum terminativum scientiae Dei; 2. *immutabilis et aeterna*, quia identificatur cum essen-

tia divina; 3. *comprehensiva*, propter infinitatem et summam perfectionem Dei; 4. *universalis, seu omniscientia*, propter easdem rationes. Contrarias vero proprietates habet scientia humana, ut patet conferenti.

714. *Nota 4.* Praestat similiter hic praemittere *divisiones scientiae divinae*, etsi iterum supponant plura dicenda in quaestionibus de obiecto et medio cognitionis,

1. *Intelligentia et scientia.* De his iam dictum est.

2. *Scientia speculativa et practica.* Prior extenditur adabilia; altera ad realia: ad bona quidem, directe et positive, ad mala vero, indirecte et negative, in quantum ea Deus non impedit sed permittit.

3. *Scientia necessaria et libera.* Prior attingit obiectum necessarium, ut sunt quidditates rerum, seuabilia; altera obiectum liberum, seu pendens a libero Dei decreto, ut sunt res reales et futuribiles.

4. *Scientia simplicis intelligentiae et scientia visionis.* Prior est circaabilia, et fere coincidit cum speculativa et necessaria; altera est circa res existentes, et fere coincidit cum scientia practica et libera. Disputatur an circa futuribilia sit prior vel altera scientia. Ratio autem utriusque nominis facile intelligitur:abilia enim apte dicuntur mere intelligi, existentia vero quasi videri, cum sint in suo esse extra causas. Solet referri, ut tertium membrum huius divisionis, *scientia media*, quam ponunt Molinistae. At pressius loquendo, hanc scientiam ipsi intelligunt esse mediam inter necessariam et liberam; unde oporteret eam referre in praecedenti divisione. Id melius infra explicabitur, cum haec scientia discutietur.

5. *Scientia approbationis et improbationis.* Haec est potius subdivisio scientiae visionis. Prior est de bonis, altera de malis; haec ultima fundatur, ut diximus, in decreto permissivo Dei.

QUAESTIO IV. DE OBIECTO SCIENTIAE DEI¹

I. SENSUS QUAESTIONIS

715. Agitur de obiecto scientiae divinae, tam *primario* ac formali, seu ipsa essentia divina, quam *secundario*, seu creaturis. Secundarium hoc obiectum dividitur in *possibile*, quod nempe potest existere, ac subdividitur in praecise possibile (quod est possibile, sive existât in aliqua differentia temporis sive non) et pure possibile (quod nec fuit, nec est, nec erit, sed potest esse); *futuribile*, quod nempe nunquam extitit nec existet, sed existeret si verificaretur aliqua conditio quae de facto nunquam verificabitur; *reale*, quod nempe existit in aliqua differentia temporis, iuxta quam dividitur in praeteritum, praesens et futurum.

In re nostra *praecipue attendendae sunt notiones futuri et futuribilis*, «tarumque discrimen.

¹ Cf. bibliographiam supra, n. 707.

Futurum est quid medium inter possibile et actuale (praesens vel prae*ritum). Possibile enim est quod non repugnat, quin tamen habeat ullam determinationem nec in se nec in causa. Actuale est quod est (vel fuit) determinatum ad essendum in se et extra causam. Futurum est quod, etsi nondum sit extra causam, tamen in causa est determinatum ad essendum in duratione sequenti

Dividitur futurum in *necessarium*, i. e. determinatum in sua causa proxima (nihil enim est futurum relate ad causam primam seu ad Deum), et *contingens*, i. e. non determinatum in sua causa proxima. Hoc vero est vel *improprie dictum*, i. e. quod ex natura sua petit esse, etsi possit impediri, v. g. vita longa ex robusta complexione corporis, vel *proprie dictum*, i. e. quod ex natura sua est omnino indifferens ad esse et non esse (hoc est futurum contingens liberum); quod iterum potest esse vel *absolutum* vel *conditionalum*, prout includit, vel secus, aliquam conditionem, et, si conditionatum, potest esse *pertinens* vel *impertinens* seu disparatum, prout conditio habet, vel secus, naturalem connexionem cum eventu (ut si dicatur: si cras erit pulchra dies, Petrus ibit deambulatum; vel: si cras erit pulchra dies, Petrus morietur). Schematice:

	necessarium			
Futurum		improprie dictum		
	contingens		absolutum	
		proprie dictum		pertinens
			conditionatum	
				impertinens

Futuribile autem est futurum conditionatum, cuius tamen conditio nunquam verificabitur quodque proinde nunquam erit. Futuribile v. g. est id quod Paulus egisset in Damasco, si in via conversus non fuisset. Patet igitur futuribile nec esse futurum nec tantum possibile, sed minus quam futurum et plus quam possibile, ac veluti medio modo se habens inter ea.

Dividi autem potest fere eodem modo ac ipsum futurum, a quo non differt nisi ratione dependentiae a conditione nunquam verificandae ac ideo ratione existentiae nunquam habendae. Praecipue vero in nostra quaestione, attendenda est divisio in futuribile necessarium, seu quod habet necessariam connexionem cum praefata conditione, puta quod si Paulus mansisset in iudaismo, ecclesiam Corinthiacam non fundasset, et futuribile contingens, puta quod si Christus praedicasset Sydoniis, hos convertisset ad poenitentiam.

Quaestio igitur est', utrum scientia divina se extendat ad omne obiectum, tum possibile, tum futuribile, tum reale; strictius, utrum obiectum primum ac formale scientiae divinae sit ipse Deus seu essentia divina, obiectum vero secundarium sint cetera alia a se, scilicet possibilia, praeterita, praesentia, futura et futuribilia. In qua quaestione unica difficultas provenit ex cognitione futurorum et futuribilium contingentium.

II. ERRORES ET OPINIONES A COMMUNI SENTENTIA DISCREPANTES.

716. 1. *Rerum praesentium cognitionem* negarunt vel coarctarunt plures errores, ita offendentes ipsam universalem Dei providentiam. Quidam pagani philosophi, ut *Epicurus* et *Celsus* (cf. Origenem, *Contra Celsum* 1. 10, MG 11. 675), et inter sectas Christianas *Gnostici*, providentiam divinam negarunt, dicentes Deum, sui ipsius cognitione et beatitudine contentum, de ceteris non curare. Iam antea ipse *Aristoteles* videtur negasse Deum cognoscere alia a se, dicens id ei dedecere, quia nobilitas intellectus pendet a nobilitate obiecti;¹ sed S. Thomas hanc sententiam interpretatur de solo obiecto primario. In medio aevo tamen, Aristotelis commentator *Averroës* († 1198; *In 2 Met.*, text. 51) docuit Deum cognoscere alia a se tantummodo in communi, seu sub ratione entis, non vero sub particulari ratione talis entis, et mala nullo modo cognoscere, quia sunt privationes, ac ideo nequeunt esse obiectum illius intellectus qui est totus in actu (cf. S. Thomam, *In 1 Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 3; *C. Gent.* 1. 71). Recentiores *Deistae* (praesertim saec 18, ut Voltaire, Rousseau, Diderot) in sua negatione particularis providentiae divinae implicant ipsam negationem scientiae Dei propriae ac distinctae, quae nempe se extendat ad singula et minima.²

717. 2. *Futurorum praecipue cognitionem*, tanquam contrariam vel libertati hominum vel ipsi bonitati Dei, reiecerunt aliqui philosophi pagani et aliquae sectae christianae. *Cicero* (*De divinatione*, 1. 2; cf. Augustinum, infra, n. 723) putavit cognitionem Dei de futuro non posse consistere cum libertate hominis ac ideo negandam esse.³ Eadem doctrina substernitur obiectioni supradicti Celsi, quam exponit Origenes (*Contra Celsum* 2. 20, MG 11. 835-839). Gnosticus *Marcion* docuit cognitionem futuri non posse consistere cum bonitate Dei, cum non potuisset Deus peccatum Adae permittere si illud praescivisset (apud Tertullianum, *Adv. Marcionem*, 1. 2, c. 5, CCL 1. 379 sq.). *Socinianis*, inter protestantes, et A. *Gilnther* tribuitur similis sed emollita quaedam opinio, iuxta quam Deus

¹ Cf. F.-J. Thonnard, *Précis d'histoire de philosophie* (éd. 2, Paris 1948) 127 sq.

² De Deismo confer J. Forget, «Déisme», *Dictionnaire de théologie catholique* IV-1 (Paris 1910) 232-243.

³ Nota quod ex eodem principio ad oppositam conclusionem devenerunt Stoici, Praedestinatiani, Wyclifitae et plures protestantes, admittentes cognitionem Dei de futuro et negantes libertatem hominis.

cognoscit futurum coniecturaliter tantum, eo quod futurum veritatem obiectivam non habeat; in particulari Günther notat Deum non-nisi coniecturaliter potuisse lapsum Adae praevidere.

718. 3. *Futuribilium cognitionem* (vel potius realitatem) negasse aut coarctasse videntur plures theologi, ut Fr. Zumel,¹ J. A. Curiel,² Petrus de Ledesma,³ P. Cornejo,⁴ Cl. Lyphanius, H. Vives, et inter recentiores L. lanssens,⁵ Marin Solab⁶ et praesertim P. Bandera.⁷ Notandum tamen est sententiam istorum minime claram esse. Cum eni ipsi sint thomistae, id unum maxime vindicare conantur quod futuribilia non cognoscuntur nec dantur nisi dependent a decreto divino; unde mens eorum sic fere exponi potest: futuribilia aut non dantur, aut, si dantur, dependent a decreto divino nec habent in seipsis solis aliquam obiectivam realitatem, quam fingunt molinistae/

II. ASSERTIO 1. *Deus cognoscit seipsum comprehensive, et quidem tanquam primum ac formale obiectum omnis cognitionis suae* (1 p., q. 14, a. 2-3).

PROBATUR.

719. 1. *Deus cognoscit seipsum comprehensive.* Nam Deus est summe intelligens, item infinite intelligibile, item sibi intime praesens, ob absolutam identitatem intellectus et essentiae eius. Ergo omnes in ipso habentur conditiones requisitae ad plenissimam et comprehensivam sui ipsius cognitionem. Ad quam referuntur verba Apostoli, 1 Cor. 2. 10: «Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei» et Christi, Mat. 11. 27: «Omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare». Quoad Patres vide textus citatos supra, n. 695.

2. *Obiectum primum ac formale cognitionis Dei est ipsa eius essentia, non vero aliquid creatum, aut ens in communi prout*

¹ In 1 p., q. 14, a. 13.

² Controv. 7, a. 1, n. 37.

³ De auxiliis, disp. 2.

⁴ In 1 p., q. 14, a. 13, disp. 3, dub. 2.

⁵ De Deo lino II 51 sq.

⁶ «El sistema tomista sobre la nocion divina», *Ciencia tomista* XXXII (1925) 52.

⁷ «Ciencia de Dios y objetos futuribles», *Ciencia tomista* LXXV (1948) 273-299.

⁸ De qua re confer quae in defensionem praefatorum thomistarum fuse exponit Ioannes a S. Thoma, In 1 p., q. 14, disp. 20, a. 1.

abstrahit a creato et increato. Nam oportet imprimis ut obiectum sit proportionatum facultati, quae speciem et nobilitatem ab eo obtinet. Ergo infinitae facultatis obiectum proprium est sola infinita essentia. Praeterea, facultas movetur et patitur a suo obiecto formali quod sit ab ea distinctum. Ergo si aliquid praeter essentiam divinam esset obiectum formale divinae cognitionis, poneretur in Deo passibilitas et imperfectio.

ASSERTIO 2. Deus cognoscit omnia alia a se, quamvis ut obiectum secundarium (1 p., q. 14, a. 5).

720. Nota theologica. Est *de fide* definita Deum cognoscere se et omnia alia a se, sive praeterita, sive praesentia, sive futura, sive bona sive mala. De futurilibus autem quaestio est libera.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium ¹Cf docet implicite in dogmate universalis providentiae et causalitatis divinae, explicite vero tum modo ordinario tum modo solemni.

Cone. Valentinum III, a. 855, in can. 2 de praedestinatione ait: «Deum praescire et praescisse aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi, quia vocem Scripturae dicentis habemus: 'Deus aeternae, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia antequam fiant' [Dn. 13. 42]» (Denz. 626).

Cone. Vaticanum I, sess. 3, cap. 1, ait Deum esse «intellectu... infinitum» et «Universa vero quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, 'attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter' [cf. Sap. 8. 1]. 'Omnia' enim 'nuda et aperta sunt oculis eius' [Hebr. 4. 13], ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt» (Denz. 3001, 3003).

5. *Officium* a. 1918 eandem doctrinam aliquatenus determinavit, respondens: «Nec certa dici potest sententia, quae statuit, animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia, praeterita, praesentia et futura, seu omnia, quae Deus scit scientia visionis» (Denz. 3646).

Scriptura pluribus modis perfectionem et universalitatem scientiae Dei laudat.

Scientia Dei est *infinita*, Psal. 146. 5: «Sapientiae eius non est numerus»; cf. Psal. 138. 6; Rom. 11. 33. *Nihil scientiam Dei effugit*, Eccli. 1. 3: «Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit?»; Hebr. 4. 13: «Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius; omnia autem nuda et

¹ Cf. F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I *De Deo Uno* (Romae 1938) 147-175.

aperta sunt oculis eius», *Deus inhietur maxima et minima quaeque*, tum physica tum moralia, Mat. 10. 30: «Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt»; cf. Iob 14. 16 sq.; 28. 24; Eccli. 1. 2, 3, 9; 15. 20 Mat. 6. 25-30. Intuetur *secreta cordium*, scrutatur corda et renes, videt in abscondito, Psal. 7. 10: «Scrutans corda et renes, Deus»; cf. Psal. 68. 6; Mat. 6. 4; Rom. 8. 27. Cognoscit *mala et peccata*, Gen. 6. 5: «Videns Deus quod multa malitia esset in terra...»; cf. Iob 11. 11; Psal. 69. 6. Cognoscit *omnia tempora*, cum sit aeternus, Psal. 138. 5: «Ecce tu cognovisti omnia novissima et antiqua»; cf. Eccli 17. 13, 16; 39. 25; 42. 19; Danz. 13. 42; Act. 15. 8. Praescit *futura*, necnon probabiliter *futuribilia* (cf. infra, n. 723, 727).

Patres non minus emphatice idipsum affirmant.

Polycarpus, *Ad Phil.* 4: «Cognoscentes... quod ille omnia clare perspicuar, nihilque eum lateat, nec ratiociniorum, nec cogitationum, nec quidquam occultorum cordis» (MG 5. 1010).

Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*, 2. 3, universalitatem cognitionis Dei comparat cum eius ubiquitate; Deus scilicet omnia cognoscit sicut ubique est (ubiquitas per praesentiam seu per cognitionem, de qua diximus in n. 625): «Dei autem altissimi et omnipotentis et vere Dei est non solum ubique esse, sed etiam omnia inspicere, omnia audire, nedum loco contineri... Ipse est omnium locus» (MG 6. 1050).

Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 26. 3: «Nihil omnino horum quae facta sunt, et quae fiunt, et fient scientiam Dei fugit, sed per illius providentiam unumquodque eorum et habitum, et ordinem, et numerum, et quantitatem accipere et accepisse propriam» (MG 7a. 801).

Clemens Alex., *Strom.* 6. 17: «Deus enim novit omnia, non solum ea quae sunt, sed etiam quae futura sunt... Is enim simul omnia ac unumquodque etiam sigillatim aspicit uno intuitu» (MG 9. 387-390).

Frustra autem *obiceretur textus* Hieronymi, dicentis «absurdum esse ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur» (*In Habacuc* 1. 1. 14, ML 25. 1286). Nam ex contextu apparet S. Doctorem non negare de his scientiam Dei speculativam, nec etiam simpliciter scientiam practicam, seu curam et providentiam, nam ait etiam «in ceteris animalibus [esse] generalem quidem dispensationem et ordinem», sed tantum negare «eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse». Cf. etiam *In Ierem.* 32. 26; *In Mat.* 10. 29.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

721. Deus cognoscit seipsum comprehensive, adeoque cognoscit suam virtutem totaliter, secundum omnia obiecta ad quae se extendit. Atqui virtus Dei est causa omnium, sive possibilium sive existentium. Ergo Deus, cognoscendo se, cognoscit necessario omnia alia entia, tum possibilea tum existentia. Pulchrius et evidentius eadem ratio sic evolvitur a S. Thoma. In Deo idem est esse et intelligere; unde quidquid est in eius esse, est etiam in eius intelligere,

hoc est ab ipso cognoscitur. Atqui in esse Dei omnia possible et existentia inveniuntur, tanquam in causa exemplari et efficiendi. Ergo eadem inveniuntur in eius intelligere, hoc est ab eo intelliguntur.

722. *Exinde quinque sequuntur corollaria.*

1. Omnia cognoscuntur a Deo non tantum secundum esse eminentiale quod habent in essentia divina, nam huiusmodi cognitio non esset proprie cognitio rerum sed ipsius essentiae divinae; sed cognoscuntur etiam *secundum proprium earum esse, ut distinctae a Deo*, nam sic etiam repraesentantur in essentia divina (1 p., q. 14, a. 6).

2. Res omnes cognoscuntur a Deo non tantum secundum esse commune, in quo omnes conveniunt, sed etiam *secundum proprium esse quo una res ab alia distinguitur*, nam hoc ipso modo res repraesentantur in essentia divina. Ceterum, si Deus cognosceret res tantum secundum esse commune, cognitio divina esset imperfecta, sicut est imperfecta nostra cognitio cum attingit confusam et universalem notionem alicuius rei, antequam completam rationem eiusdem assequatur (ibid.).

3. Deus cognoscit *etiam singularia*, in suo proprio ac individuali esse, cum sit causa etiam singularium. Nec obstat quod individualitas sive singularium distinctio, saltem in corporalibus, petatur a materia, quae in essentia divina nullo modo invenitur. Nam, materia, etsi sit mera potentialitas et sub hac ratione in Deo non inveniatur, tamen non est purum non ens, sed ens quo, et secundum hanc minimam realitatem dici potest esse in Deo et cognosci ab eo, sicut ab eo causatur (ibid., a. 11).

4. Deus cognoscit etiam *mala*, et generaliter *privationes* et *entia rationis*. Nam haec omnia accidentaliter coniunguntur entibus realibus, quae propterea non perfecte a Deo cognoscerentur nisi et illa cognoscerentur, et quidem per eundem actum cognitionis, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Praefata scilicet obiecta, quae omnia reducuntur ad negationes et privationes, a Deo cognoscuntur eo ipso modo quo sunt. Sunt autem non in se, sed ut fundata ac veluti agglutinata ipsis entibus realibus, ac ideo a Deo cognoscuntur per cognitionem realium. Sic Deus, perfecte cognoscendo entia realia, necessario cognoscit eorum privationes; penetrando nostras cogitationes, necessario attingit earum terminos, inter quos saepe inveniuntur entia rationis; scrutando volitiones, cognoscit earum defectus seu peccata (ibid., a. 9-10).

5. Deus cognoscit *etiam pure possible, eaque infinita*. Nam possibile habet aliquod esse, quamvis in potentia, et proinde, qua tale, repraesentatur in divina essentia quae est plenitudo totius entis. Imo ipsum possibile constituitur per hoc quod intellectus divinus intelligit Dei essentiam ut imitabilem ad extra. Per hanc divini intellectus cognitionem, simul constituuntur tum possible, seu exemplata, tum *ideae divinae*, ut exemplaria illorum. Possible quidem referuntur ad essentiam divinam relatione reali transcendentali, tanquam effectus ad causam exemplarem, et essentia divina refertur ad possi-

abilia relatione rationis, ex qua praecise accipit denominationem causae exemplaris.

Cum possibilia, sive imitabilitates essentiae divinae, sint infinita, sequitur *Deum cognoscere infinita, scientia nempe simplicis intelligentiae* (cf. supra, n. 714).

Nec valet *obicere* quod infinitum non potest, etiam cognoscibiliter, pertransiri seu actu existere. sed tantum in potentia. Nam, quamvis infinitum non possit cognoscibiliter pertransiri, illud cognoscendo secundum modum infiniti, seu cognoscendo successive partem post partem, sic enim semper manet aliquid quod addi possit, potest tamen exhaustiri cognoscendo omnia simul et ad modum unius, per unum actum cognitionis, omnium comprehensivae; et sic attinguntur a Deo, cuius cognitio est comprehensiva et sine successione.

Unde, cum *instatur* quod ita poneretur, saltem in intellectu divino, numerus actu infinitus, qui repugnat, respondetur id esse verum ex parte modi cognoscentis, non autem ex parte rei cognitae; ipsum nempe obiectum a Deo cognitum non est actu sed potentia infinitum, seu indefinitum, sed tamen Deus illud indefinitum, totum simul per unum actum cognoscit; cognoscit enim unumquodque possibile absque exceptione, ergo omnia et singula possibilia cognoscit, adeoque, cum sint infinita, infinita cognoscit, non tamen unum post aliud, sed omnia simul. Quo sensu dici potest possibilia obtinere in intellectu divino esse actualiter infinitum (quod nequeunt obtinere mere obiectivt- et secundum se), quia participant ipsum modum infinitatis et totae simul actualitatis, qui est proprius intellectus divini. «Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod est in se infinitum potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum; non tamen tanquam pertransibile» (ibid., a. 12)?

Ceterum, idipsum dici debet etiam de *scientia visionis*, qua Deus cognoscit futura; nam et haec sunt infinita, scilicet a parte post, cum nunquam finient cogitationes et volitiones, sive beatorum sive damnatorum, quae a Deo dependent tanquam a causa universali.

ASSERTIO 3. Deus ab aeterno et infallibiliter cognoscit futura omnia, quantum vis libera

723. Nota theologica. De fide definita, ut supra.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrinam dedimus supra (n. 720).

Scriptura in hac futurorum cognitione peculiariter insistit.¹ Deus omnia cognoscit *antequam fiant*, Eccli. 23. 39: «Domino enim

¹ Cf. 3 p., q. 10, a. 3; C. Gent. 1. 69; *De veritate*, q. 2, a. 9; *Compend. theol.*, c. 133. Quoad varios modos dicendi ac sese extricandi ab hac difficultate, quam S. Thomas tam eleganter et imperturbate resolvit, confer Franzelin, *op. cit.* (supra, in n. 707) 409-415, et Hellin, *op. cit.* (ibid. 585-597.

² Cf. Ceuppens, *op. cit.* (supra, in n. 720) 166-172.

Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita; sic et post perfectum respicit omnia»; cf. Dan. 13. 42 sq. Cognoscit omnia *futura libera*, Psal. 138. 4: «Et omnes vias meas praevidisti»; Eccli. 39. 24 sq.: «Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis eius; a saeculo et usque in saeculum respicit»; cf. Exod. 3. 19; Eccli. 24. 24 sq. Praescientia futurorum est *proprium signum divinitatis*, Is. 41. 23: «Adnuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos». *Omnes prophetiae* scientiam futurorum luculenter et modo pratico demonstrant; unde ait Tertullianus: «Praescientia [Dei]... tantos habet testes, quantos fecit prophetas» (*Adv. Mare.* 2. 5. 4, CCL 1. 480).

Patres similiter universalem futurorum cognitionem praedicant; eam habent ut proprium divinitatis attributum (Iustinus, Origenes, Augustinus); ex ipsis prophetiis deducunt signum divinae originis religionis (Iustinus, Tertullianus, Origenes, Augustinus).

Iustinus, *Apol.* 1. 12: «Quod quidem Dei opus est, res antequam fiant praedicere, easque quemadmodum praedictae fuerunt, ita factas exhiberi» (MG 6. 346).

Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 26. 3, cit. supra, n. 720.

Tertullianus, *Adv. Mare.*, 2. 5. 4, nuper cit.

Origenes, *Contra Celsum*, 6. 10: «Propria divinitatis nota est, res futuras ita praedicere, ut praedicendi ratio vires humanas superet, et ex eventu iudicetur divinum Spiritum esse praedictionis auctorem» (MG 11. 1306).

Ambrosius, *De fide* 1. 15. 97: «Deo enim quae sunt futura, praesentia sunt, et ei cui praecognita sunt omnia, ventura pro factis sunt» (ML 16. 574).

Augustinus,¹ *De civ. Dei* 5. 9, sic arguit supradictam *Ciceronis sententiam*. «Hos [i. e. tenentes fatum pendere a diis] Cicero ita redarguere nititur, ut non existimet aliquid se adversus eos valere, nisi auferat divinationem. Quam sic conatur auferre, ut neget esse scientiam futurorum, eamque omnibus viribus nullam esse omnino contendat, vel in homine vel in Deo, nullamque rerum praedictionem. Ita et Dei praescientiam negat et omnem prophetiam luce clariorem conatur evertere... Nam et *confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est*... [Cicero ergo] in has angustias coartat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse praescientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse... Ipse itaque ut vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens, ex his duobus eligit liberum voluntatis arbitrium; quod ut confirmaretur, negavit praescientiam futurorum atque ita, dum vult facere liberos, fecit sacrilegos» (CCL 47. 136 sq.).

¹ Cf. Q. VZN Gervén, «Liberte humaine et prescience divine d'après saint Augustin», *Revue philosophique de Louvain* LV (1957) 317-330.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

724. Si Deus cognosceret res tantum cum fiunt, non vero etiam antea cum sunt adhuc futura, eius cognitio esset mutabilis, sicut est mutabile ipsum obiectum. Atqui cognitio Dei, cum sit idem cum esse ipsius, est aeterna et immutabilis, seu tota simul et perfecte possessa. Ergo Deus cognoscit etiam futura.

Eadem ratio sic efferri potest ad mentem S. Thomae. Deus est causa futurorum, et quidem ab aeterno determinata ad ea efficienda, cum Deus sit prorsus immutabilis. Ergo, cognoscendo ab aeterno essentiam suam, cognoscit ab aeterno etiam futura. Hanc tamen thomistarum rationem non admittunt *molinistae*, eo quod doceant medium cognitionis divinae non esse decretum voluntatis eius atque provocant ad ipsum S. Thomam qui in praesenti loco (a. 13) arguit ex sola ratione praesentiae rerum in aeternitate, nulla facta huiusmodi decreti mentione. Attamen S. Doctor, qui solet arguere ex rationibus immediatis nec frustra omnia repetere, iam in a. 5 generaliter dixerat: «Cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium..., necesse est quod Deus alia a se cognoscat... Alia autem a se videt non in seipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso», et in a. 8 significaverat quo modo Deus sit causa rerum, scilicet per decretum voluntatis, scientiae adiunctum: «Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam».

725. Ex his intelligitur quid dicendum sit *de ratione praesentiae futurorum in aeternitate*. Si attendantur verba Scripturae, Patrum, S. Thomae (hic, a. 13; C. *Gent.* 1. 67; *In 1 Sent.*, dist. 38, q. unie., a. 5, ad 2; *De verit.*, q. 2, a. 12) et aliorum theologorum, futura non solum dicuntur a Deo cognosci, sed etiam esse Deo praesentia in aeternitate. Unde cognitio Dei de futuris debet talis esse, ut ea dici possint esse vere Deo actu praesentia.

Quaerunt igitur ulterius theologi *de modo talis praesentiae*. Plures, ut Scotus, Suarez, Vazquez, dicunt futura esse Deo praesentia *intentionaliter* tantum, sicut omne obiectum cognitum dici potest praesens cognoscenti; unde sic nihil addunt ad id quod statuimus in assertione. Contra, alii theologi, praecipue thomistae, tenent futura esse Deo praesentia etiam *physice*, i. e. secundum eorum esse physicum. Hoc inde probant quod secus scientia Dei non esset immutabilis; nam, cum futura fierent physice praesentia, Deus aliter ea cognosceret ac prius, et eius praescientia mutaretur in scientiam; neque praeterea scientia Dei dici posset intuitiva, seu de rebus praesentibus, alioquin quaelibet cognitio esset intuitiva, si ad hoc sufficeret habere obiectum praesens tantum intentionaliter. Confirmatur auctoritate S. Thomae, qui

id expresse distinguere videtur in corpore a. 13: «[Futura] subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem».

Modus autem huius praesentiae in aeternitate sic explicari potest cum *Ioanne a S. Thoma*. Omnes res ab aeterno existunt physice, non quidem in sua duratione seu in tempore, sed in superiori duratione aeternitatis, seu pressius existunt physice, non ut effectus producti, sed ut termini connotati et respecti ab actione aeterna Dei, sicque trahuntur ad altiore mensuram aeternitatis, seu mensurantur eadem mensura qua mensuratur actio cuius sunt termini.¹

726. *Obicies* contra divinam cognitionem de futuris: Si Deus infallibiliter cognosceret eventus futuros, periret contingentia et libertas eorum; tunc enim infallibiliter et non libere ac contingenter evenirent. Ergo, aut est admittenda libertas hominis et neganda praescientia Dei cum Cicerone, aut e converso cum Praedestinatianis.

Resp. Haec ratio, quam obieiebant Cicero et Celsus (apud Augustinum et Origenem, supra cit.) quaeque torquet praecipue rudiores intelligentias, est purum sophisma. Cuius vitium in eo est quod ex infallibilitate cognitionis infertur infallibilitas seu necessitas ipsius obiecti; non aliter ac si eadem illatio institueretur de aliquo obiecto iam existente, dicendo v. g.: infallibiliter video Petrum sedentem, ergo Petrus non libere sed necessario sedet. Unde *distinguitur* ratio illa: eventus necessario et infallibiliter evenirent, scilicet esset necessarium *quod eveniant, concedo*; esset necessarium *id quod evenit, nego*.

Nota autem quod eadem difficultas affertur contra doctrinas inferius considerandas de infallibilitate providentiae seu praedestinationis, quae est de fide, et de infallibili et intrinseca efficacitate decreti et motionis divinae, quae est sententia thomistica. Eadem est difficultas quoad essentiam, etsi aliunde fortior videatur propter obscuritatem conciliationis universalis amoris divini cum amore praedestinationis aliquorum, et efficacitatis motionis divinae cum humana libertate.

Instes. Saltem si Deus scit quidquid eveniet in aliquo negotio, superflua erit omnis opera quam impendimus in eo; quidquid enim agamus, non potest evenire nisi quod Deus iam praenoscit.

*Resp. cum Augustino*² negando assertum conditionale. Deus enim scit et disponit non tantum finem sed etiam media quibus res effectura est. Unde illud evenit quod Deus scit, et eo modo quo Deus scit et vult eventurum. Quocirca non est superflua opera quam in variis negotiis impendimus, quia nescimus, quibus mediis eveniet id quod Deus praevidet. Vera est haec propositio: Certo eveniet id quod Deus scit; falsa vero haec altera: Quidquid

¹ Cf. Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 10, disp. 9, a. 3.—Billuart, *Tractatus De Deo*, diss. 6, a. 3.—Garrigou-Lagrange, *op. cit.* (supra, in n. 707) 355-359.

² *De civ. Dei* 5. 9: «Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit» (CCL 47. 138). Cf. Origenem, *Contra Celsum*, 2. 20 (ML 11. 838 sq.).

» egero, certo eveniet id quod Deus scit; nam, si mea actio est medium a Deo dispositum ad id quod praevidet, hoc certe non eveniet, posito per impossibile quod ego non agam (cf. 1 p., q. 23, a. 8, infra cit., in n. 799; *C. Gerit.* 3. 95-96)?

ASSERTIO 4. Probabile est dari aliqua futuribilia contingentia;² quo posito, ea Deus necessario cognoscit.

PROBATUR.

727. *Ex Scriptura tres praecipue afferuntur classici textus, in quibus videtur Deus significare se cum certitudine scire quid contingenter accidisset, si aliqua circumstantia sive conditio posita fuisset, quae de facto posita non fuit. Iuxta 1 Reg. 23. 10-13, consulente Davide Deum num Saul descenderet in Ceilam ut everteret civitatem propter eum et num viri Ceilitae traderent eum in manus Saul, respondit Deus affirmative ad utramque quaestionem («Descendet» Saul et «trudent» Ceilitae); quo responso accepto, aufugit inde David. Iuxta 4 Reg. 13. 18 sq., cum Elisaeus praecepisset regi loas ut percuteret sagittis terram et ille ter tantum terram percussisset, iratus propheta dixit: «Si percussisses quinquies, aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usque ad consumptionem; nunc autem tribus vicibus percuties eam». In Mat. 11. 21, Christus hanc comminationis prophetiam protulit: «Vae tibi, Corozaim! vae tibi, Bethsaida! quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent... Et tu, Capharnaum numquid usque in caelum exaltaberis? usque in infernum descendes; quia si in Sodomis factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hunc diem».*

Ex his communiter theologi deducunt Deum cognoscere futuribilia, cum

^anc objectionem maxime urget Caietanus (*In 1 p.*, q. 22, a. 4, ad 1), dicens in ea occurrere «dubitationem valde arduam et forte ab humano intellectu insolubilem». Praemisso autem quod de «hac dubitatione nihil scriptum repetit in S. Thoma» (attamen S. Thomas eam movet ac solvit tum in 1 p., q. 23, a. 8, tum in *C. Geni.* 3. 95 sq., quamvis directe respiciat solum casum efficacitatis orationis), eam subtiliter conatur solvere, dicens quod «esse a Deo provisum» (vel praevium, quod in hac re idem est) non ponit in rebus inevitabilitatem, sed «aliquid altius quam evitabilitatem et inevitabilitatem», quemadmodum esse provisum non ponit in rebus contingendam vel necessitatem (secus omnia essent contingentia vel necessaria) eo quod ipse Deus provisor est causa altior, transcendens contingendam et necessitatem.

2 Non ergo agitur de futuribili necessario; nam hoc, ob necessariam connexionem cum conditione, non solum a Deo sed etiam ab homine cognoscibile est. Evidens enim est v. g. quod si Paulus mansisset in iudaismo, ecclesiam Corinthiacam non fundasset; si Petrus in peccato mortuus fuisset, non honoraretur ut sanctus in Ecclesia. Loquimur autem de futuribili contingenti, quod fere coinddit cum futuribili libero.

simpliciter et absolute asseruerit aliquid eventurum si quaedam determinata conditio posita fuisset, nec convenit ut Deus absolute asserat quod non certitudinaliter sed mere conjecturaliter cognoscit. Praefatis locis a quibusdam auctoribus adduntur Gen. 18. 38; Lev. 23. 3 sqq.; 3 Reg. 9. 3 sqq.; 11. 2; Sap. 4. 11; 1er. 38. 14-20; Ionas, 3. 2-4; Act. 22. 17-21.

Attamen, quamvis ex his locis probabiliter erui possit cognitio futuribilium, saltem ob communem interpretationem theologorum, *res non satis certo fundata videtur*; nam illi convenienter intelligi possunt etiam de coniecturali quadam cognitione et de modo loquendi populari, cui Deus accommodat suam locutionem. Ceuppens, satis diffuse illis locis exagitatis, concludit: «Quibus locis consideratis, opinamur quod e S. Scriptura 'certo probari' nequit Deum futura conditionata seu futuribilia certa infallibili scientia cognoscere».¹

728. *Ex Patrum doctrina melius fortasse argumentum, etsi non tam certum, deduci potest.* Docent enim Deum ex benigna salvifica voluntate aliquos homines praemature e vita eripere vel temporalibus malis subicere, quia praevidet eos in peccatum et damnationem lapsuros si diutius vixerint vel prosperitate temporali gauderent.

Gregorius Nyssenus, *De infantibus qui praemature abripiuntur*. «Perfectae providentiae est, non modo morbos contractos curare, verum etiam ne ab initio quidem prorsus aliquis in rebus vetitis versetur, providere. Verisimile enim est eum qui id quod futurum est aequae atque praeteritum cognovit, progressum vitae infantis ad perfectionem prohibere, ne quod vi praescia malum animadversum est in eo qui ita victurus fuisset, perficiatur, atque ei qui ea voluntate arbitrioque victurus fuisset, vitii nequitiaeque materia vita fiat» (MG 46. 183).

Augustinus, *De correptione et gratia* 8. 19: «Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur. Cur ergo non fecit? Respondeant qui nos irrident, quando in rebus talibus exclamamus: 'Quam inscrutabilia sunt iudicia et investigabiles viae eius'» (ML 44. 927). Cf. *De Gen. ad litt.* 11. 9-12; *De dono perseverantiae* 9. 22.

Eodem modo loquuntur Cyrillus Alex., *Adv. Iulian.* 3, et Gregorius M., *Moral.* 33. 19. 35.

729. *Ex ratione pariter theologica aliqua probabilitas erui potest, nec tamen tanta certitudo quantam aliqui theologi sibi fingunt.*

¹ *Op. cit.* (supra, in n. 720) 175. Durius Buzý scribit: «Il est évident que Jésus s'exprime ici à la façon populaire, sans engager nullement la prescience divine: on perdrait donc sa peine à venir chercher ici des arguments scolastiques pour ou contre la théorie de la science moyenne ou des futuribles» (In *La Sainte Bible*, éd. Pirot-Clamer IX 147 sq.). Idem sentit Thomassinus, *De Deo*, l. 7, c. 23.

Primo nempe, fideles Deum deprecantur ut sibi quaedam bona concedat et a se quaedam mala avertat, hac implicita conditione quod id ad salutem expediat.¹ Ergo supponunt Deum scire quid futurum esset, si res ita se haberet ut ipsi petunt.

Secundo, convenit ut Deus cognoscat certo et infallibiliter ea quae nos ipsi coniecturaliter praevidemus. Atqui nos coniecturaliter praenuntiamus plura futuribilia quae referuntur ad gubernationem mundi, v. g. quid fuisset si Ada non peccasset, vel quid fuisset in exordio Ecclesiae si Christus ipse Romam venisset. Ergo convenit Deum illa certo cognoscere.

Tertio, convenit ut gubernator sapientissimus certo cognoscat ea quae utilitatem important pro mundi gubernatione. Atqui plura futuribilia ita se habent. Ergo convenit ut Deus ea certo cognoscat.

Huiusmodi rationes cogentes non sunt, sed merae convenientiae, *saltem in doctrina thomistica*, de qua infra (q. 6). Nam, ex una parte ipsa existentia futuribihum dependet a libera voluntate divina et ex alia parte nulla imperfectio ex parte Dei arguitur ex hoc quod nihil decerneret de futuribilibus, sed varios conditionales eventus et rerum combinationes relinqueret in statu purae possibilitatis.

Qui vero sequuntur *doctrinam molinisticam* de quadam obiectiva realitate futuribilium, antecedenter ad actum divinae voluntatis, consequenter sibi videntur rationes cogentes afferre quibus probent Deum cognoscere futuribilia. Quarum prima est, quia Deus inter varios posibles ordines elegit et absolute futurum voluit ordinem praesentem; ut autem id sapienter nec caeco modo faceret, debuit certe et distincte scire quid in diversis ordinibus futurum fuisset. Alia est, quia obiective et a parte rei, seu antecedenter ad actum voluntatis divinae, futuribilia habent determinatam veritatem, quatenus, supposita aliqua conditione, ex duobus possibilibus contradictoriis nonnisi unum determinate fieret. Quae rationes tantum valent, quantum ipsa doctrina molinistica de scientia media, quam infra impugnabimus.

Ceterum ex hac ipsa opinionum diversitate apparet, *quaestionem de futuribilibus non tam esse de eorum cognitione ex parte Dei quam de ipsa eorum existentia sive realitate*. Si enim dantur futuribilia, certe a Deo cognoscuntur; sed num revera dentur, disputabile est; si enim admittitur praefata sententia molinistica, affirmative necessario respondendum est; si vero eligitur sententia thomistica, id pendet a quaestione num de facto Deus elegerit ac determinaverit aliqua fore futura dependenter ab aliqua conditione; ad quam quaestionem communiter affirmative etiam respondent, quoad aliqua saltem futuribilia, ob probabiles tantum rationes superius allatas.

Exinde etiam intelligitur discrimen auctorum quod attinet *numerum*

¹ *Catechismus Cone. Trid.*, p. 4, c. 4. n. 5: «Ingenii autem bona et ornamenta, cuius generis sunt artes atque doctrinae, petere etiam licet, sed ea tantum conditione, si nobis ad Dei gloriam et ad salutem profutura sunt».

futuribilia. Nam in sententia molinistica facile ac consequenter affirmatur Deum cognoscere omnia futuribilia, seu omnia quae evenirent in quacumque hypothesi existentiae et evolutionis mundi, cum haec non simpliciter dependeant in eorum esse a voluntate divina, sed habeant suam obiectivam realitatem. In sententia vero thomistica de dependentia futuribilium a divinis decretis quidam pauci theologi idem affirmant, nec reputant inconveniens dicere Deum decrevisse omnes posibles combinationes rerum, quia id facit per unicum subjective infinitum decretum et idipsum congruit infinitae virtuti providentiae et scientiae Dei. Alii vero plures, id inconveniens aut ridiculum indicantes, dicunt Deum cognoscere tantum ea futuribilia quae indicantur in Scriptura aliaque similia quae proximius referuntur ad ordinem et gubernationem mundi qui de facto creatus est?

QUAESTIO V. DE EFFICACITATE SCIENTIAE DEI¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

730. Ut dictum est supra (n. 704), agendo de existentia *potentiae in Deo*, quaestio de ipsa essentia istius potentiae pertinet ad quaestiones de scientia Dei et de facto inter has agitari solet a theologis. Cum enim potentia sit principium operationis et in Deo non aliud operationis principium excogitari possit quam intellectus et voluntas, quaestio exurgit *utrum potentia sit reducenda ad intellectum an ad voluntatem*. Ceterum, cum nemo negabit utramque facultatem aliquem influxum habere in productionem rerum, nam ex una parte voluntas necessario dirigitur ab intellectu et ex alia parte actus intellectus nequit habere externum influxum nisi praecedat electio voluntatis, quaestio magis determinate est utrum in Deo formale ac immediatum principium causalitatis rerum sit ipsa voluntas, directa ab intellectu, an potius intellectus praemotus a voluntate, ita ut ipsa *scientia Dei habeat propriam et intrinsecam efficacitatem ac vere et proprie dicatur causa rerum*.

II. CONTROVERSIA THEOLOGORUM.

731. In qua re *duae occurrunt oppositae sententiae*, quarum influxus habet peculiare momentum in sequentibus quaestionibus de medio cognitionis divinae et de providentia ac praedestinatione.

Molinistae enim docent scientiam Dei esse *tantum directivam* in productione rerum, principium vero effectivum esse *ipsam voluntatem*. Processus autem actuum divinorum sequenti fere modo dispo-

¹ Cf. Billuart, *Tractatus De Deo*, diss. 6, a. 5, in fine.

² 1 p., q. 14, a. 8 et 16; *De veritate*, q. 2, a. 14; *In 1 Sent.*, dist. 38, q. 1, a. 1. Confer aliquos ex auctoribus relatis supra, in n. 707.

nitur: primo venit scientia simplicis intelligentiae, qua Deus cognoscit omniaabilia; sequitur actus voluntatis eligentis unum possibile prae alio, quo quidem praefata scientia Dei evadit practica et eo ipso dirigit eundem electivum actum voluntatis, cui iam nihil deest ut sit immediate productivus rerum; tandem sequitur scientia visionis, qua Deus res tanquam productas contemplatur. Unde causa rerum non est scientia visionis, seu scientia rerum, sed ipsa scientia simplicis intelligentiae, seu possibilium, prout tamen applicatur ad opus per voluntatem. Res tota compendio exprimitur per effatum: Res non ideo sunt quia a Deo cognoscuntur, sed e converso ideo cognoscuntur quia iam sunt.

Thornistae e contrario docent scientiam Dei esse non tantum directivam in productione rerum,¹ sed *etiam productivam earumdem*, prout tamen est formaliter *imperium* intellectus, qui necessario praesupponit actum electionis voluntatis. Processus ergo actuum divinorum sequenti modo disponitur: primo venit scientia simplicis intelligentiae, seu possibilium; sequitur electio voluntatis; tandem intellectus elicit actum imperii, quo constituitur scientia practica, quae simul facit et videt res, videndo scilicet facit ac faciendo videt, unde causa rerum est ipsa scientia visionis earum; quod exprimitur per effatum: Res non ideo a Deo cognoscuntur quia sunt, sed potius ideo sunt quia cognoscuntur.

Huiusmodi theologorum dissidium iam observatur apud duos ex acutioribus inter Patres, Origenem scilicet et Augustinum.

Origenes enim pagani philosophi Celsi objectionem contra cognitionem futurorum sic solvit: «Celsus putat, quod praedictum est, ideo fieri, quia praedictum est; id vero illi nullo modo assentimur. Non enim dicimus eum qui praedixit, causam ideo esse cur res futura sit, quia praedixit eam esse futuram; sed cum res futura, etiamsi praedicta non esset, futura sit, illam sui praedicendae locum praebuisse illi, qui praenoscit» (C. *Celsum* 2. 20, MG 11. 835). Idem repetit alibi: «Hoc ergo pacto neque in praescientia Dei vel salutis vel perditionis nostrae causa consistit... Nam et si communi intellectu de praescientia sentiamus, *non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat*» (In *Rom.*, 1. 7, n. 7, MG 14. 1126).

¹ Scientiam divinam esse *saltem directivam* in productione rerum a nemine dubitatur ac dicendum est de fide. *Scriptura* enim tunc instantanter ac vivide rerum productionem attribuit sapientiae ac verbo divino, ut inde non inepte deduci possit aliqua confirmatio ipsius pressioris sententiae thomisticae. Gen. 1. 3: «Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux»; Prov. 3. 3: «Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia»; Sap. 8. 6: «Quis horum quae sunt, magis quam illa [Sapientia] artifex?»; Io. 1. 3: «Omnia per ipsum [i. e. Verbum] facta sunt»; Hebr. 1. 3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Augustinus vero, loquens de discrimine inter scientiam Dei et scientiam nostram, ait: «Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, *non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit*. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim eius sapientiae aliquid accessit ex cis, sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat» (ML 42. 1076). Idem repetit alibi: «Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset» {*De civ. Dei* 11. 10, CCL. 48. 332).

S. Thornas hoc Origenis discrimen ab Augustino sic componit: «Dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate... Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit; non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat» (1 p., q. 14, a. 8, ad 1).

III. ASSERTIO 1. Scientia Dei est causa rerum non solum directiva sed etiam effectiva; non quidem simpliciter ut scientia, sed prout habet adiunctam voluntatem, seu prout est scientia practica, elicitiva actus imperii.

PROBATUR.

732. 1. Deus est agens intellectivum. Atqui agens intellectivum operatur per formam intellectivam. Ergo et Deus, non secus ac quilibet artifex, agit per formam intellectivam, seu per scientiam. Atqui forma intellectiva de se non sufficit ad agendum unum prae alio, quia fertur ad utrumque contrarium, scientia enim est de contrariis. Ergo oportet ut ei addatur inclinatio ad unum, quod fit per appetitum seu per voluntatem. Ergo scientia Dei est causa rerum, prout tamen importat adiunctam voluntatem, seu prout est actus imperii, elicitus ab intellectu sub influxu praecedentis actus voluntatis (1 p., q. 14, a. 8).

2. Nisi scientia Dei esset causa rerum, ipsa penderet a rebus et ab illis mensuraretur, ac ita esset imperfecta et causata. Quae ratio sic etiam concinnari potest. Quae habent convenientiam ad invicem, ita comparantur ut vel unum sit causa alterius, vel aliquod tertium sit causa utriusque. Ergo in omni scientia oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel e converso, vel utrumque sit effectus tertii. Atqui scientia Dei non potest causari neque a scito neque a tertio, cum sit quid infinitum et perfectum. Ergo relinquitur quod ipsa sit causa sciti {*De veritate*, q. 2, a. 13).

Confirmatur auctoritate *Augustini* supra relati (quem repetit *Gregorius M.*, *Moral.* 20. 32), et 5. *Thornae*, quem inepte aliqui patroni contrariae sententiae ad se trahere conantur.

ASSERTIO 2. Scientia simplicis intelligentiae remote tantum et in actu primo dici potest causa rerum; scientia vero visionis est proprie ac proxime causa rerum, non tamen formaliter ut visionis, sed ut approbationis.

PROBATUR.

733. Scientia simplicis intelligentiae praecedit actum electionis voluntatis atque versatur circa possibilia, ostendens finem et modum rei. Atqui scientia effectiva rerum consequitur actum electionis voluntatis, et talis praecise est scientia visionis, utpote qua videntur res praesentialiter existentes. Ergo proxima causa rerum non est scientia simplicis intelligentiae sed *scientia visionis*. Hanc autem non esse causam formaliter qua visionis, inde patet quod Deus cognoscit seipsum et mala, quorum tamen non est causa. Quapropter scientia Dei est causa prout est *scientia approbationis*, i. e. prout importat decretum effectivum et positivum voluntatis (cf. supra, n. 711).

No/ō 1. Ut observat *S. Thomas* (1 p., q. 14, a. 8, ad 3), scientia divina et humana ita ad res se habent, ut hae inveniantur mediae inter illas; res nempe causantur a scientia Dei et causant nostram. Hinc scientia nostra est imperfecta, quia causatur et mensuratur a rebus. Hinc etiam sequitur, melius esse accipere scientiam a rebus per inventionem quam a magistro per doctrinam, quia verba magistri sunt signa conceptuum illius, res vero sunt signa divini intellectus, seu verba Dei.

Nota 2. Res sequenti modo se habent *in mente artificis* in genere et Artificis divini. Primo intellectus per artem concipit res agendas (scientia simplicis intelligentiae in Deo); dein voluntas eligit; tertio intellectus imperat (scientia visionis et approbationis in Deo).

Cum artifex humanus imperat, res imperatae non illico fiunt, quia intellectus eius est impotens, sed requiritur nova motio voluntatis, quae utitur potentiis extrinsecis operativis ad exequendum actum imperii. In Deo e converso sufficit imperium ut res illico fiant. Aliis verbis, in Deo non datur potentia quae sit aliquod attributum virtualiter distinctum ab intellectu et voluntate, tum quia haberetur imperfectio in facultate imperante et movente, si alia facultas requireretur ad executionem imperii, tum quia in natura intellectuali nequit concipi nisi facultas eiusdem ordinis intellectualis, quae est tantum duplex, i. e. voluntas et intellectus; unde neque angeli aliter quam impenio movent corpora.

Imperium igitur Dei est actus formaliter immanens, sicque est actus elicitus ab intellectu, praesupponens actum electionis voluntatis, et simul est *virtualiter transiens, et sub hoc aspectu dicitur potentia*. Inferius autem (n. 784), in quaestione de providentia, fusius explicabuntur varii actus voluntatis et intellectus qui concurrunt ad actum imperii.¹

QUAESTIO VI. DE MEDIO SCIENTIAE DEI.²

I. SENSUS QUAESTIONIS.

734. Quaestio est de *medio in quo* Deus cognoscit alia a se, nam cognitio sui ipsius nequit esse nisi immediata, cum eius essentia sit obiectum formale et immediatum suae scientiae, ut supra dictum est (n. 719). Distinximus supra (n. 681) triplex medium alicuius cognitionis, scilicet medium subiectivum seu *sub quo* (ipsam potentiam cognoscitivam), medium obiectivum *quo* (speciem impressam et expressam) et medium obiectivum *quod* (id quod prius cognitum ducit in cognitionem alterius), quod subdividitur in *ex quo* et *in quo*. In scientia Dei medium subiectivum, seu sub quo, est, ut patet, ipsum lumen aeternum et infinitum divini intellectus; medium obiectivum quo nequit dari ut quid a Deo distinctum adeoque est ipsa essentia divina prout absolvit munus speciei impressae et expressae. Medium obiectivum ex quo nequit dari in intellectu divino, cum non sit discursivus. *Est igitur quaestio de medio obiectivo in quo Deus cognoscit alia a se, et quidem quaestio duplex*, utrum ipsa essentia divina *sit medium in quo, et sub qua ratione ipsa sit tale medium*.

Utnusque quaestionis solutio iam supra praeformata est, cum logice fluat ex duabus praecedentibus quaestionibus. Nam, si sola essentia divina est immediatum obiectum scientiae Dei, ut statuimus in q. 4, sequitur alia a Deo nonnisi in essentia divina tanquam in medio cognosci posse. Pariter, si scientia Dei, prout redditur efficax per electionem sive decretum suae voluntatis, est universalis causa rerum, ut statuimus in q. 5, sequitur essentiam divinam nonnisi ut affectam a causativo decreto voluntatis, seu sub ratione causae rerum, esse medium cognitionis earum, iuxta illud Augustini: «Non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt quia novit».

Haec tamen quaestio explicite ac directe exponenda est, ratione *celebris controversiae, quae a longo iam tempore agitur inter thomistas et molinistas*, eo vel magis quod huiusmodi controversiae radices ultra quaestionem de scientia Dei extenduntur, ad quaestionem nempe de providentia et praedes-

¹ Cf. L. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 825-829.

² Confer bibliographiam relatam supra, n. 707, et peculiarem bibliographiam de thomismo et molinismo infra n. 735.

tionatione (infra expendenda in q. 15) et ad quaestionem de motione divina et efficacia gratiae (de qua agetur in tractatu de gratia); tribus enim his connexis quaestionibus eadem afferuntur solutionis principia in utraque opposita schola, thomistica et molinistica.

II. OPINIONES ET CONTROVERSIAE.

735. Non facile est omnes opiniones variosque dicendi modos ad claras ac determinatas classes reducere, tum quia non omnes eodem modo cognitionem mediatam, sive medium in quo, intelligere videntur, tum quia, post quatuor iam saecula controversiarum, nedum simplicior, magis adhuc implicata per novas distinctiones res facta est, praecipue in campo molinistarum. Breviter igitur imprimis tangemus varias theologorum sententias de utraque quaestione, paulo fusius subinde duplicem thomistarum et molinistarum sententiam exposituri.

Quoad primam quaestionem, seu utrum essentia divina sit medium in quo Deus cetera cognoscit, tres dantur opiniones. Quidam dicunt Deum cognoscere res tantum *in seipsis*, ita ut cognitio Dei sit immediata, seu excludens omne medium in quo. Ita *Nominalistae*, *Vâzquez* et *Becano*, qui docent Deum cognoscere res in essentia sua, non tamen tanquam in medio sed tanquam in specie immediate eas repraesentante, et *aliqui molinistae moderni*, ut *Hellin* et *Dalmau* qui docent res in sua obiectiva realitate esse merum terminum (non tamen causam) cognitionis divinae, iam per ipsam essentiam divinam tanquam per formale obiectum constitutae ac specificatae¹ et ad hunc sensum trahere conantur communem sententiam Suaresii et aliorum molinistarum. Alii dicunt Deum res cognoscere *tum in seipso tum in seipsis*. Ita explicite aliqui *molinistae*, et ita etiam videtur interpretanda communis sententia molinistarum, quidquid in contrarium dicant praefati Hellin et Dalmau, quamvis aliunde verum sit quod ex his quae molinistae docent circa secundam quaestionem logice sequatur Deum res cognoscere non in seipso sed in seipsis. Alii dicunt Deum cognoscere res tantummodo *in seipso*, tanquam in vero medio in quo. Ita *thomistae* omnes et quidam alii ad eos accedentes, de quibus infra.

Itaque, pro faciliori saltem totius controversiae intellectione, dici potest theologos generaliter convenire in asserendo quod res

¹ In 1^a p., disp. 60, c. 3.

² *Locis cit.* (supra, in n. 707).

cognoscuntur a Deo in sua essentia tanquam in medio in quo, saltern eo generali sensu quod cognitio rerum sit aliquo modo alligata ipsi cognitioni essentiae divinae. Vix enim quis serio dicere potest res creatas immediate ac simpliciter per seipsas terminare cognitionem divinam, quin inde duplicet ipsum actum istius cognitionis. Ceterum, praecipuum ac verum sententiarum discrimen respicit secundam quaestionem, ex qua dependet ac iudicari potest ipse sensus prioris in praefatis tribus opinionibus.

Quoad alteram igitur quaestionem, seu in assignanda *propria ac jormali ratione*, sub qua essentia divina est medium cognitionis rerum, quod attinet quidem ipsa possibilia conveniunt omnes theologi Deum ea cognoscere in sua essentia, prout est causa exemplaris omnium. Quod attinet vero realia (signanter futura) et futuribilia, triplex datur opinio.

Prima est *thomistarum*, qui docent Deum ea cognoscere in sua essentia, *prout est determinata per actum voluntatis*, per quod est causa illorum.

Altera est *molinistarum*, qui docent Deum ea cognoscere in sua essentia, *prout repraesentat supercomprehensive causas secundas* (ita quidem post Bellarminum et Molinam) *aut prout repraesentat illorum veritatem formalem vel obiectivam* (ita alii communius post Suarez).

Tertia est quaedam *sententia media*, quae accedit ad sententiam thomisticam, sed conatur eam non leviter emollire introducendo duplicem conceptum, tum alicuius *decreti minus determinati* voluntatis divinae tum *aeternitatis*. Ita *Pecci*, *Satolli* et *Paquet*,¹ qui dicunt Deum res cognoscere in sua essentia, prout est causa exemplaris, addito decreto voluntatis de sola existentia causarum liberarum, non vero de ipsis actibus illarum, nisi tantum in communi. *L. Janssens* vero² appellat directe ad rationem aeternitatis divinae, dicens Deum res cognoscere in sua aeternitate seu in earum praesentialitate in aeternitate, et hoc sensu in sua essentia. Tandem *P. Parente*³ utrumque attributum motionis divinae et aeternitatis clarius in unum coniungit, docens actum liberum (de quo est potissima quaestio), quatenus est ens sive actus in genere, attingi in divina essentia ut affecta decreto voluntatis per quod ens vel actus generice produ-

¹ *De Deo Uno et Trino*, disp. 4, q. 1, a. 6.

² *De Deo Uno* II 110 sqq.

³ *De Deo Uno* (Romae 1938) 249-253.

citur; quatenus vero est tale ens vel talis specificus actus liber, attingi in divina essentia ut causa exemplari omnis entis (nam decretum divinum producit actum liberum quoad eius exercitium tantum, non vero quoad eius specificationem); quatenus tandem est determinate futurum, attingi in sua praesentialitate in aeternitate; ita medium in quo cognitionis divinae coalescit ex triplici copulato elemento, seu ex causalitate Dei efficienti, ex eius causalitate exemplari et ex praesentia rerum in aeternitate, adeoque illud medium est essentia divina prout ad modum unius est volens, exemplans et aeternaliter praesens.

Fusius exponuntur duae praecipuae ac genuinae sententiae, i. e. thomistica et molinistica

736. *Thomistae sic explicant cognitionem divinam.*

1. *Deus in primo instanti* (naturae non temporis), antecedente omne decretum voluntatis, cognoscit in sua essentia omniaabilia, seu cognoscit essentiam suam prout est causa exemplaris rerum, sub ratione idealitatis et possibilitatis earum. Haec est *scientia simplicis intelligentiae*.

2. *Deus in secundo instanti* quaedam ex illis possibilibus fieri decernit. Eo ipso eius essentia determinatur per decretum ad hoc ut sit non tantum

Quoad thomismum confer:

Banez, D. (f 1604), *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis* I (ed. L. Urbano, Madrid-Valencia 1934), in q. 14, a. 13; q. 19, a. 8, p. 348-364, 420-435.

Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 14, disp. 19-20.

Salmanticensis, *In 1 p.*, q. 14, disp. 1-12.

Billuart, *Tractatus De Deo Uno*, diss. 6 et 8.

Gayraud, H., *Le Thomisme et le Molinisme*, Toulouse 1889.—*Providence et libre arbitre selon St. Thomas d'Aquin*, Toulouse 1892.

Del Prado, N., *De gratia et libero arbitrio* (Friburgi Helv. 1907) III 117 sqq.

Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existence et sa nature* (éd. 4, Paris 1923), appendix 5, p. 791-847.—*De Deo Uno* (Paris 1938) 360-370.

Quoad molinismum confer:

Fonseca, P. (j- 1599; magister et praecursor Molinae), *Commentarius in Metaphysicam Aristotelis*, l. 6, c. 2 (Coloniae 1605) III 119 sqq.

Molina, L. (f 1600), *Libert arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, In 1 p., q. 14, a. 13, pars 4, disp. 47-55 (ed. critica I. Rabeneck, Oniae-Matriti 1953) 293-405.

Suarez, Fr. (t 1617), *Tractatus de gratia*, proleg. 2: de scientia Dei, *Opera omnia* VII (Parisiis, ed. Vivès 1857) 46-129.—Opusc. *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, *ibid.* XI (1858) 291-375.

Ruiz de Montoya, D., *De scientia Dei*, disp. 68-70.

De Regnon, Th., *Banez et Molina*, Paris 1883.—*Bannésianisme et Molinisme*, Paris 1890.

Ales, A. d', *Providence et libre arbitre*, Paris 1927.

Dumont, P., *Liberté humaine et concours divins d'après Suarez*, Paris 1936.

De tota historia et controversia molinismi confer. E. Vansteenberghe, «Molinisme», *Dictionnaire de théologie catholique* X-2 (Paris 1929) 2094-2187.

exemplar, set! ctiam causa effectiva rerum. Item, eo ipso praedicta possibilia transeunt a statu possibilitatis ad statum futuritionis, i. e. determinationis in causa, et ita in hac causa necessario repraesentantur, et quidem secundum eandem durationem quae est aeternitas.

Si decretum illud est absolutum, res fiunt et repraesentantur ut *futurae* (vel ut praeteritae et praesentes, postquam in tempore producuntur) et tunc habetur *scientia visionis*.

Si vero decretum est conditionatum, i. e. si Deus res vult tantum dependenter ab aliqua conditione quae tamen nunquam verificabitur, tunc res fiunt et repraesentantur ut *futuribiles*, et habetur sola *scientia simplicis intelligentiae*, quia scientia visionis est tantum de rebus quae obiciuntur praesentialiter, dum futuribilia manent simpliciter et absolute in statu possibilitatis. Hoc decretum de futuribilibus non est simpliciter conditionatum, secus esset mera velleitas, sed *subiective absolutum et obiective conditionatum*, i. e. importat veram voluntatem Dei dependenter tamen ex parte obiecti ab aliqua conditione.¹

3. *Principium fundamentale thomismi* est universalitas causalitatis divinae, a qua pendet omne ens et omnis differentia ac modus entis, etiam et maxime contingentia et libertas. Deus namque omnia causai, sive absoluta sive libera, et omnia movet iuxta modum uniuscuiusque rei, causas nempe necessarias necessario et causas liberas libere, sic infallibiliter attingens ac producens in utrisque proprium eorum effectum, necessarium in causis necessariis, liberum in liberis.

Haec autem Dei causalitas potest considerari in duplici momento, i. e. in executione, et tunc est quaestio de efficaci et praedeterminante motione Dei, et ita consideratur in tractatu de gratia (gratia enim est quaedam motio Dei in ordine supernaturali), et in intentione a qua procedit motio, et tunc est quaestio de efficaci et praedeterminante decreto divino, ac ita in praesenti tractatu consideratur, in hac quidem quaestione sub ratione medii cognitionis, inferius vero, ubi de providentia et praedestinatione, sub ratione actus voluntatis et gubernationis divinae.

4. *Summa igitur doctrinae thomisticae haec est.* Deus cognoscit omnia realia in sua essentia, prout est causa universalis totius entis et omnium differentiarum eius, etiam contingentiae et libertatis. Deus autem est causa per scientiam prout habet adiunctum decretum voluntatis. Ergo medium formale cognitionis divinae de entibus realibus est decretum voluntatis, decretum quidem absolutum pro futuris, decretum vero subiective absolutum et obiective conditionatum pro futuribilibus.²

¹ Ceterum, ut constat ex dictis in q. 4 (n. 729), haec quaestio de futuribilibus in sententia thomistica (secus ac in sententia molinistica) est omnino secundaria, et respicit directe ipsam existentiam futuribilium potiusquam modum cognitionis eorum. Potest autem negari illorum existentia quin aliquid detrahatur perfectioni cognitionis vel voluntatis divinae.

² Unus vel alter recentior thomista communem ac rigidiorum hanc sententiam aliquatenus emollivit. Ita F. Muniz, in *Summa Teolôgica de Santo Tomas de Aquino* I (Madrid 1947) 1009-1017, qui insistit in aeternitate potiusquam in voluntate Dei, ut ratione sive medio scientiae divinae, et F. Marin-Sola, «El sistema tomista sobre la moción

737 *Molinistae vero sic concipiunt scientiam Dei:*¹

1. *Deus in priori instanti* contemplatur omnia possibilia in essentia sua, ut in causa exemplari. Et quidem intuetur quid determinatus homo, sub quavis possibili conditione constitutus, libere facere posset. Haec est *scientia simplicis intelligentiae*.

2. *In secundo instanti*, adhuc tamen ante quodlibet voluntatis suae decretum, Deus infallibiliter intuetur quid de facto praedictus homo libere faceret cum concursu divino indifferenti, si poneretur in determinatis circumstantiis. Haec est *scientia media*. Haec igitur scientia non est de pure possibilibus sed de futuribilibus, seu pressius de omnibus certo eventuris, hac supposita conditione quod homo ponatur in talibus circumstantiis; inter quae, ut mox videbimus, quaedam erunt futura.

Scientia media pro Molina non est formaliter eadem ac scientia stricte futuribilium, sive quia per ea videntur quoque omnia quae postea erunt futura, sive quia etiam thomistae ponunt scientiam futuribilium, quae dici posset quodammodo media inter scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis. Scientia illa a Molina dicitur media inter necessariam et liberam; quatenus enim antecedit liberum decretum non est libera, quatenus tamen non est de aliqua re absoluta, sed de re conditionata et quidem dependente a libertate creaturae, non est necessaria, sed veluti conditionata adeoque media.²

divina», *Cientia tomista* LXXV (1948) 273 sqq. (cf. *ibid.* [1926] 5-74), qui admittit *praedeterminationem physicam frustrabilem*, distinguens inter decreta divina efficacia infallibilia et decreta fallibilia. De qua re confer R. Garrigou-Lagrange. «Thomismi renovatio an eversio?», *Angelicum* III 121-175, et J. Sagues, «Crisis en el Banecianismo?», *Estudios eclesiásticos* XXII (1948) 699-749.

Quidquid dicant molinistae, qui ipsum 5. *Thomam* ad suam sententiam trahere conantur, doctrinam thomisticam repetentes a Banez (1604) eamque vocantes Baiesianismum, vix dubitari potest S. Doctorem eam saltem aequivalenter docere, etsi in propriis terminis praesentem quaestionem non ponat. Eam enim exigunt eius clara principia de universali causalitate Dei, de ipsa scientia Dei ut causa rerum, de indeterminatione futuri considerati in suis causis proximis. Sufficit attente legere ac comparare sequentes textus: 1 p., q. 14, a. 9. ad 3 et a. 13; q. 16, a. 7, ad 3; *C. Gent.* 1. 66 et 69; *De veritate*, q. 2, a. 8; a. 9, ad 2; q. 3, a. 3, ad 8; *In 1 Sent.*, dist. 38, a. 4; *In 3 Sent.*, dist. 14, a. 2. In *De veritate*, q. 2, a. 12, sed contra, arg. 6, breviter rem ita compendiatur. «Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium [futurorum] contingentium causas, scit enim seipsum, qui est causa omnium. Ergo ipse scit contingentia [futura]».

¹ Tradimus tantum generales lineas molinismi. Nam inter varios auctores multiplex est modus dicendi vel concipiendi, ut videre est v. g. apud molinistas Dalmau et Hellin, *locis cit.* (supra, in n. 707), necnon De Diego Diez et Martinez del Campo in sua *Theologia Naturali*.

² Billet molinista essentiam scientiae mediae ac ideo totius molinismi sic apte compendiatur: «Nos igitur in praesenti asserimus Deum certo ac infallibiliter cognoscere omnia libera futura, et non in praedeterminantibus decretis suae voluntatis. Quae duo in complexu sumpta constituunt substantiam doctrinae circa scientiam quam mediam vocant, ex qua quidem doctrina pendere videtur conciliatio humanae libertatis cum providentia et praedestinatione divina» (*De Deo Uno et Trino*, thes. 22, § 1).

Molina, *op. cit.* (supra, in n. 735) disp. 52, p. 339 sq.: «Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo... Unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit esse aliter in Deo, per quam omnia ea cognovit ad quae divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit... /Miam mere liberam qua Deus post

Si iam quaeritur a molinistis: posito concursu indifferenti, undenam sciat Deus talem hominem in talibus circumstantiis hoc determinate facturum:

Respondent *quidam cum Molina* Deum id cognoscere in *supercomprehensione causarum secundarum*, i. e. quia comprehensive cognoscit voluntatem hominis omnesque eius dispositiones et inclinationes.

Respondent vero *plures alii post Suarez* talem doctrinam non congruere ipsi libertati voluntatis (seu propriae ac essentiali indifferentioni et indétermination! voluntatis, quae est de essentia libertatis), ac proinde Deum id cognoscere *in veritate formali vel obiectiva* rerum futurarum. Ex duabus quippe propositionibus contradictoriis de futuribili (v. g. Petrus Christum negabit, Petrus Christum non negabit) una est determinate vera, altera determinate falsa, ac proinde veritas formalis prioris propositionis, utpote ens quoddam, necessario a Deo cognoscitur.*

Respondent tertio *quidam moderni molinistae*, ut Kleutgen, Cornoldi et De Regnon, simpliciter confitentes non posse explicari modum quo Deus per scientiam mediam res cognoscat, hanc tamen necessario admittendam esse ut unicum medium explicandi cognitionem futuribilem.

3. *In tertio instanti* Deus libero decreto statuit ponere talem hominem in talibus circumstantiis, in quibus, cum suo concursu indifferenti, praevidet ipsum tali modo acturum. Ita, post hoc decretum, obiectum scientiae mediae fit obiectum *scientiae visionis*, in qua infallibiliter cognoscitur ut futurum. Tota igitur infallibilitas cognitionis divinae provenit quidem *post decretum non tamen ex decreto*, cum hoc terminetur ad concursum indifferenter, sed *ex scientia media*, quatenus per eam Deus supercomprehendit causas secundas vel intuetur veritatem obiectivam aut formalem futurorum.²

4. *Principium fundamentale molinismi* est sollicitudo salvandi libertatem hominis. Inde negat decretum et motionem praedeterminantem atque docet Deum movere hominem per concursum quemdam indifferenter, qui determinatur ab ipsa creatura. Cum autem concursui indifferenti correspondere debeat in mente divina decretum indifferens, nequit Deus in hoc decreto

liberum actum suae voluntatis absque hypolhesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate ex complexionibus omnibus contingentibus, quatenus re ipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique *mediam scientiam qua ex altissima et immutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est*, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum».

1 Suarez, *Opusculum De scientia quam habet Deus*, l. 1, c. 8, n. 2: «Dicendum est Deum cognoscere haec futura, solum per simplicem intuitum veritatis vel rei, quae futura est, in sua temporis differentia, et prout in illa futura est, et secundum omnes conditiones existentiae quas in illa est habitura». L. 2, c. 7, n. 15: «Dicendum ergo est Deum cognoscere haec futura conditionata sua infinita virtute intelligendi, *penetrando immediate veritatem quae in ipsis est*, seu concipi potest, neque indigere aliquo alio medio ut illa cognoscat» (ed. cit. [supra, in n. 735] 327 sq., 369).

2 Haec est ratio quare quidam molinistae, ut *Helltn* et *Dalmau* (supra, n. 735), logice dicant res cognosci a Deo non in seipso, sed in seipsis, adeoque sine ullo medio in quo, sed in ipsa obiectiva rerum veritate. Nam praefatum decretum divinum nonnisi ab extrinseco et conditionaliter se habet ad rerum futurationem, nec ideo est intrinseca ratio cognitionis eorum.

praevidere quid determinate aget creatura, adeoque recurrendum est ad aliud medium cognitionis, i. e. ad scientiam mediam.

5. *Summa igitur molinismi haec est.* Deus cognoscit omnia realia et futuribilia in sua essentia, prout repraesentat supercomprehensive causas secundas, aut veritatem formalem et obiectivam rerum. Haec autem repraesentatur in essentia divina, per scientiam quidem mediam dum sunt in statu futuribilitatis ante decretum, per scientiam vero visionis post decretum, per quod transeunt ad statum futuritionis et subsequentis actualitatis. Inde radix proxima infallibilitatis scientiae Dei est scientia media, radix vero ultima est ipsa virtus creata libera et independens, prout relucet in scientia media, non sicut in causa, sed sicut in speculo.

III. ASSERTIO 1. Deus alia a se cognoscit non in seipsis, sed in seipso, tanquam in medio in quo.

PROBATUR.

738. 1. Si Deus cognosceret alia a se in seipsis, ea essent obiectum immediatum actus cognitionis divinae. Iamvero, nulla res, praeter essentiam divinam, potest esse obiectum immediatum cognitionis divinae. Nam, ut iam observatum est supra (n. 719), obiectum immediatum cognitionis divinae debet esse proportionatum intellectui divino, adeoque eiusdem immaterialitatis et dignitatis; item, si Deus haberet ut immediatum obiectum aliquid aliud ab essentia divina, ab illo moveretur et pateretur.

2. Deus est infinite perfectus. Est autem perfectius cognoscere aliquid per speciem superiorem quam per propriam speciem. Ergo non convenit, etiam si esset in se possibile, Deum cognoscere alia etiam extra essentiam suam seu in seipsis.

ASSERTIO 2. Medium in quo Deus cognoscit realia (praeterita, praesentia et futura) et futuribilia non est supercomprehensio causarum secundarum, neque veritas formalis vel obiectiva, neque exemplaritas divinae essentiae una cum decreto de sola existentia causae liberae eiusque exercitii, neque aeternitas, sed solum atque efficax decretum divinae voluntatis.

739. *probatur per partes.* Medium in quo Deus cognoscit realia futuribilia:

1. *Now est supercomprehensio causarum secundarum.*

Etenim nec comprehensio, nec supercomprehensio alicuius, potest in eo manifestare id quod in ipso non est. Iamvero, ante decretum divinum effectus causae secundae non continetur in ea ut

•determinate futurum, sed ut indifferens ad esse et non esse. Hoc patet sive ex eo quod causa libera, praecise quia libera, est de se indifferens relate ad talem effectum,¹ sive altius quia ante decretum et motionem causae primae nulla causa est determinata ad agendum.

2. *Now est veritas formalis vel obiectiva rerum.*

Nam ante decretum divinum nihil est determinate futurum, seu nulla datur veritas formalis vel obiectiva rei futurae. Antecedenter enim ad determinationem primae causae, nulla causa est determinata ad quidquam faciendum. Futurum autem est id quod est determinatum in sua causa ad habendum esse in duratione sequenti. Inde sequitur quod ex duabus propositionibus contradictoriis de aliquo futuro, antecedenter ad decretum divinum, neutra est determinate vera aut falsa ad exclusionem alterius, etsi indeterminate loquendo una erit necessario vera et altera falsa, iuxta principium contradictionis.²

3. *Now est exemplaritas divinae essentiae, addito decreto de sola existentia causae eiusque exercitio, absque ipsius actus liberi specificatione.*

Antecedenter enim ad divinum decretum, essentia divina, quamvis sit infinitum exemplar, non potest repraesentare ea quae non sunt; res enim inquantum sunt inquantum a Deo per decretum voluntatis efficiuntur. Posito autem decreto de sola existentia causae, aut de mero eius exercitio, haec quidem repraesentantur, non vero ipse determinatus effectus futurum, de quo praecise nunc quaeritur.

Unde haec nova sententia frustra quaerit mediam viam inter thomismum et molinismum. Aut enim abit extra quaestionem, concludendo Deum cognoscere causas secundas earumque exercitium, dum quaestio est de earum determinatis effectibus, aut necessario incidit in thomismum vel molinismum. Nam quomodo poterit Deus scire ex illa causa tales determinatos effectus processuros? Forte ex novo decreto, concurrente determinate ad illos effectus? Sed ecce thomismus! Vel forte ex supercomprehensione quam habet de virtualitate illius causae aut ex obiectiva rerum veritate? Sed ecce mo-

¹ Propterea huiusmodi medium, a Molina excogitatum, dereliquerunt communiter alii molinistae post Suarez.

²Cf. S. Thomam, Comment. in Aristotelis *Perihermeneias*, l. 1, c. 9, lect. 13, n. 6-12. Item Billuart, *Tractatus De Deo*, diss. 6, a. 4, § 1, Dico 5, ubi explicat secundariam illam distinctionem inter veritatem formalem et veritatem obiectivam, ac solvit varias instantias molinistarum.

linismus! Quocirca videtur dicendum non esse medium possibile inter thomismum et molinismum, i. e. inter haec duo: Deus cognoscit res in suis decretis (thomismus), Deus res cognoscit extra decreta (substantia cuiuslibet molinismi).

4. *Non est aeternitas.*

In hac sententia petitur principium, seu non attingitur punctum quaestionis. Omnes quippe admittunt Deum res cognoscere in aeternitate; sed ulterius quaeritur quomodo res fiunt Deo praesentes in aeternitate, seu quomodo, Deus intuens essentiam suam, videt res praesentes in aeternitate. Proinde praesentia in aeternitate est veluti conditio et modus obiecti, non vero medium in quo obiectum cognoscitur, non secus ac si diceremus nos cognoscere res in tempore..

ASSERTIO 3. **Scientia media sustineri nequit.**

PROBATUR.

740. 1. *Scientia media nullum habet fundamentum in Scripturis et Patribus* Textus enim quos adducunt molinistae, ii nempe in quibus videtur sermo esse de cognitione futuribilium, probant tantum Deum cognoscere futuribilia, sed non indicant medium in quo, neque excludunt medium esse ipsum decretum divinae voluntatis. Ceterum, etiam thomistae possunt admittere, et communiter admittunt, cognitionem futuribilium.

2. *Scientia media caret obiecto.* Iuxta molinistas obiectum illius scientiae esset quid medium inter obiectum scientiae necessariae, seu possibilis, et obiectum scientiae liberae, seu futurae. Ita enim, inquiunt, se habent futuribilia, seu pressius actiones liberae, conditionate futurae; nam, non necessario eveniunt, et ideo non sunt obiectum scientiae necessariae, nec pendent a voluntate Dei, ac ideo non sunt obiectum scientiae liberae, sed pendent a libertate creata, antecedenter ad decretum divinum, et ideo sunt obiectum scientiae specialis, qua Deus supercomprehendit virtutem causae liberae, aut obiectivam rerum veritatem, quaeque praecedit scientiam liberam sequiturque scientiam necessariam. Iamvero, negatur quod actiones liberae pendent a libertate creata et non simul ac totaliter a Deo ut a causa prima. Quapropter ipsae, etiam in statu futuribilitatis, sunt obiectum scientiae liberae, cum pendeant a decreto divino.

3. *Scientia media caret etiam medio.* Medium enim quod assignatur, i. e. supercomprehensio causarum vel veritas formalis aut obiectiva, est prorsus ineptum, ut supra dictum est.

4. *Scientia media, propter radicale principium in quo fundatur, non congruit pluribus perfectionibus divinis ac simul insolubilibus difficultatibus implicatur.*

Principium molinismi est subtractio libertatis hominis a determinata et infallibili motione Dei. Deus namque movet voluntatem concursu indifferenti,

qui a sola voluntate determinatur ad hoc ut sit actus liber, producens hoc vel illud, bonum vel malum. Iamvero, id non congruit: 1. *dignitati primae et universalis causae*, libera enim determinatio voluntatis creatae effugeret causalitatem Dei et ipsa voluntas creata esset causa prima illius; 2. *absoluto dominio divino*, voluntas enim esset exclusiva domina suae determinationis; 3. *independentiae divinae providentiae* et 4. *omnipotentiae Dei*, Deus enim non posset res disponere prout vult, sed, ante decreta sua, deberet explorare quid in talibus circumstantiis faceret creatura, et ita virtuti illius sese accommodare, ut, si v. g. praevideret eam in talibus circumstantiis motionem ad bonum esse recusaturam, non posset eam movere ad bonum in praedictis circumstantiis.

Praeterea molinismus insolubiles involvit *difficultates* in his quae tangunt doctrinam catholicam de efficacitate gratiae. Id melius apparebit in tractatu de gratia. Interim sufficiat haec notasse:

1. In sententia molinistica Deus non esset magis causa boni quam mali in actionibus humanis. Daret enim in utroque casu eandem motionem indifferentem, quam creatura determinaret ad bonum vel malum.

2. Aufertur magna ex parte necessitas orationis. Nam irrisorie peteretur id quod pendet a nobis, scilicet quod gratia sit efficax, quod ad Deum convertamur et quod bene utamur eius motione. *Dices* fortasse nos posse orare ut detur nobis concursus indifferens; *transeat*, sed non possumus petere id quod est praecipuum, scilicet bonum usum illius concursus; ceterum, concursus indifferens omnibus aequaliter datur iuxta molinistas. *Dices* fortasse quod orare possumus ut Deus nos ponat in circumstantiis favorabilibus; *transeat*, sed non possumus petere id quod est praecipuum, scilicet bonum usum gratiae; hic enim a nobis est, posita utique conditione favorabilium circumstantiarum.

3. Non videtur quomodo cum doctrina definita contra Semipelagianos in Cone. Arausicano II (cann. 3, 4, 6, 7, 9, 12, 20, 22, 23; Denz. 370 sqq.) bene congruat sententia quae docet in negotio salutis aliquid esse a creatura quod non sit a Deo, et praecise id quod est potissimum, i. e. discretionem boni a malo.

Ceterum, haec omnia dicimus sine theologico praeiudicio illius sententiae, quae libere a multis sustinetur, et sine praetensione cum certitudine resolvendi acutam hanc controversiam, quae suas figit imperscrutabiles radices in ipso mysterio divinae causalitatis et conciliationis inter illius supremam efficacitatem atque humanae voluntatis libertatem. Quo pacto concludendum est cum Bellarmino: «Res est omnino difficilis et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat».¹

741. *Obi.* 1. Sententia thomistica de decretis Dei praedeterminantibus, in quibus fundatur infallibilitas scientiae divinae, et de consequenti intrinseca efficacitate motionis et gratiae, *destruit libertatem* actionis humanae. Sic enim actio humana necessario evenit, nec potest voluntas humana aliud efficere quam quod Deus decrevit et ad quod movet.

Resp. Negatur assertum, quod procedit ex falsa notione libertatis. Nam

¹ *De gratia et libero arbitrio*, l. 1, c. 15.

voluntas non ita dicitur libera, quatenus sit unica causa sui actus ad exclusionem causae primae (est enim absurdum aliquid creatum esse causam primam alicuius, seu aliquid fieri in causis secundis absque motione causae primae), sed quatenus movetur a causa prima aliter ac moventur agentia naturalia. Haec quippe moventur ad effectum necessarium, voluntas vero ad effectum liberum, ita scilicet movetur ut producat actum cum dominio in illum, seu cum potestate ad contrarium. Cum enim modus liber actus humani sit aliquod ens, oportet ut a Deo causetur, adeoque Deus, praemovendo physice voluntatem, nedum destruat libertatem, illam causai (cf. *In 2 Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 2; 1 p., q. 19, a. 8; q. 83, a. 1, ad 3; *De potentia*, q. 3, a. 7, ad 13; *De malo*, q. 6, a. 1, ad 3; *C. Gent.* 3. 56).

Ad rationem additam respondetur distinguendo., actio humana necessario evenit, i. e. est necessarium *quod eveniat, concedo*; est necessarium *id quod evenit, nego*. Ad idem reducuntur aliae classicae distinctiones thomistarum: necessario actio humana evenit necessitate consequentiae, *concedo*; necessitate consequentis, *nego*; vel: voluntas non potest aliter efficere in sensu composito, *concedo*; in sensu diviso, *nego*. Quae distinctiones explicabuntur tanquam in loco proprio in tractatu de gratia. Interim cf. S. Thomam, 1 p., q. 19, a. 8; q. 23, a. 6 c. et ad 3; a. 8; et *Rerrariensem*, *In C. Gent.* 1. 82. Ut vidimus supra (n. 726), haec eadem obiectio fit a Cicerone aliisque negantibus cognitionem Dei de futuris.

Obi. 2. Scientia media est unicus modus quo explicari possit in Deo cognitio futuribilium et malorum. De his enim non datur decretum divinum, cum Deus non sit causa eorum.

Resp. Negatur assertum. In decretis suis Deus cognoscit etiam futuribilia et mala, eo modo quo dici potest causa illorum. Futuribilium autem Deus est causa conditionate, adeoque ea cognoscit in decretis conditionatis. Malorum vero Deus non est causa, nisi quoad entitatem physicam entis mali, et tantum permissive se habet quoad deformitatem moralem, quae illi entitati accidit ex defectu in causa humana, adeoque mala cognoscit simul in decreto positivo de entitate eorum et in decreto permissivo de eorum deformitate. Ceterum, haec quaestio de causalitate Dei relate ad malum explicite expendetur infra, in q. 11.

QUAESTIO VII. DE EXISTENTIA VOLUNTATIS DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

742. Post considerationem scientiae, sequitur sermo de voluntate, quae in intellectu radicatur, nam voluntas est inclinatio appetitiva consequens formam cognitam. De voluntate Dei sequentes quaestiones expendemus: de eius existentia (q. 7), de eius obiecto generaliter spectato (q. 8), de eius proprietate, sive libertate

1 1 p., q. 19, a. 1, 6, 7, 8, 11, 12: *C. Gent.* 1. 72-73; *Compend. theol.*, c. 32. Cf. Caietanum, *In 1 p.*, q. 19, a. 1, et R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno* (Parisiis 1938). 382-388.

(q. 9),¹* de eius morali perfectione, sive affectibus et virtutibus (q. 10), de particulari obiecto quod est malum (q. 11), de alio particulari obiecto quod est salus omnium, seu de voluntate salvifica (q. 12). Quaestiones vero quae subsequuntur de providentia et praedestinatione, non respiciunt solam voluntatem, sed voluntatem in ordine ad intellectum, imo formaliter ipsum intellectum, quatenus, supposita electione voluntatis, ordinat et imperat; unde sequetur sermo de existentia providentiae (q. 13), de existentia praedestinationis (q. 14), de eius motivo (q. 15), de eius effectu (q. 16), de eius incertitudine (q. 17).

II. ASSERTIO. In Deo est perfectissimum velle, imo Deus est suum velle.

743. Nota theologica. De fide definita a Cone. Vaticano I (supra, n. 709), quoad primam partem.

PROBATUR.

Ex auctoritate Magisterii, Scripturae et Patrum id ostendere supervacaneum est; tot enim valent hic testimonia quot superius allata sunt pro omnipotentia Dei (n. 705) et mox afferentur in sequentibus quaestionibus de voluntate.

Ratio autem theologica ex pluribus divinis attributis deduci potest cum S. Thoma (C. Gent. 1. 72), uti ex attributo moventis propter finem, seu ex termino quintae viae de existentia Dei, et ex attributo entis summe perfecti. Sed S. Doctor in 1 p., q. 19, a. 1, praetermissis his aliisque rationibus, quae procedunt ex communibus vel remotis radicibus, nonnisi unam affert, quae procedit *ex intrinseca et proxima radice voluntatis*.

In Deo scilicet est intellectus. Atqui intellectum necessario sequitur voluntas. Ergo in Deo est voluntas.

Minor autem sic patet. Ubicumque datur aliqua forma, ibi datur habitudo seu inclinatio ad eam; quae inclinatio talis est ut, si forma nondum possideatur, in illam tendatur, si vero iam possideatur, in ea fruendo quiescat. Datur autem duplex forma, altera naturalis, quam consequitur inclinatio naturalis non distincta ab ipsa re appetenti, et altera cognoscitiva seu operativa, quam conse-

¹ Hic occurreret quaestio de efficacia voluntatis divinae; sed eam sufficienter consideravimus in quaestione praecedenti de medio scientiae divinae, ubi dictum est de efficacibus decretis divinae voluntatis. Eam directe considerat S. Thomas in 1 p., q. 18, a. 8.

quitur inclinatio ad modum operationis, seu inclinatio elicitā, quae dicitur appetitus. Haec autem elicitā inclinatio non quiescit in re ut apprehensa, sic enim habetur inclinatio naturalis intellectus, sed tendit ad rem in suo esse physico. Res quippe secundum ipsum esse physicum est forma conveniens appetenti. Illa igitur inclinatio est ad modum operationis, sicut ipsa forma quam sequitur; est nempe velut nexus dinamicus egrediens a forma, intelligibiliter assimilata a subiecto, atque eandem formam secundum esse physicum trahens ad subiectum.

Cum igitur in Deo sit perfectissimum intelligere, est etiam *perfectissimum* velle, et sicut intelligere Dei est suum esse, ita et velle Dei, adeoque Deus non solum habet voluntatem sed *est sua voluntas*.

744 *Nota 1. Perfectiones divinae voluntatis sunt sequentes.*

1. Voluntas divina est omnino *independens* a quolibet obiecto. Non pendet quidem a sua essentia, quia est idem cum ea et cum suo intelligere in quo eius obiectum relucet. Item, est maxime *independens* ab obiectis creatis, quia divina voluntas non tendit in ea per amorem concupiscentiae, seu appetendo bonum quod non habet, sed tantum per amorem complacentiae et benevolentiae, qui, ut videbimus, non invenit sed producit bonitatem in rebus.

2. Voluntas divina est *immutabilis* et aeterna, absque ulla nempe successionē actuum et decretorum, non obstante horum multiplicitate. De hoc fuit sermo supra, ubi de immutabilitate Dei ac iterum inculcabitur infra in q. 9 de libertate divina.

3. Voluntas divina est *infinite virtutis*, cum sit causa omnium realium atque producere possit omnia in se possibilia.

745. *Nota 2. Praecipuae divisiones voluntatis divinae, in usu apud theologos, sunt sequentes.*

1. *Voluntas necessaria et libera.* Prior est amor Dei de seipso et odium de contrario seu de malo; altera vero est volitio aliorum a se.

2. *Voluntas simplex et ordinata.* Prior dicitur relate ad finem intentum, ita v. g. Deus vult simpliciter gloriam suam in creatis; altera dicitur relate ad media: ita v. g. Deus vult gloriam suam secundum talem modum, dispositionem et mensuram.

3. *Voluntas efficax et inefficax.* Voluntas Dei est semper simpliciter efficax. Secundum quid tamen inefficacitas haberi potest in voluntate signi, in voluntate conditionata et in voluntate consequenti; de quibus mox dicendum.

4. *Voluntas absoluta et conditionata.* Prior a nulla conditione pendet, ita v. g. voluntas creandi mundum; altera vero pendet a conditione libere posita, ita v. g. voluntas glorificandi singulos homines.

5. *Voluntas beneplaciti et signi.* Prior est ipse actus voluntatis, ac

proinde est formaliter in Deo; altera vero non est actus voluntatis, sed signum illius, seu aliquid quod apud homines solet esse signum voluntatis. Hoc signum metaphorice dicitur voluntas. Quia autem quinque modis solemus significare nos aliquid interius velle, quinque enumerantur signa voluntatis divinae seu voluntates signi: *operatio, praeceptum, prohibitio, consilium, permissio*.

Non semper autem his signis correspondet vera voluntas in Deo, i. e. non semper voluntati signi correspondet voluntas beneplaciti. Est una voluntas signi, i. e. operatio, cui semper correspondet voluntas beneplaciti. Est vero alia, i. e. permissio mali cui nunquam correspondet voluntas beneplaciti; Deus enim, cum dicitur permittere mala, nequaquam vult mala fieri. Tres vero reliquae voluntates signi, i. e. praeceptum, prohibitio et consilium, quandoque habent correspondentem voluntatem beneplaciti, quandoque non habent. Sic, per praeceptum datum Abrahae de occidendo filio suo, noluit Deus huius occisionem, sed tantum probationem Abrahae. Semper tamen voluntati signi correspondet aliqua voluntas beneplaciti, etsi non de eodem obiecto; sic permittendo peccatum, Deus vult ut in potestate nostra sit id quod permittit.

6. *Voluntas antecedens et consequens.*

Haec est potissima ac celebrior divisio. Sub expresso hoc nomine, primo refertur a *Damasceno* (*De fide orth.* 1. 29); eam exponit *S. Thomas* in q. 19, a. 6, ad 1 et 2.

Prior voluntas respicit obiectum tantum secundum se, altera vero obiectum in re, prout est vestitum omnibus circumstantiis. Ita mercator antecedenti voluntate vult merces servare instante naufragio, voluntate vero consequenti ac simpliciter vult eas proicere in mare. Voluntas consequens sic dicitur objective, quatenus circumstantiae concipiuntur ut quid additum obiecto. *Molinistae* autem non videntur recte hanc distinctionem definire; voluntatem enim antecedentem dicunt esse eam quae antecedit praevisionem consensus nostri, consequentem vero eam quae subsequitur consensum. Contra, est in Deo quaedam voluntas consequens, quae nullo modo sequitur praevisionem consensus nostri; ita, pro omni catholico, voluntas vocandi ad primam gratiam, et iuxta plures molinistas, etiam voluntas glorificandi quosdam, i. e. praedestinatio.

Ex tradita autem definitione haec sequuntur: *Primo*, voluntas antecedens est voluntas secundum quid et conditionata, voluntas vero consequens est voluntas simpliciter et absoluta; simpliciter enim et absolute volumus aliquid prout est in rerum natura, i. e. ut vestitum circumstantiis. *Secundo*, voluntas antecedens non est tantum voluntas signi, sed est voluntas beneplaciti; id illustrari potest praefato exemplo mercatoris, qui vere vult merces servare, etsi non simpliciter. *Tertio*, voluntas consequens semper impletur, cum Deus sit omnipotens, voluntas vero antecedens non semper impletur, saltem quoad principale volitum. Impletur autem haec voluntas quando coincidit cum voluntate consequenti, et ratione illius; ita v. g. voluntas salvandi quosdam homines. Cum vero non impletur, non necessario totaliter frustratur, sed potest impleri quoad aliquid secundarium seu quoad aliquod adiunctum vel medium; sic v. g. voluntas antecedens salvandi omnes homines, etsi non impleatur quoad hoc obiectum, quod est principale intentum, impletur tamen quoad media

sufficientia ad salutem, quae ex illa voluntate salvifica omnibus hominibus conferuntur; sub qua tamen praecisa ratione, ea voluntas, proprie loquendor est consequens et non antecedens.

QUAESTIO VIII. DE OBIECTO VOLUNTATIS DEI*

ASSERTIO 1. Deus non solum vult se, sed etiam alia a se.

PROBATUR.

746. Deum velle seipsum liquet, cum sit summa bonitas et hanc apprehendat per intellectum, quem sequitur voluntas seu inclinatio appetitiva. Deum velle etiam alia a se sequenti modo ostenditur. Ad omnem formam sequitur non solum inclinatio ad eam habendam eaque fruendum, de qua dictum est in quaestione praecedenti, sed etiam inclinatio ad eam effundendam et communicandam; propterea videmus quod omne agens, in quantum est in actu, operatur et agit sibi simile, per quandam nempe effusionem suae formae.

Ergo in Deo non solum est inclinatio ad suam bonitatem possidendam, sed etiam ad eam exterius effundendam secundum quod possibile est. Unde Deus non solum vult seipsum, sed etiam alia a se, seipsum quidem ut finem, alia vero ut ad finem.

Ex huiusmodi tamen inclinatione, quae exprimitur etiam noto> illi effato «Bonum est diffusivum sui» (cf. 1 p., q. 5, a. 4, ad 2; 1-2. q. 1, a. 4, ad 1 f quaeque in aliis tractatibus adducitur ad ostendendam convenientiam tum processioneis ad intra in mysterio Trinitatis (C. *Gent.* 4. 11) tum processioneis ad extra in mysterio Incarnationis (3 p., q. 1, a. 1), non sequitur processionem ad extra per creationem, in qua fundatur amor Dei erga alia, esse Deo necessariam, sed tantum convenientem naturae divinae. Nam, cum voluntas Dei circa alia sit libera (ut ostendetur in quaestione sequenti), eius inclinatio ad sese effundendum eadem libertate regulatur.

ASSERTIO 2. Obiectum formale et principale divinae voluntatis est bonitas essentiae divinae, creaturae vero sunt obiectum materiale et secundarium.

PROBATUR.

747. Valent imprimis duae rationes *ex communibus* allatae

1 1 p., q. 19, a. 2, 3, 4, 5; C. *Gent.* 1. 74-78, 86-87; *De veritate*, q. 23, a. 4.

2 De quo effato confer J. P e c h a i r e, «L'axioma 'Bonum est diffusivum sui' dans le-nùoplatonisme et le thomisme», *Revue de fUniversité d'Ottawa* I (1932) 5-30.

superius (η. 719), ubi de obiecto intellectus. *Ex propriis* etiam sequentes duae rationes afferri possunt. Primo, obiectum formale et adaequatum voluntatis amatur tanquam finis; repugnat autem creaturam amari a Deo tanquam finem. Secundo, omnis bonitas creata non est nisi participatio bonitatis Dei; ergo non amatur principaliter, sed ut participatio divinae bonitatis.

748. *Nota. De modo quo voluntas divina se habet ad creaturas.*

1. Deus omnes res causât non per naturam sed per voluntatem, i. e. ut agens voluntarium; nos vero multa agimus praeter voluntatem et ex necessitate (1 p., q. 19, a. 4). Deus proinde res causât ex amore suae bonitatis, seu ex supradicta inclinatione ad effundendam suam formam. Inde dicitur amor Dei esse non tantum *affectivus* sicut noster, sed etiam *effectivus*, seu non supponens bonitatem in rebus sed infundens eam, ita ut pro Deo amare sit veluti bonificare (1-2, q. 110, a. 1).

2. Ex his sequitur mensuram amoris Dei desumi simpliciter ex mensura bonitatis rei, hoc est, *Deum magis amare meliora*; melius enim nihil aliud est quam effectus maioris amoris divini. Ex quo sequitur *Deum nullo modo amare possibilea*, etiam amore simplicis complacentiae, cum nihil efficiat circa ea; nec ceterum etiam relate ad nos possibilea sunt amabilia, cum non sint entia nisi in potentia. Dici tamen potest Deum habere quamdam complacentiam de possibilibus, quae tamen non versatur circa ipsa possibilea, sed circa ideas divinas seu circa essentiam divinam, ut imitabilem ad extra, et circa virtutem omnipotentiae, qua Deus ea efficere potest.

3. Inde etiam intelligitur *qua amoris specie Deus amet creaturas*. Id nempe metiri debet iuxta speciem boni creati. *Creaturas scilicet irracionales* Deus amat amore simplici, seu complacentiae; qui amor posset etiam aliquo sensu vocari amor concupiscentiae, quia Deus illas concupiscit, non sibi quidem, sed nobis quibus subiecit et ordinavit universam creationem. *Creaturas racionales* Deus amat amore benevolentiae, quia vult illis bonum propter ipsas et non propter alias. *Iustos et electos* Deus amat amore amicitiae, quia in illis causai redamationem et communicationem bonorum, per gratiam in via, per gloriam in patria.

4. In hoc rerum amore, seu bonitatis effusione, Deus formaliter et ultimo *quaerit bonitatem suam*, seu res amat non quidem ex desiderio suae bonitatis, quam actu et perfecte iam possidet, sed ex amore seu ex complacentia et gaudio de illa, ex qua sequitur inclinatio ad illam exterius effundendam. Hoc idem exprimitur dicendo: Deum velle alia a se *propter gloriam suam externam*, tum obiectivam, quae est ipsa perfectio rebus communicata in quantum est cognoscibilis et laudabilis, tum formalem, quae est ipsa cognitio et laus praedictae perfectionis. Haec duplex gloria externa distinguitur a *gloria Dei interna*, quae est ipsa infinita eius perfectio (gloria obiectiva) et actus infinitae cognitionis et laudis (gloria formalis), quibus aeternus Cantor iubilando semetipsum recreat.

5. Inde sequitur etiam quod bonitas divina est *ratio, sive obiectiva sive formalis, volendi alia*, sed non esi proprie causa, neque obiectiva neque finalis, quia actio Dei nequit ullo modo causari. Quocirca, cum dicitur Deum agere propter finem, sensus non est quod Deus moveatur ab aliquo fine, sed particula «propter» significat dependentiam obiectorum inter se, non vero ipsius actionis divinae ab obiectis. /Miis verbis, terminus actionis divinae, non vero ipsa actio, finalizatur a fine; quod S. Thomas concinne exprimit dicens: *Deus «vult... hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc»* (1 p., q. 19, a. 5).

QUAESTIO IX. DE LIBERTATE DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

749. *Agitur de proprietate voluntatis divinae quae est libertas.*

Libertas hic accipitur stricte, i. e. pro libertate a necessitate, quae soli voluntati competit. *Libertas enim generaliter accepta definitur*, indifferentia seu non determinatio ad unum. Duplex est. Primo, *libertas a coactione*, seu non determinatio ab extrinseco agente; ita libera dici potest omnis facultas operativa, seu sensus, appetitus sensitivus, intellectus et voluntas, dum e converso membra corporis, puta brachium, non sunt libera a coactione, sed moveri possunt ab agente exteriori. Secundo, *libertas a necessitate*, seu non determinatio ab intrinseco; haec est libertas stricte dicta, quae competit uni facultati, i. e. voluntati.

Libertas autem stricte dicta subdividitur in *libertatem exercitii*, seu contradictionis, quae est libertas agendi vel non agendi, et *libertatem specificationis*, seu contrarietatis, quae est libertas agendi hanc vel illam actionem, scu tendendi in hoc vel illud obiectum.

Ad intelligentiam notionis libertatis sedulo attendatur discrimen inter tria exempla nuper memorata, i. e. motionem brachii ab exteriori agente, motionem intellectus ab obiecto et propriam motionem voluntatis. Prima motio est omni modo necessaria nec ulla gaudet libertate. Secunda est libera relate ad agens extrinsecum, nullum enim agens cogere potest intellectum; non vero relate ad obiectum et ab intrinseco, posito enim obiecto adaequato, intellectus necessario movetur. Tertia vero est libera etiam ab intrinseco et relate ad obiectum.

Duplex quaestio moveri potest circa libertatem Dei, scilicet de

11 p., q. 19, a. 3 et 10; q. 25, a. 5 et 6; *C. Gent.* 1. 80-83, 88; 3. 97; *De veritate*, q. 23, a. 4; q. 24. a. 3; *De potentia*, q. 1, a. 5; q. 3, a. 15 q. 10, a. 2. ad 6; *De malo*, q. 16, a. 5.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Serae theologiae summa», II, Matriti 1964), n. 188-199.

Diego Diez, I. de. *Theologia naturalis* (Santander 1955) 409-429.

Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existence et sa nature* (éd. 4, Paris 1923) 427-440, 590-572.—*De Deo Uno* (Paris 1938) 397-405.

Helun, !.. *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 517-529, 688-703.

existentia ut de *essentia*. Prior, quae est maioris momenti, constituit praecipuum obiectum praesentis tractationis atque movetur contra haereticos vel errantes; altera vero est secundarium obiectum controversiae inter ipsos theologos.

II. ERRORES ET OPINIONES.

750. Circa *existentiam libertatis* in Deo, duplex est error, alter negans *libertatem physicam* (tam specificationis quam exercitii), alter negans solam *libertatem moralem* (et quidem specificationis).

Libertas physica in Deo generaliter ac necessario negatur in omni forma emanatismi vel pantheism!, ut in *Dualismo* Gnosticorum ac Manichaeorum, qui ponit mundum emanare a substantia divina, et in *Pantheismo* evolutionistico moderniori, qui docet mundum identificari cum Deo, caeca et absoluta necessitate sese evolvente (cf. supra, n. 541, 606). Praeterea, inter *antiquos philosophos*, qui aliunde de ipsa Dei natura non perverse senserunt, «quidam posuerunt Deum agere ex necessitate naturae, ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivae oliva, ita ex operatione divina non possint aliae res vel alius ordo effluere, nisi sicut nunc est» (1 p., q. 25, a. 5). Eos innominatim commemorant Avicenna {*Metaph.*, tract. 9, c. 4), Algazel {*Metaph.*, p. 1, tract. 5), Averroes {*Destruet, destruet.*, disp. 3) et Maimonides (*Doctr. perplex.*, p. 2, c. 20); cf. S. Thomam. *De potentia*, q. 3, a. 4. Fortasse ipse *Aristoteles* idem sensit, si nempe verum est (quod quidam putant, sed certum non est) ipsum negare Deum cognoscere alia a se (cf. supra, n. 716); exinde enim sequeretur Deum modo inconscienti ac ideo non libere mundum movere.

Solam moralem libertatem (specificationis) negasse dicendi sunt quidam pauci theologi tam mediaevales quam recentiores, quorum communis sententia est Deum, attenta eius sapientia et iustitia, non posse facere nisi quod de facto facit (1 p., q. 25, a. 5; *De potentia*, q. 1, a. 5). Ita iam *Abaelardus* (*Intr. ad theol.*, l. 3, c. 5, ML 178. 1903), cuius sequens propositio damnata est a Cone. Senonensi a. 1140: «Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio» (Denz. 726; cf. 727). Pariter Magister *Echardus* O. P. (f 1327) docuit sequentes errores, damnatos a Ioanne XXII, in quibus supponitur moralis necessitas creationis: «Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit... Simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit» (Denz. 951, 953). Subinde *Wyclif* (t 1384) sequentem propositionem emisit, a Cone. Constantiensi damnatam: «Omnia de necessitate absoluta eveniunt» (Denz. 1177). In recentiori aetate, sic dicti *Optimistae*, ut *Malebranche* (t 1715)' et praecipue *Leibnitius*

1 *Entretiens sur la Métaphysique* 9.

(t 1716), docuerunt Deum moraliter non potuisse nisi optimum mundum creare? Idem docuerunt etiam aliqui theologi bonae notae, ut *Ruiz de Montoya*,² *Granados*, *Silvester Maurus* et *Viva*, putantes quod Deus irrationaliter ageret nisi optimum eligeret. Praeterea *Giinther* (t 1863) reprehenditur a Pio IX quod «ea... doceat et statuatur, quae catholicae doctrinae de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane adversantur*» (Denz. 2828; cf. 3025)? *Rosmini* (t 1855) sequentem propositionem docuit, in Decreto S. Officii damnatam: «Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum: huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem» (Denz. 3218).

751. *Inter theologos bonae notae agitari solet quaestio de essentia libertatis divinae.* Difficultas enim non parva in eo est quod vel dicitur libertatem Dei esse quid intrinsecum, et tunc videtur poni mutabilitas in Deo, actus enim liber est ille qui potest esse vel non esse; vel libertas Dei dicitur esse aliquid extrinsecum, et tunc destruitur ratio libertatis, actus enim liber est quid vitale et immanens adeoque nequit constitui per aliquid extrinsecum. Tres prolatae sunt sententiae.

Prima sententia docet libertatem Dei consistere in *aliquo extrinseco*, seu in actione productiva creaturam, vel potius in denominatione extrinseca proveniente ex illa actione; quam quidem actionem fautores huius sententiae putant (falso quidem) esse non tantum virtualiter sed formaliter transeuntem. Pro hac sententia citatur praecipue *Aureolus** cui accedunt *Vazquez*,³ *Arrubal*, *Torres* et ex parte *Lugo*, dicentes actum liberum Dei constitui tum per aliquid intrinsecum, seu per ipsam Dei entitatem, tum ac praecipue per praefatam extrinsecam denominationem.

Secunda sententia docet libertatem Dei esse *aliquid intrinsecum*, seu

¹ *Leibnizius*, *Theodicea*, p. 2, § 201: «Dicendum est Deum non cogi, metaphysice loquendo, ad creandum mundum... Nihilominus Deus cogitur, necessitate morali, ad res ita disponendas ut nihil sit melius, secus non solum praeberet aliis rationem reprehendendi quod fecit, sed insuper de suo opere ipse complacere non posset illiusque imperfectionem sibi imputaret, quod adversaretur supremae felicitati divinae naturae». Cf. *Principia philosophiae* 9. 55.

² *De voluntate Dei*, disp. 9.

³ Quamvis *Giinther* varia et ambigua dicat, logice tamen ex eius principiis de essentia mundi eiusque creatione, quae pantheistice sonant, sequitur negatio non solum moralis sed *etiam physicae Dei libertatis*. Docet enim mundum esse ideam non-absoluti, oppositam ideae Absoluti, quod est Deus, et Deum, cogitando se ut non-ego, efformare ac realizare ideam mundi, ea absoluta necessitate qua cogitat se ut ego. Ex quo logice sequitur mundum a Deo creatum, non solum esse optimum mundum, sed mundum unicum possibilem ac necessarium. Cf. in tractatu *De Deo Creante*, in vol 2, et L. *Orban*, *Theologia Giintheriana et Concilium Vaticanum I* (Romae 1942) 148-156, 160 sq., 193 sq.

⁴ *In 1 Sent.*, dist. 47, q. 1, a. 1. Apud Capreolum, in eundem locum Sententiarum.

⁵ *In 1 p.*, disp. 80, c. 2.

aliquam perfectionem superadditam perfectioni necessariae ac veluti extensivam illius, salva simplicitate Dei, eamque docet posse in Deo deficere, salva iterum eius immutabilitate. Pro hac sententia citantur praecipue *Caietanus*¹ et *Fonseca*.²

Tertia sententia docet libertatem Dei addere perfectioni necessariae *rationem contingentis terminationis ad obiecta*; sub qua ratione actus Dei est defectibilis. Unde actus liber in Deo est ipsemet actus necessarius, prout contingenter terminatur ad creaturas. Ita *thomistae*, Suarez³ et communius moderni theologi.

III. ASSERTIO 1. Deus quoad actum volitionis in genere non habet libertatem, i. e. non potest actu non velle et non amare.

PROBATUR.

752. Velle Dei est suum esse, unde sicut Deus necessario est, ita necessario vult. Item Deus est actus purus, unde nequit esse volens in potentia.

ASSERTIO 2. Deus quoad volitionem sui non habet libertatem specificationis nec libertatem exercitii, hoc est non potest non amare se, sive amando aliud sive suspendendo actum amoris.

PROBATUR.

753. Ut nuper dictum est, Deus necessario xnj.lt. Ergo necessario vult aliquid, cum volitio tendat in obiectum. Ergo necessario vult seipsum, cum hoc sit obiectum formale suae voluntatis. Praeterea, omnis facultas necessario trahitur a suo obiecto, adaequate proposito, adeoque non solum intellectus sed etiam voluntas caret libertate exercitii aut specificationis relate ad illud. Atqui bonitas divina est obiectum formale voluntatis divinae eique adaequate proponitur per intellectum. Ergo voluntas Dei nulla gaudet libertate relate ad suam ipsius bonitatem.

ASSERTIO 3. Voluntas divina gaudet plena libertate, sive exercitii sive specificationis, quoad alia a se, idque non solum physice sed etiam moraliter.

754. Nota theologica. Plena libertas divina in opere creationis et gubernationis mundi est *de fide* definita a Cone. Vaticano I.

¹ *In 1 p.*, q. 19, a. 2-3.

² *Comm. in Metaph. Aristoteles*, t. 3, l. 7.

³ *Metaph.*, disp. 30, sect. 9, n. 35-61.

Ipsa moralis libertas est doctrina ita certa ut contraria sit *saltem temeraria*, ut constat ex Magisterii reprobatione supradictorum errorum.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrinam exhibent omnia supra relata documenta, quibus damnantur errores Abaelardi, Echardi, Wyclif, Günther et Rosmini. Praeterea, *Conc. Florentinum* in Decreto pro Iacobitis docet Deum «quando voluit, bonitate sua [i. e. ex libero suo consilio] universas, tam spirituales quam corporales, condidit creaturas» (Denz. 1333). Praesertim *Conc. Vaticanum I* definivit Deum «liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam» (sess. 3, cap. 1, Denz. 3002) et: «Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum..., an. s.» (can. 5, De Deo Creatore, Denz. 3025).

Scriptura multipliciter praedicat libertatem Dei in suis operibus tam naturalibus quam supernaturalibus, saepe ad modum unius cum ipsa omnipotentia, ita ut doctrina, passim exhibita, sit: Deus quidquid vult et quomodo vult, potest ac facit.

Psal. 113. 3: «Deus autem noster in caelo: omnia quaecumque voluit, fecit». Psal. 134. 6: «Omnia quaecumque voluit Dominus fecit, in caelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis». 1 Cor. 12. 11: «Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult». Eph. 1. 11: «In quo etiam et nos sorte vocati sumus, praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae». Cf. Gen. 1. 26; Sap. 11. 10 sq.; Dan. 4. 17; Rom. 9. 15, 18, 19; 1 Cor. 1. 27; Mat. 20. 1-16 (parabola de operariis in vineam missis).

Patres iam inde ab initio, contra fatalismum paganorum et gnosticorum, dogma divinae libertatis signanter inculcare conati sunt. Subinde, occasione haeresis arianae, explicite distinxerunt inter voluntatem Dei necessariam, quae respicit ea quae sunt intra divinitatem, et voluntatem liberam circa ea quae sunt ad extra. Tandem, occasione haeresis pelagianae, supremam libertatem Dei, ab humana voluntate prorsus independentem in opere salutis, peculiariter inculcarunt.

Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 1.1: «Neque ab aliquo motus, sed sua essentia et libere fecit omnia» (MG 7. /10).

Tertullianus, *Adv. Ilermog.* 16. 4: «De suo arbitrio produxit, haec...

producendo de nihilo... Libertas, non necessitas Deo competit» (CCL 1. 410).

Hippolytus, *Contra Noetum* 8: «Unus enim est Deus... qui omnia fecit quae vult, sicut vult et quando vult» (MG 10. 815).

Augustinus, *Enarr. in Psal. 134*, n. 10: «Quidquid creaturarum in caelo, quidquid in terra, quidquid in mari et in omnibus abyssis, a Domino factum est; quia 'omnia quaecumque voluit, fecit in caelo et in terra, in mari et in omnibus abyssis'... Non omnia quae fecit, coactus est facere, sed 'omnia quaecumque voluit fecit'. Causa omnium quae fecit, voluntas eius est. Facis tu domum, quia si nolles facere, sine habitatione remaneres; necessitas cogit te facere domum, non libera voluntas... Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit: ideo 'omnia quaecumque voluit, fecit'» (CCL 40. 1945).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

755. Et *primo* quidem *ex communibus*, i. e. ex ratione primae causae et entis omnino perfecti. Libertas voluntatis est perfectio simplex, seu nullam involvens in se imperfectionem, imo est maxima perfectio. Unde oportet ut detur in prima causa omnis entis liberi et in ente perfectissimo.

Secundo, ex propriis. Ut supra dictum est, Deus alia a se vult quatenus ordinantur ad suam bonitatem, ut ad finem. Atqui ea quae sunt ad finem, non necessario desiderantur, nisi sint talia sine quibus finis obtineri non possit. Atqui creaturae non sunt Deo necessariae ad obtinendum finem suum, i. e. suam bonitatem; haec enim est summa, perfecta et independens a qualibet bonitate creata. Ergo Deus alia a se libere vult.

Tertio, ex propria radice libertatis. Libertas est quid necessario consequens omnem naturam intellectivam. Ergo est in Deo. Antecedens probatur ex eo quod formam cognitam non solum sequitur inclinatio elicitata, seu voluntas, sed haec inclinatio sequitur secundum modum illius formae. Unde formam necessariam sequitur inclinatio necessaria, formam vero indifferentem sequitur inclinatio indifferens seu libera. Id est, si indicium exhibet voluntati aliquid ut absolute bonum, seu verificans adaequate obiectum specificativum voluntatis, haec necessario trahitur ab illo; si vero exhibet aliquid ut bonum particulare, seu non explens totam capacitatem obiecti specificativi voluntatis, haec non inclinatur necessario, sed veluti indifferenter et dominative, seu libere. Unde dicitur radix libertatis esse in indifferentia iudicii, a quo voluntas movetur et finalizatur.

756. *Obi. 1.* Omne quod Deus vult est ab aeterno et immutabiliter volitum. Ergo est necessarium et non liberum.

Resp. Supposita ipsa libera electione Dei, id quod Deus vult est ab aeterno et immutabile, et hoc sensu necessarium, seu necessario eventurum, quia Deus immutabiliter eligit id quod eligit. Unde non sequitur quod illud non sit liberum, sed potius quod tota eius aeternitas et necessitas provenit ex ipsa libera et immutabili Dei electione (1 p., q. 19, a. 3, ad 1).

Obi. 2. In Deo velle est idem ac esse et intelligere. Atqui esse et intelligere divinum sunt necessaria. Ergo et velle.

Resp. Dist. mat. In Deo velle et esse aut intelligere sunt idem re, *concedo*; re et ratione, *nego*. Inter divinum velle, esse et intelligere, est distinctio rationis ratiocinatae minoris. Ex diversa autem ratione, quam tria illa explicant, oritur diversa ratio se habendi ad creaturas. Esse enim dicitur absolute nec ullam importat habitudinem ad creaturas; intelligere vero et velle dicunt habitudinem ad creaturam, sed diversimode. Scientia enim est de rebus secundum quod sunt in sciente, et quia omnia, ut sunt in Deo, induunt esse necessarium illius, ideo scientia Dei de creaturis est necessaria, voluntas vero comparatur ad eas libere et contingenter (ibid., ad 6).

Obi. 3. Libertas poneret in Deo imperfectionem, seu contingendam et mutabilitatem.

Resp. Dist.: Si contingentia esset ex defectu causalitatis divinae, *concedo*; si tantum ex defectu effectus creati, *nego*. «Quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur bonum creatum» (ibid., ad 4).

Obi. 4 Saltem libertas Dei limitatur moraliter, per attributa sapientiae, iustitiae et omnipotentiae, quatenus si Deus agit, nequit nisi opus optimum facere, quod nempe sit condignum illis attributis.

Resp. Ad hoc ut opus Dei sit condignum inis attributis non est necesse quod opus sit optimum materialiter et ex parte facti, sed sufficit quod sit optimum ex parte facientis, seu ex parte modi quo fit. Quamvis autem Deus possit facere melius opus quam id quod fecit (ut ceteroquin est condignum cum ipsa eius omnipotentia quae exauriri non potest), nequit tamen facere aliquid meliori modo quam fecit, quia non potuit facere ex maiori sapientia, bonitate et omnipotentia. Unde libertas Dei per nullum attributum moraliter limitatur, sed ex quibuslibet possibilibus operibus vel rerum ordinibus, uno secundum se meliori quam alio, potest Deus unum prae alio liberrime eligere, qui non minus quam alius erit necessario condignus cum omnibus infinitis attributis, quibus actio divina ad extra regulatur (cf. 1 p., q. 25, a. 6, corp, et ad 1).

Ceterum, etiam considerato opere materialiter et ex parte facti, dici potest Deum necessario facere opus secundum se optimum, attentis ipsis rebus quae de facto conditae sunt. Nam «universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpetur proportio ordinis sicut, si una corda plus debito inten-

deretur, corrumperetur citharae melodia, Posset tarnen Deus alias res facere, vel alia, addere istis rebus factis; et sic esset illud universum melius» (ibid., ad 3; ex quo intellige quae ait idem S. Doctor, *in 1 Sent.*, dist, 46, q, 1, a, 3, ad 6).

ASSERTIO 4. Essentia libertatis divinae non consistit in aliquo extrinseco, neque in aliqua perfectione intrinseca superaddita perfectioni necessariae, sed in ipsa perfectione necessaria prout dicit habitudinem seu terminationem non necessariam ad creaturas.

PROBATUR.

757. 1^a pars. Essentia libertatis divinae non consistit *in aliquo extrinseco*, aut in aliqua relatione rationis seu denominatione ab extrinseco adveniente. Nam actus liber est actus vitalis et immanens. adeoque constitui debet per aliquid intrinsecum. Praeterea, Deus est ab aeterno liber ante ipsam productionem rerum. Tandem, nobilissima perfectio Dei, quae est etiam causa omnis entis, nequit constitui per ens rationis.

2^a pars. Essentia libertatis divinae non consistit *in aliqua perfectione intrinseca superaddita*. Nam haec perfectio vel identificaretur cum perfectione necessaria, et tunc essentia divina esset intrinsece defectibilis, vel esset distincta ab ea, et tunc haberetur compositio in Deo ac periret eius simplicitas.

3^a pars. Essentia libertatis divinae consistit in ipsa perfectione necessaria, prout importat *terminationem indifferentem ad creaturas*.

Primo enim, libertas divina nequit, salva immutabilitate et simplicitate, concipi, sicut libertas humana, ut indifferentia voluntatis ad plures actus, sed debet concipi tantum ut indifferentia unius immutabilis et simplicis actus relate ad plura obiecta terminantia, idem scilicet actus voluntatis divinae, propter summam eius perfectionem in qua resolvitur omnis actualitas et omnis perfectio voluntatis, valet, immotus in se permanens, ad multa et mutabilia obiecta terminari. Prout igitur terminatur ad bonitatem divinam, assumit habitudinem actus necessarii; prout vero terminatur ad bona creata, assumit contingentem habitudinem actus liberi; prout terminatur ad esse rei dicitur volitio, prout terminatur ad non esse dicitur nolitio; et similiter, penes varios terminos, dicitur haec vel illa volitio, amor scilicet, odium, punitio, ira, iustitia, misericordia, etc.

Secundo, ad constituendum actum liberum in Deo duo requiruntur: ut nempe sit quid Deo intrinsecum, quia libertas est quid vitale, et ut sit aliquo modo defectibilis, cum sit de ratione actus liberi quod possit aliquo modo non esse, iamvero, utrumque verificatur in nostra sententia. Nam actus liber est

ipsa entitas actus necessarii, seu quid intrinsecum, et simul est quodammodo defectibilis, non quidem entitative quia sic est necessarius, sed terminative, seu reduplicative et formaliter ut respicit creata; haec enim possunt non esse, ac ideo, ipsis deficientibus, deficeret quoque praedicta habitudo et terminatio actus divini ad ipsa.

758. *Obicies.* Habitudo actus necessarii ad creaturas est ens rationis, seu relatio rationis. Ergo per eam nequit constitui actus liber, qui est realis.

Resp. Neg. ant. Illa habitudo non est formalis relatio, neque realis neque rationis, sed est relatio transcendenralis, quae identificatur cum ipsa re.

Instes. Haec habitudo terminativa defectibilis, vel est aliquid intrinsecum, et tunc perit simplicitas et immutabilitas Dei; vel est aliquid extrinsecum, et tunc perit libertas. Unde in hac sententia nullatenus aufertur difficultas propria libertatis divinae atque integrae manent contra eam rationes, quae allatae sunt contra alias duas sententias.

Respondent quidam, ut Godoy et Gonet illam habitudinem esse quid intrinsecum et esse defectibilem non sub ratione entitatis, sed sub ratione terminationis. Et si iterum instatur quod, si est defectibilis sub una ratione erit talis etiam sub alia ratione, cum sint idem, respondent negando, quia illae rationes sunt idem quoad id quod implicant, non vero quoad id quod explicant. Sic enim habetur inter eas virtualis distinctio, quae sufficit ad praedictum discrimen inter ipsas, sicut etiam in Trinitate distinctio virtualis sufficit ad hoc ut Filio communicetur essentia, non communicata paternitate.

Respondent alii, ut Contenson, Goudin et Billuart, illam habitudinem seu terminationem esse intrinsecam et esse defectibilem non ab intrinseco et ratione sui, sed ab extrinseco et ratione termini defectibilis. Ac ita constitutum libertatis divinae importat in recto aliquid intrinsecum et indefectibile, scilicet ipse actus divinus necessarius, in obliquo vero aliquid extrinsecum et defectibile, seu connotatas creaturas defectibiles. Nec inde sequitur libertatem Dei constitui per aliquid extrinsecum, seu per connotationem extrinsecam; constituitur enim per ipsum actum necessarium, quatenus potuit aliter se habere ad obiectum, non ratione mutationis suae, sed mutationis obiecti.

QUAESTIO X. DE AFFECTIBUS ET VIRTUTIBUS VOLUNTATIS DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

759. Post libertatem, quae est physica perfectio voluntatis divinae, agendum est *de morali eius perfectione*, consistente in affectibus et virtutibus, quae, ut liquet, nequeunt in Deo accipi secundum habitum, sicut in nobis, sed tantum secundum actum. *Principium* autem, attendendum in hac quaestione, est applicatio genera-

11 p., q. 20-21. In q. 20 S. Doctor agit de solo amore, cum ad hunc reducat omnis alius motus et affectus voluntatis. In q. 21 vero agit tantum de iustitia et misericordia, cum sint praecipuae virtutes morales quae inveniuntur in Deo formaliter. Ceterum in C. *Gent.* 1. 89-94 extensius agit de passionibus et virtutibus in Deo.

lioris principii Je cminentiah continentia omnis perfectionis in Deo; scilicet, quidquid non implicat imperfectionem, invenitur in Deo eminenter formaliter et dicitur de Deo proprie, quidquid vero est admixtum imperfectione, non est in Deo nisi virtualiter eminenter et dicitur de Deo metaphorice. Est etiam attendendum hoc *aliud principium*. Omnia in Deo sunt unum et idem realiter, multa vero virtualiter, iuxta formalem distinctionem obiectorum.

ASSERTIO 1. In Deo sunt formaliter et proprie amor et gaudium; ceteri vero affectus sunt tantum virtualiter et metaphorice.

PROBATUR et explicatur.

760. Passiones, seu motus animi quos experimur, sunt complexus quidam ex motibus appetitus sensitivi et appetitus intellectivi. Deo autem non tribuuntur ut sunt motus appetitus sensitivi, etsi, etiam ita considerati, aliquo modo sint in Deo, virtualiter scilicet et eminenter sicut in causa omnis entis, sed ut sunt *motus appetitus intellectivi*. Etiam tamen ita considerati, non omnes Deo formaliter et proprie tribuuntur, sed plures tantum virtualiter et metaphorice.

Undecim enim numerantur passiones, sex in appetitu concupiscibili, amor nempe et odium, desiderium et fuga, gaudium et tristitia, quinque vero in appetitu irascibili, spes scilicet et desperatio, audacia et timor, ira.

Amor est proprie in Deo. Nam amor est primus motus voluntatis in qua ceteri fundantur. Item amor nullam involvit imperfectionem, cum sit simplex inclinatio boni seu complacentia in bono. Similiter proprie in Deo est *zelus*, seu amor intensus fortiter repellens contraria; quod autem apud nos zelus sit saepe quid imperfectum et inordinatum, est per accidens et aliunde, i. e. ex invidia vel mala suspicione.

Gaudium est proprie in Deo. In hoc enim tantum gaudium distinguitur ab amore quod hic abstrahit a possessione vel secus boni amati, illud vero est de bono possesso; unde definitur: quies in bono possesso. Hoc autem nullam importat imperfectionem, imo dicit perfectionem seu consecutionem boni, quae maxime competit Deo, quippe qui plene suam bonitatem possidet per identificationem. Gaudium autem proprie loquendo distinguitur a *delectatione*, quia illud est de bono extrinseco, haec vero de intrinseco. Utrumque igitur est formaliter in Deo, qui delectatur de sua bonitate in se et gaudet de eadem ut est creaturis communicata.

Ceterae autem passiones in Deo proprie non sunt quia imperfectionem involvunt. *Odium* enim est de malo possibili in ipso subiecto; *desiderium* est

‡ Si vero consideratur peccatum ut aliquo modo, sive extrinsece, malum Dei, distinguendum est inter odium inimicitiae et odium abominationis. *Odium inimicitiae*, quo volumus alteri malum, ut ipsi malum, non est proprie in Deo, sed tantum metaphorice;

de bono absente; *juga* est de malo praesente; *tristitia* est afflictio de malo praesente; *spes* respicit bonum futurum difficilis acquisitionis; *desperatio* est de bono quod adipisci non potest; *audacia* est de re periculosa subiecto; *timor* est de malo quod subiecto imminet; *ira* est appetitus vindictae, procedens ex tristitia de offensa accepta.

ASSERTIO 2. Ex virtutibus theologicis, sola charitas proprie in Deo invenitur. Ex virtutibus vero moralibus, sunt proprie in Deo prudentia et iustitia, cum quibusdam virtutibus adnexis, uti misericordia, non vero fortitudo et temperantia aliaeque virtutes ipsis adnexae. Est etiam in Deo summa sanctitas, quae est collectio omnium virtutum.

PROBATUR et explicatur.

761. Principium generale est in Deo proprie inveniri omnes actus qui nullam imperfectionem involvunt. Eo ipso a Deo excluduntur omnes virtutes quae respiciunt passiones moderandas, seu *fortitudo et temperantia* cum virtutibus adnexis. *Prudentia* vero est in Deo ponenda, at, cum ipsa sit virtus intellectualis, non hic consideranda est sed ubi de scientia Dei et in sequentibus quaestionibus de providentia et praedestinatione, quae sunt quidam actus prudentiae. Pariter *iustitia*, simpliciter loquendo, attribui Deo debet. Ex virtutibus autem iustitiae adnexis excludi debent a Deo eae quae respiciunt alterum qui sit superior vel aequalis, uti religio, pietas, observantia, non vero quae respiciunt inferiorem, ut misericordia, veracitas, fidelitas.

Sit breve verbum de praecipuis virtutibus quae sunt formaliter in Deo.

1. *Charitas est jormaliter in Deo.* Nihil enim aliud est quam amor sui, ut auctoris ordinis supernaturalis, et creaturarum, ut sunt ad eundem ordinem elevatae

2. *Iustitia, generice accepta, est formaliter in Deo.*

Id constat ex definitione iustitiae, quae dicit perfectionem simplicem; est enim iustitia voluntas firma et constans tribuendi unicuique quod ei debetur. Scriptura saepissime Deo hanc virtutem tribuit (Psal. 10. 8; Psal. 30. 2; Psal. 118. 137; Mat. 25. 31 sqq.; Io. 17. 25; Rom. 2. 2 sqq.; 3. 24 sqq.; 12. 19; 2 Tim. 4. 8). Ieremias solemniter ait: «Hoc est nomen, quod vocabunt eum: Dominus iustus noster» (23. 6).

Diximus autem «iustitia generice accepta», quia si descendamus ad trinam speciem iustitiae. statim aliquod discrimen apparet. Iustitia quippe *commit-*

cum enim Deus vult malum peccatoris, non vult illud ut malum peccatoris, sed ut aliquid iustum. An vero sit in Deo *odium abominationis*, quo aliquid ut malum detestamur, controvertitur: qui affirmant, hanc afferunt rationem: peccatum vere Deo displicet ac ideo illud ut simpliciter malum detestatur.

taliva nequit esse formaliter in Deo, quia nequit creatura, per aliquod opus praestitum, ius sibi acquirere ut ei a Deo retribuatur; nihil enim est in nobis, inde a primo esse usque ad ultimum operari, quod non sit donum Dei. Unde dicitur Rom. 11. 35: «Quis prior dedit illi et retribuetur ei?». Iustitia vero legalis est formaliter in Deo; nam Deus omnes creaturas recto ordine disponit ad bonum commune. Item iustitia *distributiva* est formaliter in Deo, quia Deus omnibus creaturis tribuit ea quae ipsis, secundum uniuscuiusque exigentiam, sunt necessaria ad assequendum finem suum. Neque iuverit opponere iustitiam distributivam importare debitum erga subiectum cui retribuitur, quod argueret imperfectionem in Deo; id enim negatur esse necessarium; cum enim Deus libere voluerit bona sua distribuere, et quidem tali modo, i. e. ut dentur tanquam praemium pro operibus, non fit inde debitor erga nos, sed potius erga seipsum sic statuentem. Unde ait Augustinus: «Ergo coronat te, quia dona sua coronat, non merita tua» (*Enarr. in Psal.* 102. 7).

Idem dicendum peculiariter de iustitia *vindicativa*, quae est pars iustitiae distributivae; dividitur enim haec in remunerativam et poenalem seu vindicativam. Circa hoc fuit duplex error. Quidam semirationalistae, ut Hermes, dixerunt non esse in Deo iustitiam mere vindicativam, quia haec repugnat misericordiae, adeoque omnem poenam a Deo inflictam ordinari tantum ad correctionem et perfectionem creaturarum. Quidam vero theologi, ut Tournely, e diametro docuerunt ipsum exercitium iustitiae vindicativae tam necessarium esse ut Deus non possit peccatum non punire. Veritas autem est in medio; est nempe in Deo formaliter pura iustitia vindicativa, quod patet ex dogmate de aeternitate poenae inferni, necnon a priori ex ipsa sanctitate Dei, quae exigit ut ipse tueatur suas leges ordinemque moralem; attamen exercitium illius non est necessarium et Deus libere peccata dimittere potest, ex suo dominio absoluto et ex attributo misericordiae, quae nullatenus iustitiam laedit.

3. *Misericordia est formaliter et proprie in Deo.*

Misericordia enim, formaliter et ex parte obiecti considerata, nihil aliud est quam virtus inclinans voluntatem ad alienam miseriam sublevandam. Hoc autem nullam involvit imperfectionem, quinimo est maxima perfectio, adeoque maxime Deo conveniens. Miseria enim seu defectus non tollitur nisi per perfectionem alicuius; Deus autem est fons omnis perfectionis; unde ex se et vi propria est aptus ad misericordiam, sicut e converso iustitia vindicativa in Deo oritur non simpliciter ex sua natura sed potius ex nostris demeritis. Haec virtus assumit quandoque alia nomina secundum peculiare eius respectus, uti benignitatis, benevolentiae, humanitatis, gratiae, potentiae, longanimitatis.

Deus autem agendo misericorditer non facit contra iustitiam. Misericordia enim non tollit iustitiam, sed est quaedam eius plenitudo; sicut si quis daret ducentos denarios ei cui debet tantum centum, non ageret contra iustitiam sed eam plenissime impleret (1 p., q. 21, a. 3, ad 2).

6. *Sanctitas, quae est veluti collectio omnium virtutum, est consequenter formaliter in Deo.*

Sanctitas enim duo dicit, munditiam a peccato et firmitatem quae consistit in constanti adhaesione ultimo fini. In ipso autem necessario et essen-

tiali amore, quo Deus seipsum diligit, est firmissima adhaesio, imo identitas, cum ultimo fine, et in hac adhaesione fundatur suprema oppositio et exclusio omnis defectus moralis. *Scriptura* saepissime Dei sanctitatem extollit. Psal. 144. 12: «Justus Dominus in omnibus viis suis et sanctus in omnibus operibus suis». «Sanctus Israel» est veluti nomen proprium Dei, praecipue apud Isaiam, apud quem Seraphim ter Deum sanctum proclamant: «Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum» (6. 3). Deus ut exemplar sanctitatis seipsum proponit: «Sancti estote, quia ego sanctus sum» (Lev. 11. 44; cf. Mat. 5. 48; Io. 17. 11; 1 Petr. 1. 16; 2. 9).

QUAESTIO XI. DE VOLUNTATE DEI RELATE AD MALUM'

I. SENSUS QUAESTIONIS

762. Agitur de particulari aliquo obiecto quod respicitur a divina voluntate, seu de malo; nam, cum obiecta divinae voluntatis sint omnia entia creata, quibus accidunt ac veluti agglutinantur mala, tam physica quam moralia, necessario consequitur ut haec etiam, quatenus sunt et eodem modo quo sunt, a divina voluntate respiciantur. Quaeritur ergo quomodo voluntas Dei se habeat ad malum, sive in suis decretis, sive consequenter in sua motione. Duplex namque difficultas sponte occurrit: quomodo volitio mali stare posit cum sanctitate Dei, et quomodo e converso nolitio mali stet cum

11 p., q. 19, a. 9; q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; 1-2, q. 79, a. 1; 2-2, q. 19, a. 1, ad 3; *C. Genl.* 1. 95-96; *De malo*, q. 3, a. 1-2; *De potentia*, q. 1, a. 6; *In 1 Sent.*, disc. 46, q. 1, a. 4; *In 2 Sent.*, dist. 37, q. 2. a. 2.

Besnard, A. M., «Approches du problème du mal. Bibliographie organisée», *Vie spirituelle* CVIII (1963) 78-85.

Borne, E., *Le problème du mal*, Paris 1959.

Deman, Th., *Le mal et Dieu*, Paris 1943.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 454-458.

Gredt, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (ed. 7, Friburgi Br. 1937) II 281-284.

Hellin, I., *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 426-439, 877.

Honthelm, I., *Institutiones Theodiceae* (Friburgi Br. 1893) 185-188.

Jolivet, R., *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris 1936.

Journet, Ch., «Dieu et le mal. Aspect métaphysique du problème», *Revue thomiste* LIX (1919) 213-269.—*Le mal. Essai théologique*, Bruges 1961.

Macali, L., *Il problema del dolore secondo S. Agostino*, Roma 1943.

Maritain, J., *Dieu et la permission du mal*, Bruges 1963.

Matteucci, B., *Teologia dei dolore*, Milano 1949.

Nicolas, J.-H., «La permission du péché», *Revue thomiste* LX 5-37, 185-206, 509-546.

Nicolas, M.J., «La liberté humaine et le problème du mal», *Revue thomiste* XLVIII (1948) 191-217.—«Simples réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce», *ibid.* LVIII (1958) 645-653.

Philips, G., *La raison d'être du mal d'après Saint Augustin*, Louvain 1927.

Sertillanges, A. D., *Le problème du mal*, 2 voll., Paris 1948, 1951.

Verde, M., *Il problema del male secondo la dottrina di Aquinate*, Roma 1958.

Verneaux, R., *Problèmes et mystères du mal*, Paris 1961.

Zacchi, A., *Il problema del dolore*, ed. 7, Roma 1946.

eius universali providentia et causalitate, cui nihil subterfugit. Haec quaestio de malo indirecte occurrit in pluribus locis, v. g. de existentia Dei, de providentia, de reprobatione, de voluntate salvifica, de scientia, de motione.

Triplex distinguitur malum, malum naturae, seu *physicum*; malum cul-pae, seu *morale*; et *malum poenae*. Malum naturae est privatio boni naturalis; malum cul-pae est privatio rectitudinis moralis; malum poenae est privatio alicuius boni propter culpam, seu est quodammodo medium inter alia duo: est enim malum aliquod *physicum*, dependens a malo morali et ratione illius inflictum. In malo autem morali duo oportet sedulo distinguere: entitatem actus, quae dicitur *materiale peccati*, et malitiam seu privationem relationis ad regulam morum, quae dicitur *formale peccati*. Iterum materiale peccati dupliciter sumi potest: *materialiter*, seu pro entitate actus ut abstrahit a ma-litia, et *formaliter*, seu pro eadem entitate ut subest malitiae.

II. ERRORES ET CONTROVERSIA.

763. *Duo sunt errores*, ad invicem oppositi, circa habitudi-nem voluntatis divinae ad malum. Antiqui *Dualistae*, tam Manichaei quam Gnostici, ut auferrent a Deo omnem relationem ad malum, ponebant duo prima principia, unum bonum et aliud malum; ita ponebant primum aliquod principium, causam omnium malorum (cf. supra, n. 606; 1 p., q. 49, a. 3). *Protestantes* vero, praecipue *Calvinistae*, docuerunt Deum esse simpliciter auctorem mali, Deum nempe velle peccatum et quosdam homines praedestinare ad malum, ita ut, iuxta Melanchthonium, non minus proditio ludae quam voca-tio Pauli sit proprium Dei opus.

Inter theologos autem, exclusa causalitate Dei quoad formale peccati, controvertitur quomodo ipsa se habeat quoad materiale illius. *Duplex est sententia*, quidam volunt Deum concurrere non positive ad materiale actus peccati, sed tantum *permissive*; alii, et communiter, tenent Deum ad illud concurrere *positive*, ut universalis causa omnis entis; scinduntur tamen tho-mistae et molinistae, prout hi ponunt Deum id agere per concursum simul-taneum vel indifferentem, illi vero per praemotionem determinatam.

III. ASSERTIO 1. **Nullum malum, sive physicum sive morale sive poenae, est a Deo volitum per se et causatum directe.**

764. **Nota theologica.** Deum nec velle nec causare malum mo-rale, est *de fide* definita a Cone. Trid.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina de causa mali moralis his duabus proposi-

tionibus continetur: Deum neminem ad malum praedestinare; et hominem esse propriam causam mali moralis, ita ut Deus nonnisi permissive ad illud se habeat. *Cone. Arausicanum II* a. 529 definit: «Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus» (Denz. 397). *Cone. Tridentinum*, sess. 6, can. 6, definit contra Novatores: «Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio ludae quam vocatio Pauli: an. s.» (Denz. 1556).

Scripturae et Patrum sententia plenius apparebit ex dicendis infra de voluntate salvifica et de providentia, quae intime connecuntur cum praesenti quaestione. Interim nota sequentem doctrinae summam.

Iuxta *Scripturam*, Deus non vult *mala moralia*, Iac. 1.13: «Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur, Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentât»; Psal. 5. 5, 7; Prov. 15. 9; Is. 65. 12. Deus tamen ea permittit, seu non impedit, Act. 2. 23; 4. 27 sq. Deus vult et causât *mala physica*, tum naturae tum poenae, Deut. 32. 23; 3 Reg. 21. 21; Prov. 13. 21; Is. 45. 7; Ier. 14. 16.

Patres impugnant doctrinam Manichaeorum, iuxta quam omnia mala, etiam moralia, procedunt a primo principio malo. Negant Deum positiva voluntate velle mala moralia. Explicant quomodo tamen, ex superioribus rationibus gubernationis mundi ac ideo ex ipsa ratione boni, velit positive mala physica et permittat mala moralia.

Augustinus, *De diversis quaestionibus* 83, q. 3: «Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Non enim parva ista culpa est, imo tanta est, quae in sapientem quemvis hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente praestantior. Multo minus igitur Deo auctore fit homo deterior. Multo enim praestantior Dei voluntas, quam hominis sapientis est. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur. Ergo est vitium voluntatis quo est homo deterior; quod vitium si longe abest a Dei voluntate, ut ratio docet, a quo sit quaerendum est» (ML 40. 11). *Enchiridion* 11: «In qua [universae] tatis admirabili pulchritudine] illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. Neque enim Deus omnipotens..., cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi

usque adeo esset, omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo» (ML 40. 236).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

765. Malum secundum se est privatio entis et privatio boni. Atqui nonnisi ens est causabile et nonnisi bonum est appetibile; bonum enim et appetibile convertuntur. Ergo malum secundum se nec est appetibile nec causabile.

ASSERTIO 2. Deus malum physicum vult et causât per accidens et indirecte, malum vero morale nullo modo vult, neque per accidens et indirecte, sed tantum permittit.

PROBATUR.

766. Cum malum secundum se non sit appetibile, in tantum aliquis potest velle et causare malum aliquod, in quantum appetit aliquod bonum cui coniungitur malum. Atqui Deus potest velle et causare aliquod bonum cui coniungitur malum physicum, non vero aliquod bonum cui coniungitur malum morale. Ergo.

Ad minorem. Non agitur quidem de bonitate ipsa divina, cui nullum malum coniungi potest, sed de bono aliquo creato. Deus igitur potest praeferre unum bonum alteri, et ita eligere illud, quamvis coniungatur cum defectu istius, seu cum malo physico. Non potest vero praeferre bonum creatum bonitati suae, et ideo nequit eligere bonum creatum cui sit coniunctus defectus circa bonitatem suam, i. e. malum morale.

Qua autem ratione Deus velit vel permittat in mundo mala fieri, dicetur in q. 13 de providentia divina, ubi haec quaestio de malo complementum habet.

767. Obi. 1. In pluribus textibus Scripturae Deus dicitur obdurare hominem in peccato; ita Exod. 4. 21; 7. 3; 9. 12; Rom. 9. 18.

Resp. In his locis obduratio non est accipienda proprie, pro operatione sive influxu in ipsum peccatum, sed improprie, iuxta indolem communis sermonis, quo utitur ipsa Scriptura. Potest autem accipi vel permissive, seu pro permissione obdurationis, vel positive, seu prout importat positivum influxum Dei, et tunc dupliciter, aut pro subtractione gratiae in poenam praecedentis oeccati, ad quam sequitur ipsa obduratio, aut pro occasione obdurationis, quatenus Deus operatur aliquid circa peccatorem, puta propositionem alicuius interioris vel exterioris auxilii vel facti, de se ad bonum inductivi, quo tamen peccator abutitur ad malum (cf. S. Thomam, *In Rom.* 9, lect. 3).

Obi. 2. Deus vult tentationes nostras («Et ne nos inducas in tentationem»), quae quidem impellunt ad malum.

Resp. Ternario dupliciter considerari potest: Primo, *active*, i. e. prout est actio impellens ad peccatum, et ita, cum sit peccatum quoddam, non potest esse obiectum voluntatis divinae positivae, sed tantummodo pennis* sivae, quae nempe non impedit tentationes daemonum et aliorum hominum; hoc sensu dicitur in lac. 1. 13 quod Deus «intentator malorum est». Secundo, *passive*, i. e. prout est motus appetitus sensitivi vel intellectivi. Sic iterum dupliciter considerari potest: *materialiter*, ut naturalis motus, et ita est obiectum voluntatis divinae positivae, cum talis motus sit in se aliquid indifferens, et *formaliter*, prout impellit ad peccatum, et ita, cum induat aliquam relationem ad peccatum, est obiectum solius permissionis divinae.

ASSERTIO 3. Deus vult et causât etiam materiale peccati, decreto et motione praevia ac determinata, non secus ac cetera entia positiva.

PROBATUR.

768. Deus est causa prima omnis entis, nec homo valet agere nisi motus a Deo. Ergo Deus est causa materialis peccati, nec homo valet agere illud nisi motus a Deo. Ergo falsa est prima sententia theologorum supra relata, quia permittere non est causare; item falsa est explicatio molinistica, quia concurrere per concursum indifferenter aut simultaneum non est esse causa prima.

769. *Obicies*, ad mentem supradictae primae sententiae theologorum, necnon molinistarum (cf. in n. 763): Haec thomistica sententia facit Deum auctorem peccati. Ille enim merito dicitur auctor peccati, qui concursu praevio ac determinato concurrat ad illud.

Resp. Haec obiectio, cuius gravitas dissimulari nequit, retorqueri potest saltem in molinistas, quoniam et ipsis incumbit onus ostendendi quomodo Deus, causando materiale peccati, etsi per concursum simultaneum vel indeterminatum, non sit tamen causa eiusdem, saltem partialiter, quando de facto committitur.

Ceterum, cum obiectio magis urgeat contra sententiam thomistarum, *dist. rationem* allatam: Ille dicitur auctor peccati, qui concurrat ad formale peccati, vel ad materiale peccati formaliter sumptum, *concedo*; qui concurrat tantum ad materiale peccati materialiter sumptum, *nego*.

Deus namque efficit quidquid entitatis est in actu peccati, sed non attingit malitiam eius (formale peccati), imo prorsus praescindit ab ordine ad eam, seu nec ipsam attingit entitatem actus prout subiacet malitiae (materiale formaliter sumptum). Malitia autem, cum sit non ens seu privatio entitatis moralis, non oritur a principio efficienti physice, sed a principio deficienti moraliter. quod est creata voluntas prout provenit ex nihilo. Id exemplo illustrari potest: anima movens tibiam curvam est causa totius motus, nom

tamen est causa defectus claudicationis, qui in solam deficientiam seu curvitatē tibiae refundi debet.¹

Instes. Quidam actus sunt mali essentialiter et secundum suam speciem, ita blasphemia et odium Dei. Atqui quod est causa alicuius est etiam causa eius quod convenit illi secundum rationem speciei; ita qui est causa Petri est causa hominis. Ergo si Deus positive concurreret ad peccatum esset causa peccati, saltem cum agitur de blasphemia et odio Dei.

Resp. Praemissa, ut supra, retorsione in molinismum, *dist. mai.*: quidam actus sunt mali secundum suam essentiam et speciem physicam, *nego*; secundum suam essentiam et speciem moralem, *concedo*. Potest namque ipsa blasphemia vel odium Dei considerari dupliciter: in genere morum, i. e. ut habet privationem ordinis moralis, et sic est quid intrinsece malum, et in genere physico, i. e. ut quidam actus physicus, et sub hac praecisione non est quid malum, etsi habeat inseparabiliter sibi coniunctam pravitatem.²

Urges. Saltem actus et malitia sunt in praefatis peccatis inseparabiliter connexi. Atqui qui est causa alicuius, est etiam causa alterius quod est cum eo inseparabiliter connexum. Ergo.

Resp. Praemissa iterum retorsione in concursum Dei simultaneum vel indeterminatum, qualiter ponitur a molinistis, *respondetur* cum S. Thoma, qui eandem objectionem sibi proponit: «Etsi in aliquo effectū plura inseparabiliter coniuncta sint, non oportet ut quidquid est causa eius quantum ad unum, sit causa eius quantum ad alterum, sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam eius, et non quantum ad defectum caecitatis, quae ex naturae defectu incidit» (Iw 2 *Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 2, ad 5). Aliud exemplum, quod saepe idem S. Doctor adducit,³ est claudicatio, inseparabiliter

¹ Ita respondet ipse S. Thomas, 1-2, q. 79, a. 2: «Actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente... Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu; omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio.

«Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tantum causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus *est causa actus peccati, non tamen est causa peccati*, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu». Cf. 1 p., q. 49, a. 2; In 2 *Sent.*, dist. 37, q. 2, a. 2; *De malo*, q. 3, a. 2.

Ceterum haec obiectio nequit simpliciter evacuari nisi attendendo ad ea quae dicuntur in tractatu de gratia, ubi de gratiae efficacia. Interim confer *Maritain* et utrumque *Nicolas* supra relatos, in n. 761.

² Hanc pariter objectionem iam sibi proposuerat et eodem modo resolverat S. Thomas, *De malo*, q. 3, a. 2, ob. 2: «Quidquid est causa alicuius est causa eius quod convenit ei secundum rationem speciei, sicut si aliquis est causa Socratis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo». Respondet, *ad 2*: «Dicendum quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae, sic autem a Deo causatur, sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quaestione [quaest. 2, a. 2 et 3] dictum est» Eodem modo respondet in 1-2, q. 79, a. 2, ad 3.

³Cf. 1-2, q. 79, a. 2, nuper cit.

connexa cum motu tibiae curvae, quae tamen non causatur ab anima, quamvis, haec sit causa ipsius motus qui habetur in claudicatione.

«Horum ratio est, quia nihil est magis praecisivum quam causalitas-potentiae, quae sic tota circa suum obiectum versatur, ut nihil prorsus aliud attingat quantum[vis] obiecto sit coniunctum. Sic in eodem pomo, haec tria, color, odor, sapor, intime coniunguntur, et tamen visus attingit colorem, non attacto sapore et odore, et sic de gustu et odoratu. Etiam minima distinctio penes explicitum et implicitum sufficit ad istam praecisionem potentiae. Sic ens, verum, bonum se transcendunt et penes tantum implicitum et explicitum distinguuntur, et tamen ens efficitur praecise, verum cognoscitur, bonum amatur. Item paternitas in divinis non distinguitur a natura nisi per implicitum et explicitum, et tamen natura communicatur non communicata paternitate. Cum ergo in peccato actus et malitia longe magis inter se distinguantur et actus pertineat ad ordinem physicum, malitia ad ordinem moralem, quamvis aliunde inseparabiliter coniungantur, nihil impedit quin actus sit a Deo et non malitia, maxime cum haec, ut dictum est, non contineatur intra obiectum divinae potentiae».¹

QUAESTIO XII. DE VOLUNTATE DEI SALVIFICA²³

L SENSUS QUAESTIONIS.

770. Agitur de speciali obiecto divinae voluntatis, quod est supematuralis hominum salus. *Tres autem quaestiones* in unum hic colligimus, quae a quibusdam vel seiunctim vel etiam in tractatibus de Verbo Incarnato et de gratia discutiuntur, quaeque tamen tam intime ab invicem dependent ut vix absque dispendio claritatis et efficaciae separari queant. Scilicet: utrum Deus habeat *veram voluntatem* de salute omnium hominum; utrum huius salvificae voluntatis effectus sit *passio Christi* pro omnibus hominibus; utrum ex utraque causa sequatur oblatio omnibus hominibus *auxiliorum sufficientium* ad salutem. Quae quaestiones non sunt confundendae cum materia de providentia et praedestinatione, de qua infra, quamvis cum ea connectantur ac sint veluti illius praeambulum?

¹ Billuart, *Tractatus De Deo*, diss. 8, q. 5, obi. 1, inst. 2, *Cursus theologiae* (Parisiis 1904) I 383.

²¹ p., q. 19, a. 6, ad 1: *In 1 Sent.*, dist. 46, q. 1, a. 1; dist. 47, q. 1, a. 1-3; *De veritate*, q. 23, a. 2.

Billuart, C. R., *Tractatus De Deo*, diss. 7, a. 6-8, *Cursus theologiae* (editio nova, Parisiis 1904) I 270-319.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae theologiae summa», II, Matriti 1964), n. 223-235.

Franzelin, I.B., *De Deo Uno*, thes. 47-53 (Romae 1876) 498-560.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 410-435.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 269 sqq., peculiariter 306-316.

Ad rem facit etiam bibliographia de praedestinatione, infra, n. 790.

³ Sub formali ac directa consideratione, sola prima quaestio pertineret ad hunc tractatum; secunda vero respicit tractatum de Verbo Incarnato et tertia tractatum de gratia.

Quod attinet tertiam quaestionem *de gratia sufficienti*, non agitur hic directe de eius existentia, nec de eius essentia, sicut in tractatu de gratia, sed de tantum de eius universali collatione. Ceterum, cum theologi non eodem modo illius essentiam concipiant, utile erit praecipuum discrimen indicare. Pro *thomistis* scilicet, gratia sufficiens est auxilium Dei determinatum quo confertur posse agere bonum, ac distinguitur a gratia efficaci quae confert ipsum agere. Pro *molinistis* gratia sufficiens est auxilium Dei indifferens ad bonum agendum, quod ab ipsa creatura determinatur ad hoc ut sit gratia efficax. Pro *congruistis*, qui molinismum purum emollire conati sunt, gratia sufficiens est auxilium in se quidem indifferens, ab extrinseco tamen congruum, i. e. datum in congruis circumstantiis, in quibus Deus per scientiam mediam praevidet creaturam eo bene usuram esse, seu illud ad bonum determinaturam. Inde relinquitur quod, sive pro puris molinistis sive pro congruistis, gratia Dei est efficax non vi propria, ut volunt thomistae, sed ex consensu creaturae.

Ad solutionem eiusdem quaestionis utile quoque erit animadvertere quod auxilium sufficiens quamdam admittit latitudinem; aliud nempe est *proxime sufficiens*, aliud *remote*, et hoc magis vel minus remote. Ita v. g. auxilium proxime sufficiens ad orandum, ut obtineatur gratia qua superari possit tentatio, est remote sufficiens ad ipsam tentationem vincendam. Praeterea, oblatio vel collatio auxilii potest dupliciter intelligi, *active* (offerri) et active simul ac passive (offerri et accipi). Quocirca, ad hoc ut vere Deus dicatur omnibus offerre auxilia sufficientia ad salutem, non est necesse ut det omnibus auxilia aequaliter et proxime sufficientia, neque ut de facto auxilium subicctive suscipiatur, cum possit ab homine indirecte respui antequam applicetur.

II. ERRORES ET OPINIONES.

771. In hac quaestione impugnamus *Praedestinatianos*, nobiscum habentes Pelagianos; inferius vero, ubi de existentia praedestinationis, impugnabimus Pelagianos eruntque nobiscum Praedestinatiani. Iuverit autem, antequam de Praedestinatianismi historia dicamus, praecipuos canones utriusque haeresis prae oculis habere:

Iuxta Pelagianos. 1. In Deo est tantum voluntas antecedens de salute omnium, non est vero ulla voluntas consequens circa salutem quorundam; praedicta voluntas antecedens est generalis et conditionata: «Volo salvare, si volunt et qui volunt». 2. Inde Christus mortuus est pro omnibus aequaliter, non vero specialiter pro praedestinis. 3. Inde omnibus aequaliter dantur auxilia sufficientia ad salutem, quae fiunt efficacia per liberum hominis arbitrium.

Prima autem quaestio non pertinet ad providentiam Dei et praedestinationem, quia agitur de voluntate antecedente, quae non transit ad actum quoad ipsum principale volitum, quod est salus omnium; voluntas vero consequens, ac ideo efficax, est ipsa praedestinatio, quae pertinet ad providentiam supernaturalem.

Iuxta Praedestinatianos e diametro: 1. In Deo non est voluntas antecedens de salute omnium, sed tantum consequens de praedestinatiis. 2. Christus mortuus est tantum pro praedestinatiis. 3. Non dantur auxilia sufficientia, sed tantum efficacia quae conferuntur solis praedestinatiis.

772. *Historia Praedestinatianismi.*

Inter eos qui, Augustini vestigia secuti, Semipelagianismum fortiter impugnarunt, nonnulli inventi sunt qui, exaggerantes tum in verbis tum in doctrina, paulatim in oppositam haeresim prolabi coeperunt, scilicet in quemdam praedestinatianismum, quo negatur in Deo omnis voluntas salvifica circa non praedestinos.

Inter hos celebrer est presbyter gallus *Lucidus*, qui damnatus est in *Cone. Arelatensi* a. 475 (cf. infra, n. 775) antequam ipse Semipelagianismus damnaretur in *Cone. Arausicano* II (a. 529). Pauci tamen fuerunt ac dicti sunt praedestinatiani, ita ut negari possit eo tempore extitisse veram haeresim praedestinatianam, quemadmodum e converso extitit vera haeresis pelagiana.¹

Saec. 9 exorta est in Gallia celebris controversia circa germanum monachum benedictinum *Goteschalchum* (Gottschalk). Hic, auctoritate Augustini innixus, errorem praedestinatianum docere coepit, at, quamvis defensores habuerit plures episcopos Galliarum qui ex errore putabant ipsum defendere veram doctrinam Augustini, bis damnatus est; primo nempe in *Cone. Moguntino* a. 848 ab archiepiscopo Rabano Mauro, et subinde in *Cone. Carisiaco* a. 853, in quo condita sunt quatuor nota capitula contra Goteschalchum (Denz. 621-624; cf. infra, in n. 775).²

In tardiori medio aevo eiusdem haeresis vestigia inveniuntur apud sectas quae Protestantismum paraverunt, scilicet Wyclifitas et

¹ De qua re disserit E. Amann, «Prédestinarianisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1935) 2803-2809.

² De doctrina Goteschalchi et de tota controversia circa ipsum confer:

Godet, P., «Gotescalc ou Gottschalk», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-2 (Paris 1914) 1500-1502.

Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* IV-1 (Paris 1911) 137-235.

Lambot, D. C., *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* («Spicilegium sacrum Lovaniense», fasc. 20), Louvain 1945.

Lavaud, B., «Prédestination. IV. La controverse sur la prédestination au xie siècle», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1934) 2901-2935.

Lohn, L., «De gratuitate praedestinationis secundum Concilium Valentinum», *Gregorianum* III (1922) 103-106.

Lennerz, H., *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 281-284, ubi breviter res tota exhibetur.

Morin, G., «Gottschalk retrouvé», *Revue bénédictine* XLIII (1931) 303-312.

Husitas. Cone. Constantiense a. 1415 sequentem *Wyclif* propositionem damnavit: «Oratio praesciti [i. e. reprobati] nulli valet» necnon explicitiores has propositiones *Hus*: «Praesciti non sunt partes Ecclesiae, cum nulla pars eius finaliter excidet ab ea, quod praedestinationis caritas, quae ipsam ligat, non excidet... Praescitus, etsi aliquando est in gratia secundum praesentem iustitiam, tamen nunquam est pars sanctae Ecclesiae; et praedestinatus semper manet membrum Ecclesiae, licet aliquando excidat a gratia adventitia, sed non a gratia praedestinationis» (Denz. 1176, 1203, 1205).

Protestantes, praecipue *Calvinistae*, maiori cum strepitu errorem resumpserunt. *Calvinus* docuit homines alios creari ad vitam, alios ad mortem.¹ Eius discipuli divisi sunt in *antelapsarios* (sive supralapsarios) et *postlapsarios* (sive infralapsarios). Priores, duce Francisco Gomar, ex quo *Gomaritae* vocati sunt, dixerunt Deum, ante seu independentem a peccato Adae, quosdam homines praedestinasse ad vitam et quosdam ad mortem. Alii vero, emollientes sententiam Calvinii, dixerunt duplicem illam praedestinationem secutam esse praevisionem peccati originalis, post quam Deus libere decrevit aliquos ab ea ruina salvare, alios autem in perditione derelinquere. Imo aliqui, dicti *Arminiani* ab ipsorum duce Arminio (Iacobo Harmensz, vel Harmensen, concionatore in Hollandia), eam sententiam ulterius mitigantes, docuerunt Deum ex genere humano lapso salvare eos qui credunt et damnare non credentes; ob quam tamen doctrinam, quae magnam commotionem inter Calvinistas suscitavit, damnati et expulsi sunt in synodo dordracena a. 1618-1619.²

Iansenius, cum suis discipulis, sequens vestigia *Baii* (cf. Denz. 1925 sqq.), non longe distat a Protestantibus. Consentit enim postlapsariis, sed ab eis se seiungere conatur, admittendo, etiam post lapsum, quandam Dei voluntatem insinceram de salute reprobo-

¹ *Institutio christianae religionis* a. 1559, l. 3 c. 21, n. 5 et 7 (ed. P. Barth et G. Niesel) IV (Monachii 1931) 373 sq., 378 sq.: «Praedestinationem, qua Deus alios in spem vitae adoptat, alios adiudicat aeternae morti, nemo, qui velit pius censi, simpliciter negare audeat: sed eam multis cavillis involvunt, praesertim vero qui praescientiam faciunt eius causam... Quod ergo Scriptura clare ostendit, dicimus aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere; hoc consilium quoad electos in gratuita eius misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu: quos vero damnationi addicit, his iusto quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius iudicio, vitae aditum praecludit».

² Cf. E. Mangenot, «Arminius», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1968-1971.

rum, cuius effectus sunt quaedam gratiae insufficientes, vel quae sunt de se quidem sufficientes, sed in concreto hic et nunc pro tali vel tali individuo, non vere sufficientes evadunt. Innocentius X a. 1653 sequentes duas lansenii propositiones damnavit tanquam haereticas: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant... Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse». Quam alteram propositionem R. Pontifex declarat esse haereticam, «intellectam eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit» (Denz. 2001, 2005). Alexander VIII a. 1690 damnavit similes has propositiones *lansenistarum*: «Christus dedit semetipsum pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus. Pagani, ludaei, haeretici alique huius generis nullum omnino accipiunt a Iesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti» (Denz. 2304 sq.). Clemens XI a. 1713 damnavit hanc propositionem iansenistae *Quesnel*, in qua eadem doctrina supponitur: «Omnes, quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter» (Denz. 2430, cf. 2412 sq.).

773. *Theologi catholici*, admissa universalitate voluntatis salvificae, *disputant tum de natura* huius voluntatis *tum de modo*, quo, vi illius, conferuntur omnibus hominibus auxilia sufficientia ad salutem.

Quod attinet illius naturam, quidam pauci, ut *Caietanus* et *Bâtiez* (*In 1 p.*, q. 19),¹ dicunt voluntatem salvificam prout respicit ipsam salutem omnium, esse voluntatem non beneplaciti sed *signi* (cf. supra, n. 745), cum sit mera voluntas antecedens nec de facto impleatur; differunt tamen a lansenis-
tis, quia etiam admittunt voluntatem beneplaciti relate ad collationem vel praeparationem auxiliorum sufficientium ad salutem. Alii vero theologi communiter docent eam salvificam voluntatem, utut antecedentem, esse veram et internam *voluntatem beneplaciti de ipsa salute* omnium hominum. Nam, ex una parte necesse est a priori intelligere in sensu proprio verba Scripturae, dicentis Deum habere voluntatem salvandi omnes, et ex alia parte salus omnium hominum, ut sic considerata et abstrahendo a variis circumstantiis, est obiectum quoddam bonum, nec ideo quidquam ei deest quominus terminet actum divinae voluntatis. Concludunt ergo voluntatem salvificam esse veram et formalem voluntatem, sed antecedentem et conditionatam.

Attamen, in hac conditione determinanda necessario *dividuntur thomis-*

¹ Solent etiam, sed minus certe, adduci auctor *Summae Sententiarum*, Pseudo-Alexander Halensis, Bonaventura, Scotus (*In 1 Sent.*, dist. 46, a. 1), Hervaeus, Durandus, Biel, Estius, Silvius.

tae et molinistae. Pro molinistis enim conditio est consensus voluntatis creatae, ita ut Deus velit salutem omnium hominum nisi obstet eorum voluntas. Pro thomistis vero conditio invenitur in ultima analyst ex parte Dei, ita nempe quod Deus velit salutem omnium nisi obstet maius bonum, ut decor universi et manifestatio attributorum eius. Dicimus «in ultima analysi ex parte Dei», quia procul dubio Deus vult omnes homines salvos fieri si tamen consentiant, sed cum hic consensus pendeat ab ipso Deo ut a causa prima, ideo in eius voluntate ultimo quaerenda est conditio ex qua pendet tum salus hominum tum ipsa volitio creaturae. Veritas autem sententiae thomisticae probatur iisdem argumentis allatis supra, ubi de medio scientiae divinae (n. 739-741).

Quod attinet modum collationis auxiliorum sufficientium ad salutem, quidam pauci, ut *Gonet*,¹ contra communio rem sententiam docent Deum ea auxilia praeparare omnibus quidem in genere et in communi, at *de facto quibusdam denegare*, i. e. infidelibus, peccatoribus obduratis et parvulis morientibus sine Baptismo, idque evenire in poenam peccati originalis vel actualis. Magis adhuc peregrina est sententia *Vasquez?* distinguentis inter adultos et parvulos morientes sine Baptismo, atque docentis his ultimis denegari auxilia sufficientia ad salutem, imo eos non esse obiectum voluntatis salvificae.

III. ASSERTIO 1. Deus, etiam post Adae lapsum, vera et actiosa voluntate, etsi tantum antecedente, vult omnium hominum salutem.

774 Nota theologica. *De fide* est, definita a Cone. Trid. contra Calvinistas, non solos praedestinos sed etiam reprobos accipere a Deo gratiam, ac ideo non dari praedestinationem ad malum; quo implicite definitur voluntatem salvificam *non esse de solis praedestinis*. Pariter *de fide* est, definita contra Iansenium, Christum non pro solis praedestinis mortuum esse; in quo implicite eadem conclusio continetur.

De fide, est, definita saltem a Magisterio ordinario, Deum velle salutem saltem *omnium fidelium*; nam hi tenentur confiteri cum Symbolo Nicaeno-Const.: «Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis».

Saltem theologice certum est, imo iuxta plures proximum fidei, Deum velle salutem saltem *omnium adultorum, etiam infidelium*; nam doctrina Iansenistarum, dicentium Christum mortuum esse pro solis fidelibus, et infideles nullam accipere ex influxu Christi gratiam sufficientem, damnata est ab Alexandro VIII.

¹ *Clypeus*, tract. 5, disp. 5, a. 5.

² *In 1 p.*, disp. 96, c. 3, n. 10.

Ita *certum* est, ut contrarium non careat temeritate, quod Deus velit salutem etiam *parvulorum* absque Baptismo decedentium.

PROBATUR 1. Ex Magisterio Ecclesiae.

775. Magisterii doctrina, quam breviter resumpsimus assignando notam theologiam, continetur praecipue in ipsa condemnatione contrariorum errorum Praedestinatianismi, Wyclifismi, Protestantisme et lansenismi.

Cone. Arelatense a. 473 coegit supradictum presbyterum *Lucidum* ad revocandum suum errorem. In libello retractationis, a Fausto Reienti composito, cui Lucidus subscribere debuit, legitur: «Libens fateor Christum etiam pro perditis advenisse, quia eodem nolente perierunt. Neque enim fas est circa eos solum, qui videntur esse salvati, immensae divitias bonitatis ac beneficia divina concludi» (Denz. 340).

Cone. Arausicanum II a. 529, damnans Semipelagianismum, occasionem sumpsit oppositum pariter extremum Praedestinatianismi errorem reiciendi, his verbis: «Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus» (Denz. 397).

Cono. Carisiacum a 853, contra *Gotschalchum*, cap. 1: «Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam. quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam: ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros, praescivit, sed non ut perirent praedestinavit; poenam autem illis, quia iustus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem iustitiae». Cap. 3: «Deus omnipotens 'omnes homines' sine exceptione 'vult salvos fieri' [1 Tim. 2. 4], licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum». Cap. 4: «Christus Iesus D. N., sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis eius mysterio redimantur» (Denz. 621-624).

Cone. Valentinum a. 855 eandem quoad rem doctrinam emisit, citans etiam praedicta verba *Cone. Arausicani*, quamvis quoad modum loquendi videretur partialiter contradicere capitula carisiaca, ob erroneam istorum interpretationem (Denz. 625-630). Qui error subinde detectus ac correctus est ab iisdem Patribus in *Cone. Lingolnensi* a. 859, ita ut lis, suscitata occasione haeresis Goteschalchi, pacificum finem habuerit (cf. Denz. 625-633).

Cone. Constantiense a. 1415 damnavit supra citatas propositiones *Wyclif* et *Hus* (n. 772).

Cone. Tridentinum, sess. 6, can. 17, doctrinam *Calvini* damnavit: «Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinis ad vitam

■contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinos ad malum: an. s.» (Denz. 1567). In cap. 3 docet: «Verum etsi ille 'pro omnibus mortuus est' [2 Cor. 5. 15], non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis eius communicatur» (Denz. 1523).

Innocentius X, Alexander VIII et Clemens XI damnarunt supra relatas *lansenistarum* propositiones (n. 772).

S. Officium, Epist. ad archiep. Bostoniensem a. 1949: «Ut quis aeternam obtineat salutem, non semper exigitur, ut reapse Ecclesiae tamquam membrum incorporetur, sed id saltem requiritur, ut eidem voto et desiderio adhaereat. Hoc tamen votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis, sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque *implicitum votum* acceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati con-iormem velit» (Denz. 3870).

Cone. Vaticanum II, Constit. dogm. de Ecclesia a. 1964: «Ii... qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. In primis quidem *populus ille* cui data fuerunt testamenta et promissa et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cfr. Rom. 9. 4-5), populus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (cfr. Rom. 11. 28-29). Sed propositum salutis et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis *Musulmanos*, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo indicaturum. Neque ab *aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt*, ab huiusmodi Deus ipse longe est, cum det omnibus vitam et inspirationem et omnia (cfr. Act. 17. 25-28), et Salvator velit omnes homines salvos fieri (cfr. 1 Tm. 2. 4). Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, *sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt. Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam non sine divina gratia assequi nituntur.* Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tam-

quam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat» (n. 16).

PROBATUR 2. Ex Scriptura.¹

776. Innumeri habentur loci, praesertim in N. T., in quibus universalis voluntas salvifica affirmatur. Possunt autem quoad sensum colligi sub hac triplici assertione: Deum nolle mortem peccatoris sed paratum esse ad illum perducendum ad salutem —Christum sanguinem suum fudisse pro omnibus hominibus— Evangelium salutis esse omnibus hominibus praedicandum. Cf. Sap. 1. 12 sq.; 11. 24-27; Ezech. 18. 23-28; 33. 11; Mat. 28. 18 sqq.; Mare. 16. 15 sqq.; Luc. 9. 56; Io. 3. 16 sqq.; Rom. 5. 18; 8. 32; 2 Cor. 5. 14; Col. 1. 19 sq.; 1 Tim. 1. 15; 2. 4 sqq.; 4. 4-6; 1 Io. 2. 2; 4-14; 2 Petr. 3. 9.

In his autem locis, etsi saepius et signantius de fidelibus et adultis sit sermo, non tamen exclusive de eis agitur, sed de *omnibus hominibus*, etiam infidelibus et parvulis. *De parvulis* quidem nullus textus directus et explicitus afferri potest, sed voluntas salvifica circa eos implicite continetur in textibus in quibus generaliter eadem affirmatur. Ita v. g. in Io. 3. 16: «Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret»; cf. Col. 1. 19 sq.; Rom. 5. 18; 2 Cor. 5. 15; 1 Tim. 2. 4-6.

Peculiarem vim habet textus *1 Tim. 2. 4-6*: «*Qui omnes homines vult salvos fieri* et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus». Explicite hic exhibetur voluntas divina de salute omnium et explicite etiam affirmatur Christum passum esse pro omnibus. Illegitime autem vox «omnibus» acciperetur pro «multis». Verba autem «ad agnitionem veritatis venire», quamvis directius ac principaliter referantur ad adultos, non excludunt parvulos, tum quia vox «omnibus» bis repetita universaliter sonat, tum quia ratio, ex qua salvifica voluntas deducitur («Unus enim est Deus, unus et mediator»), refertur etiam ad parvulos, tum quia ceteroquin et ipsi ad agnitionem veritatis perveniunt per visionem beatificam. In eundem prorsus sensum collimat 2 Petr. 3. 9: «Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant; sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti».

Nec refert quod in quibusdam textibus (ut Mat. 26. 28; Marc. 14. 24; Io. 10. 15; Eph. 5. 2; Hebr. 9. 28) dicatur Christus passus esse «pro multis». Nam non raro in Scriptura vox «multi» supponit pro «omnes», quando revera illi omnes sunt multi; unde vox «multi» adhibetur non in sensu exclusive,

¹ Cf. F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 139-218.

seel in sensu emphatico ad significandam ingentem multitudinem. Ceterum, aliqui ex illis locis possunt etiam intelli in sensu exclusivo, eo nempe modo quo S. Thomas explicat textum Mat. 26. 28: «Hic est sanguis meus... qui pro multis effundetur», ut scilicet Christus mortuus sit pro omnibus quoad sufficientiam auxiliorum ad salutem et tantum pro multis quoad efficaciam salutis; quam interpretationem suam facit Catechismus Conc. Trid. (p. 2, c. 4, n. 24) ac suggerere videntur ipsa verba Apostoli in eadem epistola 1 Tim. 4. 10: «Qui est salvator omnium, maxime fidelium».

PROBATUR 3. Ex Patribus.

777. *Ante Augustinum* Patres uno ore de universalitate voluntatis salvificae loquuntur.¹ Huiusmodi salutis universalitas fundatur in universalitate tum creationis, tum originis ex Adamo, tum redemptionis per Christum, tum legis; Deus scilicet vult salvare omnes quos creavit, omnes qui in Adamo peccarunt, omnes quos Christus, novus Adam, restituere venit, omnes quibus lex impolita est.

Ambrosius: «Ille omnes suos vult esse, quos condidit et creavit» (*In Psal.* 39. 20, ML 14. 1117).

Ambrosiaster: «Nam utique qui legem omnibus dedit, nullum excepit a salute» (*In 1 Tim.*, c. 2, ML 17. 492).

Gregorius Naz.: «Ego vero ita antiquorum et philosophorum more sentio, ut unum idemque caelum omnibus commune esse existimem, communem item solis et lunae conversionem... et etiam praeter haec, communem rationem, legem, prophetas, ipsos Christi cruciatus, per quos reformati sumus, non quidem hic et non ille, sed eiusdem Adam omnes participantes, et a serpente decepti, et per peccatum morte affecti, et per caelestem Adam rursus salvati» (*Orat.* 33, n. 9, MG 26. 226).

Aliqui Patres explicite distinguunt inter *voluntatem antecedentem*, qua Deus vult omnes salvos fieri, et *voluntatem consequentem*, qua eos qui mala egerunt vult perire.

Chrysostomus: «'Secundum propositum', inquit, 'voluntatis suae'; id est, propterea quod valde velit. Hoc est, ut ita dicam, eius desiderium. Ubique enim εὐδοϊα (hoc enim vocabulum hic usurpat Paulus) est voluntas princeps et quae praecedit; est enim etiam alia voluntas; utputa *voluntas prima* est, ut non pereant qui peccarunt; *voluntas secunda* est, ut qui facti sunt mali pereant. Non enim eos castigat necessitas, sed voluntas» (*In Eph.*, c. 1, hom. 1, n. 2, MG 62. 13).

¹ Praeter textus mox citandos, cf. Hippolytum, *De antichristo* 3; Origenem, *C. Celsum* 4. 3-10; Basilium, *Reg. brevius tract.* 248; Chrysostomum, *In Gal.* 2. 8; Epiphanius, *Haer.* 55. 4; Ambrosium, *De Cain et Abel* 2. 3. 11; *In Psal.* 118, serm. 8. 57; Hieronymum, *In Eph.* 1. 1. 11.

Damasceⁿus: «Hoc itidem nosse oportet, Deum primaria et antecedente voluntate velle omnes salvos esse et regni sui compotes fieri. Non enim nos ut puniret condidit, sed quia bonus est, ad hoc ut bonitatis suae participes essemus. Peccantes porro puniri vult, quia iustus est. Itaque prima illa *voluntas, antecedens* dicitur et beneplacitum, cuius ipse causa sit; secunda autem *consequens voluntas* et permissio ex nostra causa ortum habens; eaque duplex: altera dispensatione quadam fit et ad salutem erudit, altera a reprobatione proficiscitur, ad absolutam, ut diximus, poenam pertinens». (*De fide orth.*, l. 2, c. 29, MG 94. 970).

Ad quaestionem, *cur non omnes salventur*, respondent Patres id esse non quia Deus non vult sed quia quidam ex propria electione perire merentur.

Gregorius Nyssenus: «[Fallaciter] Apollinaris censet, dum ait, non omnes, sed aliquos tantum [Christum] salvari voluisse. Neque enim divina voluntas in causa est, cur alii salventur, alii vero pereant, alioquin ad illam voluntatem, tanquam ad causam, horum perditio referenda esset; sed ex libera voluntate suscipientium verbum Dei, alios salvari, alios perire contingit» (*Adv. Apoll.* 29, MG 45. 1187).

Prosper Aquitanus: «Qui dicit, quod non omnes homines velit Deus salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire... ut, et qui salvantur, ideo salvi sint, quia illos voluit Deus salvos fieri; et qui pereunt, ideo pereant, quia perire meruerunt» (*Ad capitula gallor.*, sent, super 8, ML 51. 172).²

Quidam etiam explicite inquirunt quomodo salvari potuerint ii qui absque revelationis notitia decesserunt; cui quaestioni *Clemens Alex*, et *Origenes* responderunt illis praedicatum fuisse evangelium in altera vita, *Iustinus* vero ait illos potuisse revelationem cognoscere ex ludaeis inter gentiles dispersis.

Unanimitatem doctrinae Patrum graecorum ipse Iansenius concedens, despicit eorum auctoritatem, inquiens: «Nulli imperfectius de gratia quam Graeci locuti sunt». ¹Recurrit autem Iansenius, sicut ante ipsum Protestantes et antiquiores Praedestinatiani, ad *auctoritatem Augustini*.

T18. Augustinus³ autem in pluribus operibus universalem voluntatem salvificam explicite asserit:

¹ De sententia Prosperi Aquitani, discipuli Augustini, cf. L. Pelland, S. *Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica*, Montréal 1936.

² De *Gratia Christi*, l. 5, c. 20.

—Chene, J., *La théologie de Saint Augustin. Grâce et prédestination*, Le Puy-Lyon 1962.—«Saint Augustin enseigne-t-il dans le 'De spiritu et littera' l'universalité de la volonté salvifique de Dieu?», *Recherches de science religieuse* XLVII (1959) 215-224.

Dalmau, I. M., «Notas críticas sobre la interpretaciôn de la doctrina agustiniana. de la gracia», *Esludios eclesiásticos* XVII (1943) 1-31.

t

Enarr. hi Ps. 95. 15: «'Indicabit orbem terrarum in aequitate': non partem, quia non partem emit. Totum iudicare debet, quia pro toto pretium •dedit» (CCL 39. 1352).

Contr. Iui., l. 3, c. 25, n. 58: «Et ideo Christus, quod et ipse confiteris, pro parvulis mortuus est, quia et ad ipsos pertinet sanguis, quia in remissionem fusus est peccatorum... Exordium vero parvulorum, ex quo nascerentur, in Adam fuit; quo per peccatum vitiato atque damnato, alterum eis Christus, ex quo renascerentur, instituit» (ML 44, 732).

Ibid., l. 6, c. 9, n. 27: «Merito ergo intelliguntur mortui [parvuli non baptizati] qui non habent vitam, pro quibus est Christus mortuus ut habeant» (ML 44. 838).

De spiritu et littera 33. 58, exponens supracitata verba 1 Tim. 2. 4-6 de salute omnium, inquit: «Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime indicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio non credunt» (ML 44. 238).¹²

In ultimis tamen suis scriptis praedictum textum Apostoli ad Timotheum triplici alio modo exponit, i. e. Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur (C. *Iui.* 4. 8. 42 sqq.; *De praed.* 8. 14; *Enchir.* 103).—Deus vult de quolibet statu aliquos homines salvos fieri (*De corrept.* 14. 44; *Enchir.* 103).—Deus facit ut nos velimus omnes salvos fieri (*De corrept.* 15. 47)? Ad hos textus provocat Iansenius, nec desunt theologi catholici qui ei consentiant asserenti Augustinum circa finem vitae *docuisse Deum velle tantum salutem praedestinatorum*.

Attamen, imprimis vix convenienter asseri potest, Augustinum, cuius doctrina de gratia ab Ecclesia ut vera et catholica toties declarata est, mutasse sententiam in re quae postea ad dignitatem dogmatis elevata est.

Praeterea, interpretationem S. Doctoris alii Patres post ipsum susceperunt, uti Prosper (*Epist. ad Ruf.* 13. 14), Fulgentius (*De verit. praed.* 3. 10. 15), Pseudo-Gregorius M. (*Concordia quor. Script, term.* 29) et ipse S. Thomas, qui in 1 p., q. 19, a. 6, ad 1, varias interpretationes Augustini exponit. Id signum est has interpretationes non contradicere interpretationi communi de universalitate voluntatis salvificae. Et revera binae istae expressiones: Deus vult omnes salvos fieri et Deus vult quosdam tantum salvos fieri, optime explicari et ad invicem componi possunt, distinguendo inter voluntatem antecedentem et consequentem. Quam distinctionem explicite faciunt Chrysostomus et Damascenus, supra relati.

Ratio autem quare Augustinus in fine vitae non loquatur nisi de voluntate consequenti in interpretandis praefatis verbis Apostoli, in eo assignari potest quod tunc temporis ipse acerrime impugnaret Pelagianos, docentes non

Franzein, I.-B., *De Deo Uno* (Romae 1876) 528-541.

Jacquin, M., «La question de la prédestination aux Ve et XVI siècles. S. Augustin», *Revue d'histoire ecclésiastique* (1904) 265 sqq., 725 sqq.

¹ Cf. alios textus apud Fr. Morones, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (Matriti 1961), n. 1644-1651.

² Cf. textus *ibid.*, n. 1637-1640. Item apud M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, n. 1457, 1735, 1906, 1927, 1962, 1964, 1983.

Deum sed ipsum hominem de sua salute decernere. Unde, coactus quantum maxime defendere voluntatem Dei consequentem et efficacem de salute hominum, ad eam retulit etiam illud 1 Tim. 2. 4-6.

Ceterum, notandum est S. Doctorem numquam anteriorem expositionem illius textus explicite revocasse.

PROBATUR 3. Ex ratione theologica.

779. Nisi Deus vellet salutem omnium, non imposeret omnibus *observationem praeceptorum* supernaturalium, quae ad salutem ordinantur.

Deus dat omnibus *auxilia sufficientia* ad salutem, ut infra probabitur. Ergo vult omnium salutem.

Abstrahendo ab universali oblatione auxiliorum sufficientium, Deus procul dubio vult salutem omnium illorum quibus de facto confert auxilia salutis, praecipue eorum quos per gratiam Baptismi adoptat in filios et haeredes regni sui; secus enim haec gratiarum collatio et praecipue adoptio esset mera simulatio. Atqui ex praedictis hominibus non omnes sunt praedestinati, seu non omnes necessario salvantur; quod ex multis patet, v. g. ex vigilantia ad quam Scriptura saepe nos hortatur, item ex verbis Apostoli Rom. 14. 15: «Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est». Ergo Deus non vult tantum salutem praedestinatorum.

Res confirmatur ex inconvenientibus contrariae haeresis praedestinatianae. Haec enim aufert vel mutilat fidem, spem et charitatem christianam.

Fides enim est «sperandarum substantia rerum» (Hebr. 11. 1); unde oportet quod sit de eodem obiecto, saltem principali, ac ipsa spes, ita nempe quod id quod speratur, idipsum credatur. Unusquisque autem fidelis sperat propriam salutem; unde oportet ut eandem credat. Admisso autem praedestinatianismo, homo nequit credere Deum velle suam salutem, cum nesciat an sit de numero praedestinatorum. Et ita mutilatur fides.

Ipsa etiam *spes aufertur*, cuius fundamentum est voluntas Dei de salute uniuscuiusque hominis. Speramus enim salutem et auxilia ad eam obtinendam. Quomodo autem sperabit homo, nisi persuasum habeat Deum velle ipsum perducere ad salutem?

Eradicatur tandem charitas, quae nequit disiungi ab amore concupiscentiae beatitudinis, etsi diversum habeat motivum formale. Quomodo enim posset homo efficaciter moveri ad Deum amandum propter se, nisi certo sciret eum sibi velle salutem? Praeterea notan-

dum est, in hac haeresi ipsam Dei erga homines charitatem, ad paucos coarctatam, ita mutilari ut fiat angustior charitate ad quam quilibet christianus obligatur.

780 (*Dbicies.* Omnis vera voluntas Dei necessario impletur, Deus enim est omnipotens. Atqui voluntas salvifica universalis non impletur. Ergo non est vera voluntas in Deo, sed ad summum quaedam otiosa complacentia, vel mera abstracta velleitas.

Resp. Dist. mai. Omnis vera voluntas Dei necessario impletur, si est voluntas consequens, *conc.*; si est tantum antecedens, *nego* vel *subdist.*. impletur quoad principale volitum, *nego*; quoad secundarium volitum, *conc.*
Contr. min. Neg. cons.

Dari in Deo veram voluntatem, quae tamen sit inefficax, nemo catholicus negare potest. Deus enim vera voluntate vult observari sua praecepta, quae tamen voluntas non impletur in iis qui peccant. Sicut igitur Deus vera voluntate antecedente vult mandata observari, et tamen simul voluntate consequente permissiva vult ea ab aliquibus non observari, ita, quamvis vera voluntate antecedente velit omnium salutem, tamen voluntate consequente permissiva vult aliquos non salvari. Haec autem salvifica voluntas est efficax, quatenus propter eam praeparantur omnibus auxilia sufficientia ad salutem. Simili modo mercator, imminente periculo naufragii, omnia adhibet media et nihil non tentât ut salvet merces, quas tamen simpliciter abicere vult.

Instes. Voluntas antecedens, ita intellecta, non esset positiva et sincera voluntas. Non enim sincere vult, qui potest facere id quod vult et non facit. Ita, si mercator in periculo naufragii posset efficaciter salvare suas merces, non sincere vellet eas salvare si id non faceret. Deus autem potest salvare omnes homines.

Resp. Distinguo: Qui potest facere id quod vult et non facit, non sincere vult voluntate consequente, *conc.*; voluntate antecedente, *nego*. Non enim repugnat voluntas antecedens in genere loquendo; potest quippe aliquod obiectum, seorsim sumptum, bonum apparere adeoque appeti, quod tamen, vestitum circumstantiis, malum appareat et qua tale contraria voluntate respuatur. Nec id negari potest esse in Deo, ut nuper diximus. Obiectum autem exemplum mercatoris ad rem quoque facit; si enim ipse posset efficaciter servare merces easque non servaret, nulla superveniente causa eas prociendi, censeretur utique non sincere velle eas servare; secus vero, si aliqua causa superveniat quae suadeat abicere merces, puta periculum naufragii. Tunc enim vere vult retinere merces secundum se consideratas, simpliciter tamen non vult eas servare, prout sunt de facto inductivae periculi naufragii.

ASSERTIO 2. Christus passus est pro omnibus hominibus.

781. probatur iisdem rationibus allatis quoad praecedentem assertionem. Universalitas scilicet redemptionis Christi praedicatur in Scriptura et Patribus. Praeterea, Christus passus est pro salute omnium quibus auxilia salutis conferuntur, quae quidem multis

conferuntur qui non salvantur; imo, ut mox probabitur, auxilia sufficientia ad salutem omnibus conferuntur, quae quidem sunt effectus passionis Christi. Tandem, Christus Redemptor omnium est obiectum fidei, ratio spei, motivum efficacissimum amoris.

ASSERTIO 3. Deus, vi voluntatis salvificae et intuitu passionis Christi, confert omnibus auxilia sufficientia ad salutem.

PROBATUR.

782. 1. Nemo vult sincere finem nisi velit quoque media ad illum necessaria. Cum ergo Deus sincere velit salutem omnium et Christus vere pro eadem universali salute mortuus sit, necesse est omnibus conferri auxilia sufficientia ad salutem.

Praeterea, omnes homines obligantur ad observationem praeceptorum supernaturalium, quae omnia, inde a primo praecepto fidei suscipiendae usque ad ultimum mandatum christianae legis, imponuntur in ordine ad salutem. Atqui praecepta supernaturalia nullo modo absque gratiis sufficientibus observari possunt. Ergo omnibus praedicta auxilia conferuntur. Eadem ratio sic etiam efferri potest. Salus cuique possibilis est, etiam supposito peccato originali et quovis peccato actuali; Deus enim vult salutem omnium nec vult impossibilia. Atqui sine gratiis sufficientibus salus non esset possibilis. Ergo.

Observe autem nostram assertionem ita intelligendam esse, ut dicatur Deus conferre gratias omnibus et singulis non tantum praeparando in communi, sic enim non vere dici posset omnibus eas dare, sed *etiam in particulari conferendo vel saltem offerendo*, pro loco et tempore, seu dum id est necesse ad salutem, puta cum urget praecepti adimpletio et periculum peccati, *auxilia sufficientia saltem remote*, quae nempe, si homo eis non resistat, evadunt proxime sufficientia per additionem aliorum auxiliorum. Id autem intelligendum est iuxta cuiusque conditionem et exigentiam; non enim eodem modo provideri debet adultis, amentibus et parvulis; adulti quippe meriti vel demeriti sunt capaces, non vero amentes quibus providetur per gratiam sacramenti, neque parvuli quibus providetur per solum Baptismum et quidem impedibiliter oblatum. At de his fusius in responsione ad sequentes obiectiones.

783 *Obi. 1.* Auxilia sufficientia sunt piae illustrationes intellectus et piae monones voluntatis ad praecepta implenda vel saltem ad gratiam petendam. Atqui incredibile prorsus est homines scelestissimos et obduratos,

haereticos, paganos, atheos, quoties peccant aut quoties adimpletio praecepti eis incumbit, eiusmodi illustrationibus et piis motionibus excitari. Ergo non omnibus conferuntur auxilia sufficientia ad salutem,

*Resp.*¹ Auxilia sufficientia non debent a Deo conferri continuo, sed quando sunt necessaria ad vitanda peccata et implenda praecepta. Haec autem necessitas non est ita frequens, quia aliquando praeceptum est tantum negativum et nulla tentatio aut levis tantum occurrit; cum vero praeceptum est positivum, saepe eius observatio non est difficilis et ideo in utroque casu non est necessaria specialis gratia.

Praeterea, quando omnino requiritur auxilium divinum ad peccatum vitandum, non videtur necessario requiri internam inspirationem vel motionem, sed sufficit ut vires in adversario imminuantur, vel removeatur tentationis occasio, vel terror aliquis iniciatur, vel aliquid magis alliciens offeratur.

Praeterea, si quando omnino necessarium esset auxilium supernaturale, sive sit tale quoad substantiam sive tantum quoad modum, non videtur necessarium quod intrinsece in subiecto suscipiatur, sed sufficit quod a Deo omnibus offeratur, etsi quidam intrinsece illud non accipiant propter appositum impedimentum; per talem enim oblationem censetur homo posse bene agere, iuxta illud S. Thomae «Quod possumus per amicos possumus per nosmetipsos».

Tandem, quando intrinsece suscipiuntur praedicta auxilia supernaturalia, etsi exercite sentiantur, non semper signate discernuntur ut gratiae collatae ad peccatum vitandum et ad salutem supernaturalem ordinatae. Et hoc sive subiective, ob distractionem et divagationem mentis, sive obiective, quia saepe tales gratiae sunt remote tantum sufficientes, vel etiam supernaturales quoad modum et entitative naturales.

Obi. 2. {quoad peccatores}. In Scriptura quidam dicuntur obdurati et a Deo derelicti; cf. Io. 12. 39 sq.; Eccli. 7. 14; Exod. 7. 3. Id autem dici non posset, si Deus illis conferret gratias sufficientes ad salutem.

Resp. Quidam homines dicuntur obdurati vel derelicti non quatenus nulla habeant auxilia ad salutem, nemo enim totaliter a Deo deseritur dum est in statu viae, sed quia habent auxilia remotiora, debiliora et rariora, unde salus illis evadit valde difficilis seu fere moraliter impossibilis, non vero proprie impossibilis. Potest etiam dici talibus hominibus esse absolute impossibile bonum agere ex suppositione, seu in sensu composito cum ipsa obstinatione ipsorum. Ea enim permanente, nequeunt certe converti, at possunt eam deponere sicque converti. Hanc responsionem affert 5. *Thomas, In Io.*, c. 12, lect. 7, eam desumens ex *Augustino, Tract. 55 in Io.*: «Illi non poterant credere, non quia mutari in melius homines non possunt, sed quia quandiu talia sapiunt, non possunt credere».

Obi. 3. {quoad infideles}. Fides est primum initium salutis, ut ait Cone. Trid., sess. 6, c. 8. Atqui multi infideles carent auxilio sufficienti ad fidem, quia multi nondum audierunt evangelii praedicationem ex qua fides gignitur; nec dici potest eos habere auxilium interius impellens ad fidem, quia ita non

¹ Cf. *Salmanticenses, De gratia*, disp. 6, dub. 3, n. 102.

darentur infideles negativi seu inculpabiles, cum esset ex eorum culpa si ad fidem non pervenirent. Ergo multi infideles carent auxilio sufficienti ad salutem.

*Resp.*¹ Omnes infideles habent aliquod auxilium sufficiens ad perveniendum ad fidem, vel per gratiam extrinsecam praedicationis vel sine ea. Hoc autem auxilium nequit gignere nisi aliquam fidem implicitam et remotam, unde non aufert infidelitatem negativam, quae dicitur tantum relate ad fidem explicitam. Etsi enim homo peccet resistendo praedicto auxilio et propter hoc non perveniat ad fidem explicitam, huius tamen fidei explicitae absentia nequit illi imputari in causa, quia non poterat ab ipso praevideri. Unde vere dicitur infidelis negative et inculpabiliter.

Cum autem Cone. Tridentinum ait fidem esse initium salutis, hoc dupliciter intelligi potest. Primo, si verba Concilii accipiuntur generalissime de toto opere salutis, intelligi debent de fide implicita non de explicita, imo de fide implicita non formaliter et exclusive ut importat assensum intellectus, quia hunc praecedit pius motus voluntatis ad assensum impellens, sed de fide implicita, prout simul importat tam assensum intellectus quam pium motum voluntatis. Unde in cap. 6 eiusdem sessionis Concilium ait: «Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt». Si vero verba Concilii accipiuntur restrictive de ipso opere iustificationis, tunc intelligi possunt de ipsa fide explicita, quatenus est primus inter actus immediate requisitos ad iustificationem suscipiendam, de quibus loquitur Concilium in ses. 6, cap. 6. Et haec explicatio magis cohaeret verbis et menti Concilii.

Instes. Hoc auxilium, haec fides implicita omnibus collata, est quid in se repugnans. Nam vel est actus naturalis, et tunc homo per naturalia se praepararet ad gratiam, quod sapit pelagianismum, vel est supernaturalis, et tunc est ipsa fides explicita, primum enim auxilium in ordine supernaturali est fides explicita.

¹ Angeli, P., *La possibility di salute nel primo atto morale per il fanciullo infedele*, Roma 1946.

Caperan, L., *Le problème du salut des infidèles*, 2 voll., Paris 1912; éd. 2, 1934.

Congar, Y. M.-J., «Au sujet du salut des non-catholiques». *Revue des sciences religieuses* XXXII (1958) 53-65.

Fischer, A., *De salute infidelium*, Essen 1886.

Guibert, J. de, «Quelle a été la pensée définitive de S. Thomas sur le salut des infidèles», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1913) 337-355.

Harent, S., «Infidèles», *Dictionnaire de théologie catholique* VII-2 (Paris 1923) 1827-1929.

Lombardi, R., *La salvezza di chi non ha fede*, Roma 1943.

Lumbreras, P., «Cuando el salvaje llega al uso de razón», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* VII (1946-47) 85-128.

Salmanticenses, *De gratia*, disp. 6, dub. 3, n. 86-89, 97-101.

Santos Hernandez, A., *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles*, Santander 1960.

Urdanoz, T., «La necesidad de la fe explicita para salvarse, según los teólogos de la Escuela Salmantina», *Ciencia tomista* LIX (1940) 398-414, 529-553; LX (1941) 109-134; LXI (1942) 83-107.

Resp. Dici potest cum quibusdam quod illud auxilium est naturale entitativo et supernaturale quoad modum, quatenus est naturae lapsae indebitum et gratis a Deo concessum ex meritis Christi. Et ita vitatur Pelagianismus, qui docebat hominem posse se disponere ad fidem per naturalem motum liberi arbitrii sine gratia.

Melius autem cum aliis dicitur illud auxilium esse supernaturale quoad substantiam; ex quo negatur primum auxilium supernaturale esse necessario fidem explicitam. Potest enim homo habere aliquam illuminationem supernaturalem circa prima credibilia, puta circa existentiam Dei eiusque providentiam generalem de salute hominum (in quibus duobus, inquit S. Thomas, 2-2, q. 1, a. 7, implicite omnia credibilia continentur), cum qua illuminatione bene stare potest infidelitas negativa et inculpabilitas circa alia credibilia. Si autem illi illuminationi homo non opponit obstaculum, pervenit ad fidem explicitam, vel statim cum primo huic auxilio consenserit, si nempe tunc Deus per internam revelationem ei proponat quae sunt explicitae credenda, vel postmodum, quando et quomodo Deo placuerit illi homini providere de fide explicita et conversionis gratia, puta per adventum alicuius missionarii (cf. *De veritate*, q. 14, a. 11, ad 1; *In Rom.* 10, lect. 3).

Nec contra hoc urgeri potest quod, concessio tali auxilio pro omnibus infidelibus, pluies saltem ex illis converti deberent, quod tamen non contingit. Nam, imprimis scimus aliquos apud infideles esse a Deo illuminatos et conversos; ita Iob eiusque amicos, Magos qui ex Oriente venerunt in Bethlehem et alios plures quibus alludit Petrus cum, missus a Deo ad Cornelium, ait: «In veritate comperi quia non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet eum, et operatur iustitiam, acceptus est illi» (Act. 10. 34 sq.; c. Augustinum, *De civ. Dei* 18. 47). Ceterum, nescimus quot et quosnam Deus apud infideles immediata providentia convertat. Praeterea, multi quibus mittuntur missionarii hanc gratiam fortasse meruerunt ex praecedenti eorum acceptatione gratiarum remote sufficientium.

Obi. 4. [*quoad parvulos*]. Deus pluribus parvulis denegat auxilia sufficientia ad salutem, iis nempe qui vel in maternis uteris, vel apud infideles, ante usum rationis moriuntur; medium enim, his ad salutem sufficiens, unum est, Baptismus scilicet re collatus, quo tamen privantur.

Resp.' Huic difficultati non una fuit responsio:

Semipelagiani dixerunt illis tantum parvulis gratiam Baptismi concedi, quos, si diutius viverent, Deus praevidet bene operaturos seu gratiae evangelii consensuros; aliis vero omnibus Baptismus denegari. At haec sententia est arbitraria et falsa; sic enim Deus puniret peccata hypothetice futura.

Quidam theologi, tam antiquiores quam recentiores, putant parvulos absque Baptismo salvari, ob specialem Dei providentiam, puta in fide parentum (Caietanus), vel per specialem Dei illuminationem (Klee), vel per similitudinem martyrii (Schell), vel aliis modis, de quibus sermo erit in tractatu de

1 Ceulemans, F. C., *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, Lovanii 1886.

Lercher, L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV-1, n. 366-370.

Salmanticenses, *De Gratia*, disp. 6, dub. 3, n. 93-96.

Stockums, W., *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder*, Freiburg 1923.

Baptismo. At huiusmodi sententia communiter solet reici a theologis ut non satis congrua cum dogmate de absoluta Baptismi necessitate.

Communiter theologi respondent Deum saluti parvulorum sufficienter providisse per institutionem Baptismi, omnibus absque exceptione parati et quidem facilis applicationis, etsi impedibilis iuxta naturalem cursum causarum secundarum, tum physicarum tum liberarum, quas Deus, ut provisor universalis, non tenetur impedire, sed potius permittere debet propter universaliores et altiores fines providentiae naturalis, quae per leges providentiae supernaturalis perficitur quidem sed non perturbatur.

Neque ceterum mirum videri debet infantium salutem pendere a voluntate aliena atque a causis legibusque physicis. Nam etiam salus adultorum multum pendet ab hac duplici causa, seu potius conditione. Sufficit quippe ut aliquis tyrannus excitet persecutionem in Ecclesiam eamque exterminet a suo regno, ut eo ipso innumeri subditi, qui in conditionibus ordinariis essent salvati, occasionem inveniant aeternae damnationis. Ex variis causis humanis, quandoque per longum tempus missionarii impediuntur ab ingressu in aliquam regionem, quam evangelizare intendunt, et ita plurimae animae pereunt, quas aliter salutem accepissent. In his similibusque casibus salus adultorum pendet ex magna parte, quamvis non unice, ex causis naturalibus.

Potuit quidem, absolute loquendo, Deus ita res componere ut omni-modi securitas haberetur de salute parvulorum, aut per Baptismum aut alio modo. Iuste tamen noluit nec debuit, imo ordinate non potuit, attento scilicet praesenti ordine rerum, quo naturae cursus gratiae subicitur absque ulla eius essentiali mutatione aut perturbatione. Ceterum, ne inde durior erga parvulos voluntas divina videatur, notandum est eos nullo privari debito beneficio, imo absque ullo merito maxima quadam felicitate in Limbo, veluti in naturali paradiso, gratificari.

QUAESTIO XIII. DE PROVIDENTIA DEI

I. SENSUS QUAESTIONIS.

784. Attendimus hucusque ea quae pertinent ad ipsam voluntatem divinam secundum se et absolute consideratam. Iam proce-

11 p., q. 22; C. *Gent.* 3. 64, 71-77, 90-98; *De veritate*, q. 5; *In 1 Sent.*, dist. 39, q. 2.

Ales, A. de, *Providence et libre arbitre*, Paris 1927.

Bartmann, B., *Unser Forschungsglaube*, Paderborn, 1931.

Beraza, B., *De Deo Creante* (Bilbao 1921) 653-742.

Dictionnaire de théologie catholique, art. «Providence» (auctoribus Lemmonyer, Simonin. Rascol, Garrigou-Lagrange), XIII-1 (Paris 1936) 935-1023.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Uno* (Paris 1938) 488-508.—*La providence et la confiance en Dieu*, Paris 1932.

Hellin, I., *Theologia Naturalis* (Matriti 1950) 869-889.

Jansen, F., «La divine providence», *Nouvelle revue théologique* LX (1933) 97-116.

Jolivet, R., «La providence d'après S. Augustin», *Archives de philosophie* VII-2 (1929) 322-331.

Vie spirituelle CVI (1962) n. 479-481, art. «La providence».

Zigon, F., «Providentia divina et peccatum», *Ephemerides theologicae Lovanienses* X (1933) 597-617.

Huc refer etiam bibliographiam de malo, relatam supra, n. 761.

•dendum est ad ea quae respiciunt simul voluntatem et intellectum, seu *ad providentiam, eiusque partes obiectivas, quae in supernatural! ordine sunt praedestinatio et reprobatio*. Ratio huius processus a S. Thoma assignatur in eo quod sicut in scientia morali post tres virtutes cardinales, quae pertinent ad voluntatem, consideratur prudentia, quae pertinet potius ad intellectum, ita hic post considerationem aliarum virtutum divinarum consideranda est virtus prudentiae, ad quam pertinet providentia.

Providentia in genere, etymologice dicit procul videre, et ita fere idem sonat ac praescientia. Secundum rem vero est: ea quae sunt facienda ordinare ad suos fines. Unde apte *definitur* a S. Thoma, 1 p., q. 22, a. 1: «Ratio ordinandorum in finem». Eius executio dicitur *gubernatio*, quae ut ait S. Thomas, est «executio ordinis» (ibid., ad 2).

Providentia est pars integratis prudentiae, ut explicat S. Thomas ibidem,¹ et ideo importat, sicut prudentia, actum intellectus formaliter et actum voluntatis suppositive. Consistit autem in actu *imperii*, quo media, per voluntatem electa, execution! mandantur. Ad cuius uberiores intellectionem, advertas quod actus hominis agentis propter finem disponi possunt iuxta tres ordines: Primo venit *ordo intentionis* circa finem, in quo habetur actus intellectus proponentis finem et correspondens actus voluntatis intendentis finem (intentio finis). Sequitur *ordo electionis* circa media, in quo iterum habetur prius actus intellectus proponentis media (consilium et iudicium practicum) et correspondens actus voluntatis eligentis media (consensus et electio). Ultimo venit *ordo executionis*, in quo similiter prius habetur actus intellectus imperantis executionem mediorum ad attingendum finem (imperium) et dein actus voluntatis id exequentis per facultates exteriores (usus activus voluntatis).

Haec, quae fuse explicantur a S. Thoma, 1-2, qq. 8-17, apte repraesentantur in sequenti conspectu, allato a Garrigou-Lagrange (*De revelatione*, vol. 1, c. 15, a. 3):²

I. Actus circa finem.

Ordo intentionis.

Actus intelligentiae.

Actus voluntatis.

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Iudicium</i> ·. hic finis est desiderabilis. | 2. <i>Desiderium</i> ·, (simplex velle nondum efficax). |
| 3. <i>Indicium</i> ·, hic finis est assequibilis et assequendus. | 4. <i>Intentio efficax</i> ·, volo hunc finem, |

¹ Imo «est pars principalis prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis, coniectamur de futuris providendis».

² Cf. etiam A. Gardeil, «Crédibilité», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907) 2205 sq.; Caietanum. *In* 1-2, q. 16, a. 4, qui eosdem duodecim actus eodem ordine proponit; Ioannem a S. Thoma, *In* 3 p., q. 1, disp. 3, a. 1, n. 9-11, qui eos reducit ad novem.

II. *Actus circa media.*A. *Ordo electionis.*

5. *Consilium*: haec media in globo mihi videntur apta ad finem. 6. *Consensus* his diversis mediis
 7. *Iudicium practico - practicum* de hoc medio magis apto et eligendo. 8. *Electio* huius medii.

B. *Ordo executionis.*

9. *Imperium*: ordinatur et intimatur executio medii electi. 10. *Usus activus* voluntatis, quae movet alias potentias ad executionem.
 11. *Consecutio finis* desiderati. 12. *Fruitio* voluntatis fine consecuto.

Prudentia igitur et Providentia habentur initio tertii ordinis, seu ordinis executionis, atque identificantur cum *imperio*. *Gubernatio* vero, quae sequitur Providentiam, identificatur formaliter cum *usu activo* voluntatis et facultatum exteriorum.

Providentia igitur Dei recte definitur a S. Thoma, ibidem: «Ratio ordinis rerum in finem, in mente divina praeexistens». Est nempe ipsum imperium divini intellectus, sequens electionem seu decretum voluntatis divinae. Diximus autem supra (n. 733) quod in Deo potentia identificatur cum imperio; unde sequitur quod in imperium intellectus divini resolvuntur tum providentia tum potentia Dei; *gubernatio* autem est sive executio providentiae sive potentia in actu secundo.

Dividitur Providentia Dei, iuxta suum obiectum, in providentiam naturalem et supernaturalem, et utraque in ordinariam et extraordinariam (i. e. miraculorum). Item dividi potest in generalem et particularem, et haec in communem (quoad omnes creaturas), specialem (quoad homines) et specialissimam (quoad praedestinos).

II. ERRORES.

785. *Providentia Dei vix totaliter negari potest*, quin simul ipsa eius existentia reiciatur. De facto totaliter negatur a solis *Fatalistis*, tum *veteribus*, ut Democrito et Epicuro, qui dixerunt mundum esse a casu et omnia casu evenire, tum *modernis*, qui, materialismum profitentes, docent omnia evenire iuxta fixas leges naturae, caeca necessitate sese evolventis.

Partialiter vero providentia Dei negata est a pluribus particulibus erroribus, quorum aliquos commemorat S. Thomas' quique

1 1 p., q. 22, a. 2-3; *In 1 Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2.

actioni (imo et cognitioni) Dei subtrahunt vel aliqua entia, vel saltem determinatum modum cognitionis et gubernationis, ita ut eius providentia sit tantum limitata vel indeterminata.

Ita aliqui ex *antiquis philosophis* peripateticis providentiam limitabant ad sola *entia necessaria*, ut sunt res incorruptibiles et species, excludentes corruptibilia et individua, quae frequenter deficiunt a cursu ordinato ac ideo non sunt provisa nec fixis legibus regulata. Quam sententiam, incerte ipsi *Aristoteli* attributam, certe sustinuit in medio aevo eius commentator *Averroes* (f 1198)²(cf. supra, n. 716) necnon *Maimonides* (t 1204/ qui tamen a corruptibilibus generaliter excipit homines, ratione naturae intellectualis, quam subicit divinae providentiae.

Plato autem (cuius ceteroquin doctrina de ipsa Dei natura minime clara est) providentiam Dei coarctat ad sola *entia superiora* ac spiritualia, relinquens inferioribus quibusdam motoribus providentiam rerum inferiorum. Eius sententiam sic perstringit S. Thomas, sequens expositionem Nemesii episcopi Emeseni:³ «[Plato] triplicem providentiam ponit. Quarum prima est summi Dei,⁴ qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium: et hanc attribuit diis, qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat daemonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus [*De civ. Dei* 8. 14 et 9. 1]» (2 p., q. 22, a. 3).

Cicero (*De divinatione*, l. 2) divinae providentiae subtrahit *actus liberos* hominum, putans eam stare non posse cum libertate hominis (cf. supra, n. 717).

Manichaei, ponentes duo suprema principia, docuerunt principium bonum nullam exercere providentiam *circa corporalia*, quippe quae subiciuntur principio malo; imo, propter perpetuam luctam inter duo prima illa principia, decreta Dei, seu principii boni, irrita fieri ab actione principii mali (cf. supra, n. 606)

Gnostici pariter, ponentes similem dualismum principiorum, seu Deum, purum spiritum ac principium bonorum, et demiurgum, principium malum et creatorem *rerum materialium*, ipsi Deo harum rerum providentiam subtraxerunt. Praeterea, quoad ipsa entia spiritualia, seu aeones emanantes a substantia divina, ipsi videntur non admittere *determinatam* providentiam, reputantes Deum suipsius cognitione et beatitudine contentum, de ceteris non curare (cf. supra, n. 606, 1753).

Inter modernos errores *Deistae* providentiam Dei coarctarunt ad *gene-*

¹ *In Melaph.*, l. 12, c. 52.

² *Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, l. 3, c. 17.

-*De natura hominis*, c. 44, MG 40. 794.

⁴ Supponit S. Doctor Platonem Deum identificasse cum suprema Idea Boni, nec Deum concepisse potius ut ens personale ac concretum, inferius praefata abstracta Idea. Quod quidem probabile est, sed non certum, imo eruditorum disputationi obnoxium.

ralem quandam cognitionem et gubernationem mundi, quae abstrahit a singulis et minimis, ut dictum est supra (n. 716).

III. ASSERTIO. Est in Deo universalis providentia, cui subjacent etiam mala tam physica quam moralia.

786. Nota theologica. *De fide* definita non semel, solemnius vero ac distinctius a Conc. Vaticano I.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina exhibetur praecipue in sequentibus documentis

Conc. Bracarense a. 563 damnavit fatalismum *Manichaeorum* et *Priscillianistarum*: «Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis [aliter: animas humanas fatali signo] credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, an. s.» (Denz. 459).

innocentius III, Professio fidei *Waldensibus* praescripta a. 1208: «Deum... esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, corde credimus et ore confitemur» (Denz. 790).

Conc. Vaticanum I, sess. 3, cap. 1: «Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, 'attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter' [cf. Sap. 8.1]. 'Omnia' enim 'nuda et aperta sunt oculis eius' [Hebr. 4. 13], ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt» (Denz. 3003).

787. Scriptura in ipsa historia utriusque testamenti mirabilissime manifestat Providentiam Dei, tum generalem tum particularem, tum naturalem tum supernaturalem, tum ordinariam tum extraordinariam. Effectus illius Providentiae sunt: creatio et ordinatio mundi, electio et custodia populi hebraici, fundatio et propagatio Ecclesiae, interventus miraculosus in factis etiam minimis utriusque populi electi.

Explicitis quoque verbis haec universalis et efficacissima Providentia docetur. Huc faciunt textus qui citantur ubi de existentia Dei, de universali scientia et causalitate, de voluntate circa mala, de praedestinatione et reprobatione.

Vetus Testamentum praeclara habet verba, praecipue in libris sapientialibus. Prov. 16. 1, 2, 9, 11: «Hominis est animam praeparare, et Domini gubernare linguam. Omnes viae hominis patent, oculis eius; spirituum ponderator est Dominus... Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est

dirigere gressus eius... Pondus et statera iudicia Domini sunt, et opera eius omnes lapides saeculi». Sap. 6. 8: «Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus». 8. 1: «Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter». 11. 21: «Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti». 14. 3: «Tua autem, Pater, providentia gubernat». Cf. Iob. 2. 10; 38. 39, 41; 39. 1-8 et 13-18; Psal. 145 et 144; Prov. 21. 1; 22. 2; Eccl. 5. 5; Eccl. 33. 13 sq.

Ex Novo Testamento, Mat. 6. 25 sq.: «Ideo dico vobis: ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini. Nonne anima plus est quam esca, et corpus plus quam vestimentum? Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea; et Pater vester caelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis?». 10. 29 sq.: «Nonne duo passeris asse veneunt? et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro. Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt».

Act. 17. 24-28: «Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat; nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam, et inspirationem, et omnia. Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum, quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus».

1 Petr. 5. 6 sq.: «Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis, ornem sollicitudinem vestram proicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis».

De providentia Dei *circa malum*, tam physicum quam morale, agitur in Gen. 50. 19 sq.; Psal. 36 et 72; libris integris Iob et Tobiae; Sap. 1-6; Rom. 9-11.

788. **Patres** universalem Dei providentiam docent et defendunt praecipue contra Fatalismum et Manichaeismum. Aliqui specialem tractatum de Providentia conscripserunt; ita Lactantius (*De ira Dei*), Nazianzenus (*Carmina* 5 et 6), Nyssenus (*Dialogus contra fatum*) et Theodoretus (*Orationes* decem de providentia). Augustinus in opere *De civitate Dei* (cf. l. 1, cc. 8-10 et l. 7, c. 39) multa habet de providentia divina. Plures Patres loquuntur de providentia cum agunt de existentia Dei, de scientia, de causalitate, de voluntate, de praedestinatione. Ex ipsa ratione providentiae, prout relucet in ordine rerum, Patres deducunt commune argumentum pro existentia Dei, quod est quinta via S. Thomae (cf. supra, n. 563); propterea Athenagoras, Tertullianus et Lactantius aiunt quod negare providentiam Dei est idem ac negare eius existentiam.

Athenagoras, *De resurr. mortuorum* 18: «Oportet ut qui creatorem

huius universi admittunt Deum, eius sapientiae et iustitiae operum omnium custodiam et providentiam assignent, siquidem in suis principiis permanere velint, et cum de his ita sentiant, nihil omnino neque in caelo neque in terra gubernationis et providentiae expers existiment, sed ad omnia sive latentia sive exstantia, sive parva sive magna, procurationem Creatoris permeare agnoscant» (MG 6. 1010).

Tertullianus, *Adv. Mare.* 2. 24. 2: «Nemo enim te sustinebit improvidentiam adseribentem Deo ei, quem Deum non negans confiteris et providum. Haec enim illi propria divinitas constat» (CCL 1. 501).

Lactantius, *De ira Dei* 4: «Quid tam dignum, tam proprium Deo, quam providentia? Sed si nihil curat, nihil providet, amisit omnem divinitatem. Qui ergo totam vim, totam Deo substantiam tollit, quid aliud dicit, nisi Deum omnino non esse?» (ML 7. 86 sq.).

Ambrosius, *De offic.* 1. 13. 48: «Et primo [refellam] eorum assertionem qui Deum putant curam mundi nequaquam habere, sicut *Aristoteles* asserit usque ad lunam descendere eius providentiam. Et quis operator negligat operis sui curam, Quis deserat et destituat quod ipse condendum putavit? Si iniuria est regere, nonne est maior iniuria fecisse, cum aliquid non fecisse nulla injustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia?» (ML 16. 41 sq.).

Augustinus, *De civ. Dei* 25 sq.: «Sed cum his nullum nobis est in his libris negotium, qui divinam mentem facere vel curare ista non credunt. Illi autem qui *Platoni* suo credunt non ab illo summo Deo, qui fabricatus est mundum, sed ab aliis minoribus, quos quidem ipse creaverit, permissu sive iussu eius animalia facta esse cuncta mortalia... facile carebunt huius opinionis errore... Si [Deus] potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerunt» (CCL 48. 381, 383). *Enchir.* 11: «Neque enim Deus omnipotens..., cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo» (ML 40. 236).

Boethius, *De consol. philos.* 6, tradit definitionem providentiae: «Providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit» (ML 63. 814 sq.).

Liturgia in suis orationibus saepe ad Providentiam Dei appellat, ut videre est in Breviario et in Missali romanis.

probat or 2. Ex ratione theiologica, seu ex ipsa universali causalitate divina.

789. Providentia est ratio ordinis rerum in finem, in mente agentis existens. Atqui Deus, agens per intellectum et voluntatem, est causa universalis et immutabilis omnium rerum, non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum ordinationem in finem. Ergo in mente divina immutabiliter et ab aeterno existit ratio ordinis omnium rerum in finem, seu Providentia universalis. Cuius proinde proprietates sunt, praeter ipsam universalitatem, infallibilitas et efficacia.

Ex eadem universalitate sequitur, *ellam mala*, quae sunt in mundo, eidem providentiae subiacere, cum de facto contingant ac veluti agglutinentur ipsis rebus a Deo directe causatis. Nec aliunde obstant alia attributa divina, nominatim sapientia et bonitas, quibus ipsa providentia regulatur.

Nam imprimis *malum physicum* necessario in mundo existit, saltem iuxta praesentem rerum ordinem, in quo una res inservit ad alteram nutriendam et conservandam, iuxta illud philosophorum «Corruptio unius est generatio alterius». Praeterea, malum physicum, relate ad homines consideratum, post Adae peccatum assumit etiam rationem poenalitatis. Utrumque autem, sive malum physicum simpliciter, sive poenalitates huius vitae, nequaquam repugnant Providentiae. Non enim Deus malum intendit et causât per se, sed tantum per accidens, ut supra dictum est (n. 766), et id propter altiorem finem, primum quidem malum propter ordinem et bonum physicum totius universi, alterum vero propter bonum morale universi rationalis. Sublatis etiam malis, tollerentur quoque exercitium patientiae, opera misericordiae, virtutes heroicae, multaque alia quibus homo inducitur ad Deum quaerendum.

Malum quoque morale subiacet divinae Providentiae, etsi illud Deus nullo modo velit aut causet, neque per accidens, sed tantum permittat seu non impediat, ut dictum est supra (n. 766). Ratio autem quare illud permittat, est altius bonum quod inde evenit, tum ex parte hominis qui peccando manifestat directe debilitatem liberi arbitrii et indirecte nobilitatem eiusdem in eo qui non peccat, atque a malo resurgendo elicit mirabiles actus contritionis, ex quibus nonnumquam ad virtutes heroicas vehementer excitatur; tum ex parte Dei, qui, nisi peccatum existeret, nullo modo posset manifestare infinitos thesauros suae longanimitatis et misericordiae necnon sanctissimam rationem suae iustitiae vindicativae.

Malum igitur morale cadit sub providentia divina, non quatenus Deus provideat illud, cum providere sit velle et causare, sed *quatenus providet de illo*, permittendo nempe atque permissum ordinando ad bonum et finem totius universi. Qui finis, etsi generice sit gloria Dei seu manifestatio attributorum Dei, tamen, quoad particulares ipsius determinationes, mentis nostrae captum saepe saepius effugit.

790. *Obi. 1.* Si omnia divinae Providentiae subiacerent, nihil esset fortuitum in mundo.

Resp. Dist. assertum. Nihil esset fortuitum respectu Dei provisoris universalis, *concedo*; respectu creaturarum, *nego*. Ita concursus duorum servorum in eundem locum per diversam viam, utrique est fortuitus, non tamen domino, qui, ad eum locum eos mittens, hunc concursum praevидit (1 p., q. 22. a. 2, ad 1).

Inde patet quid dicendum sit *de casu, aut fortuna, et de fato*. Si considerantur nempe causae secundae, multa eveniunt casu et fortuna, i. e. praeter intentionem et influxum earum. Si vero consideratur causalitas causae primae eiusque providentia, nihil casu contingit, quia omnia ab ipsa praevidentur, providentur et causantur. Et hoc sensu, accepto nempe fato pro ipsa providentia, dici potest omnia evenire ex fato; sed quia multi, praecipue infideles, accipiunt fatum pro aliqua caeca necessitate, insita rebus vel a causa altiori rebus imposita, ideo ab hac voce est potius abstinendum. Unde 5. *Thomas, C. Gent. 3. 93*, expositis tribus sententiis de fato, ad sententiam catholicam, quae accipit fatum pro providentia, notat: «Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire, qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subicientes. Unde Augustinus dicit in quinto *De civit. Dei* [c. 1]: 'Si quis voluntatem, vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat'. Et Gregorius, secundum eundem intellectum, dicit [1. 1 *in Evang. homb. 10, in Epiph.*]: 'Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant'».

Obi. 2. Deus sua providentia non excludit causas secundas; gubernat enim inferiora per superiora. Ergo eius providentia non est proprie loquendo universalis.

Resp. Loquendo de providentia formaliter, Deus omnibus immediate providet, quia omnium rationem habet in sua mente. Si vero accipiatur providentia pro executione illius, seu pro gubernatione, Deus quibusdam providet mediantibus aliis, simul tamen etiam immediate attingens omnia. Nam «habere ministros exeeutores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat in quibus est actus» (1 p., q. 22, a. 3, ad 1; cf. ad 2).

Obi. 3. Peccatum contingit per recessum ab ordine providentiae. Ergo illi non subest.

Resp. Dist. ant.: Peccatum contingit per recessum ab ordine providentiae particularis, quatenus non servat ordinem quem homini praescripsit Deus, *concedo*; ab ordine providentiae generalis, *nego*. Nam, ut dictum est, peccatum non fit sine Dei permissione, atque Deus de eo vario modo ordinat, ita ut, dum recedit ad uno ordine, in alium incidat. Adde quod in suo materiali, peccatum includit bonum entis transcendentaliter, quod est providentiae generalis effectus (cf. supra, n. 768).

Obi. 4. Omnis prudens et sapiens provisor, in quantum potest, excludit defectus et mala ab his quorum curam gerit. Si ergo sunt mala in mundo, signum est non omnia subdi divinae providentiae.

Resp. Dist. anl.i Ici est verum de provisoro particulari, qui unam tantum rem curare debet, non vero de provisoro universali, qui debet permittere defectus in aliquibus ne impediuntur maiora bona, et quidem ipsum bonum totius. Et in hoc sensu concedi etiam potest quod provisor universalis debeat excludere omnes defectus a suo opere, si nempe opus accipiatur in sua totalitate; ut enim totum sit bonum et absque defectu in ratione totalitatis, oportet quod permittatur aliquis defectus in partibus (ibid., a. 2, ad 2).

Obi. 5. Universali providentiae veluti ad oculos obstare videtur temporalis prosperitas, qua mali gaudere et boni privari cernuntur.

Resp. Temporalis prosperitas non est unicum nec praecipuum bonum humanae vitae. Imo, ceteris paribus et attenta humana fragilitate, ipsa solet esse impedimentum, tum supernaturali felicitati, ut patet ex eo quod ipse Christus in fidelium exemplum pauperem vitam elegit et pauperes beatos nuncupavit, tum etiam naturali animi felicitati, ut patet ex inquietudine et hebetudine, quas otia et divitiae causare solent, necnon ex sociali debilitate qua afficiuntur nationes, cum ad maximam opulentiam perveniunt.

Egestas et angustia multarum virtutum mater est, ut patientiae et fortitudinis in egeno, charitatis et liberalitatis in subveniente. Praeterea, prosperitas malorum virorum, imo et ipsarum nationum infidelium aut non catholicarum, esse potest etiam praemium quarundam naturalium virtutum, quas alii non habent, ut ita divina bonitas naturali aliqua felicitate augeat quos fortasse scit supernaturalem beatitudinem non obtenturos. Tandem, divina providentia, per absconditas et nonnumquam extraordinarias vias, res ita disponere solet, ut impleatur veritas illius inspiratae sententiae: «Iunior fui, etenim senui, et non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem» (Psal. 36. 25).

QUAESTIO XIV. DE PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE.—QUAESTIO DOGMATICA*

I. SENSUS QUAESTIONIS.

791. De praedestinationis atque reprobationis magno et inscrutabili mysterio haud raro contingit plura minus accurate affirma-

1 Sequens bibliographia respicit etiam quaestionem sequentem, cum utramque quaestionem, dogmaticam et controversialem, soleant auctores commiscere.

1 p., q. 23-24; *In 1 Sent.*, dist. 40 et 41; *C. Gent.* 3. 161-163; *De veritate* q. 6 et 7; *In Rom.*, c. 1, lect. 3; c. 8, lect. 6; c. 9, lect. 3; *In Eph.*, c. 1, lect. 1 et 4.

Al es, A. d', *Providence et libre arbitre*, Paris 1927.—«Prédestination», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV (éd. 4, Paris 1928) 195-270.

Chene, J.J. *La théologie de Saint Augustin. Grâce et prédestination*, Le Puy-Lyon 1961.

Cia ppi, L., *La predestinazione*, Roma 1954.

Dal mau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae theologiae summa» II, Matriti 1964), n. 236-286.—«Notas críticas sobre la interpretaciôn de la doctrina agustiniana de la gracia», *Estudios eclesiásticos* XVII (1943) 1-31.

Dictionnaire de théologie catholique, art. «Prédestination», (auctoribus Lemmonyer, Simonin, Saint-Martin, Lavaud, Garrigou-Lagrange) XII-2 (Paris 1935) 2809-3022.

ri, ex quadam confusione inter id quod est de fide contra haereticos et id quod disputatur inter theologos. Unde praestat utramque quaestionem seiungere, ita ut in praesenti loquamur de sola re fidei quoad utrumque mysterium.

Praedestinatio, accepta pro decreto divino circa salutem hominum, est vox usus communis et perantiqui in literatura sacra. Invenitur in latina versione Scripturae apud Apostolum (Rom. 8. 29 sq.; Eph. 1.5), ex qua transivit ad Patres, praecipue ad Augustinum, ac inde ad Concilia (Carisiacum, Valentinum, Tridentinum) et ad theologos omnes. Ipsa vox destinare, a qua praedestinatio derivatur, in Scriptura aliquando significat mente statuere seu discernere (cf. 2 Mach. 6. 20), aliquando vero dirigere seu addicere unum ad aliud vel ad aliquem locum, uti cum dicitur aliquis destinari morti, alicui officio, etc. (cf. 1 Cor. 4. 9). Ex usu autem theologorum, praedestinatio *tripliciter accipitur*, *latissime*, pro omni decreto divinae voluntatis, et ita idem sonat ac providentia; *late*, pro decreto seu providentia circa finem in ordine elevationis, sive sit beatitudo sive damnatio, et ita est pars obiectiva providentiae ac dicitur etiam de reprobatione; sic sumitur v. g. in Cone. Valentino (can. 3; cf. Denz. 628); *stricte*, pro providentia circa *finem beatitudinis*, prout opponitur reprobationi.

Stricte dicta praedestinatio definitur a S. Thoma (1 p., q. 23,

Fr i e t h o f f, C., *Oie Prædestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin*, Freiburg (Schweiz) 1926.

G a r r i g o u - L a g r a n g e, R., *De Deo Uno* (Paris 1938).—*La prédestination des saints et la grâce. Doctrine de Saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques*, Paris 1936.—«Prédestination», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1935) 2935-3022.

J a c q u i n, M., «La question de la prédestination au Ve et VIe siècles. Saint Augustin», *Revue d'histoire ecclésiastique* (1904) 265 sqq., 725 sqq.

K a r b a c h, N., *Der allgemeine Heiswille Gottes und seine Stellung in Prædestinationsproblem*, Simpelteld 1937.

L e B a c h e l e t, X.-M., *Prédestination et grâce efficace. Controverse dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613)*, Louvain 1931.

L e n n e r z, H., *De Deo Uno* (cd. 3, Romae 1940) 264-363.—«De historia principii Omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quae ad finem sunt' ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam», *Gregorianum* X (1929) 238-266.

R a h n e r, K., «Augustin und der Semipelagianismus», *Zeitschrift für katholische Théologie* LXII (1938) 171-196.

S a i n t - M a r t i n, F., *La pensée de Saint-Augustin sur la prédestination gratuite et infaillible des élus à la gloire d'après ses derniers écrits (426/430)*, Paris 1930.

S i m o n i n, T., «Prédestination, prescience et liberté», *Nouvelle revue théologique* LXXXV (1963) 711-730.

S t e g m ü l l e r, F., *Die Lehre vom allgemeinen Heiswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Roma 1929.

T h o n n a r d, F.-J., «La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne», *Revue des études augustinienes* X (1964) 97-123.

V e l a s c o, V. R., «Providenda y prédestination», *Revista española de teologia* XXI ■(1961) 125-152.

V i g n a u x, P., *Justification et prédestination au XIVe siècle*, Paris 1934.

a. 1): «Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, in mente divina existens». Aptā est etiam vulgata definitio Augustini: «Praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur».¹ Praedestinatio *dividitur* in praedestinationem *ad gratiam* et praedestinationem *ad gloriam*; ambae simul acceptae dicuntur praedestinatio adaequata seu completa. Haec divisio, quae invaluit occasione molinismi, urgetur a molinistis, inepta vocatur a pluribus thomistis; est tamen ab omnibus attendenda, saltem ratione controversiae theologorum.

Reprobatio vi nominis significat abiectionem alicuius quod menti occurrit. In sensu theologico opponitur praedestinationi strictae dictae et significat actum voluntatis Dei circa sortem damnatorum; eodem fere sensu ea voce utitur Apostolus, 1 Cor. 9. 27. Haec reprobatio *dividitur* in reprobationem mere *negativam*, quae est voluntas Dei permissiva de hoc ut determinati homines sua culpa non perveniant ad salutem, ad quam tamen per voluntatem salvificam antecedentem omnes sunt vocati; et reprobationem *positivam*, quae est voluntas positiva quosdam damnandi ad poenas aeternas propter eorum culpas praevisas. Utramque reprobationem S. Thomas includit in hac definitione: «Reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed... includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa» (ibid., a. 3). Haec divisio, quae inolevit apud thomistas, non admittitur a molinistis, qui negant ipsam existentiam reprobationis negativae; est tamen ab omnibus attendenda, saltem ratione controversiae theologorum.

Praesens igitur quaestio est de his quae sunt de fide sive quoad existentiam sive quoad motivum praedestinationis et reprobationis. Praedestinatio autem intelligitur ad gratiam, vel, melius ac simpliciter, adaequate seu ad gratiam et gloriam, non vero praecisive ad gloriam; reprobatio vero intelligitur positiva. Nam de praedestinatione praecisive ad gloriam et de reprobatione negativa est ulterior controversia theologorum, de qua agetur in proxima quaestione.

II. ERRORES.

792. Duplex hic occurrit opposita haeresis, scilicet *Praedestinatianismus* et *Pelagianismus*, quarum prima indebite urget praedestinationem et reprobationem, altera utramque negat. Ut patet ex synthesis doctrinae utriusque haeresis, supra relata (n. 771), quaestio

¹ *De dono perseverantiae*, c. 14, ML 45. 1014.

directe vertit circa motivum praedestinationis et reprobationis, sed: exinde necessario refunditur in ipsam illarum existentiam. Supposita enim universali providentia Dei de bis quae de facto contingunt, quam nemo rationabiliter negare potest, necessario sequitur in mente divina existere aliquam rationis ordinationem sive providentiam de agendis circa hos qui de facto salvantur vel damnantur, et hoc sensu aliquam praedestinationem et reprobationem. Sed quaestio est de anteriori aliqua Dei voluntate, in qua haec proxima ratio praedestinationis et reprobationis innitatur quaeque proprie praedestinatio et reprobatio dicitur, utrum nempe, antecedenter et independenter a praevisione actionum ac meritorum hominum, Deus statuatur, ex motivo sibi proprio, aliquos salvare et alios damnare.

Porro *Praedestinatianismus*, cuius fata iam supra narravimus (n. 772), ad hanc quaestionem *affirmative* respondet, sive quoad praedestinationem sive quoad reprobationem. Cuius proinde haeresis respicit non praedestinationem, quippe quae revera iuxta fidem catholicam praecedit praevisionem meritorum (quod attinet nempe primam gratiam, vel gratiam et gloriam, ad modum unius acceptas), sed solam reprobationem (positivam nempe voluntatem damnandi aliquos, antecedenter ad praevisionem demeritorum), ac ideo tota consistit in negatione verae ac universalis voluntatis salvificae in Deo, de qua dictum est in q. 12 (n. 770 sqq.).

Pelagianismus e regione ad eam quaestionem simpliciter *negative* respondet, pariter sive quoad praedestinationem sive quoad reprobationem, docens in Deo esse unicam et aequalem voluntatem salvificam, antecedentem praevisionem meritorum et demeritorum,, per quam omnes homines aequaliter ordinantur ad gratiam et gloriam et vi cuius Christus pro omnibus aequaliter mortuus est et omnibus auxilia gratiae aequaliter praeparantur. Quae quidem antecedens ac veluti conditionata voluntas salvifica, subinde evadit consequens, absoluta et efficax, post praevisionem meritorum et demeritorum, et ratione istorum, ita ut absoluta ac concreta praedestinatio et reprobatio dependeat ab illis, seu a merito creaturae. Quod quidem idem est ac negare ipsam existentiam praedestinationis et reprobationis et admittere solam generalem et antecedentem voluntatem salvificam, ad quam, post praevisionem meritorum et demeritorum, succedit in mente divina ordinatio et decretum applicandi praemium vel punitionem pro meritis vel demeritis.

Haec pelagiana haeresis coepit formaliter ac principaliter a negatione

absolutae necessitatis gratiae ad salutem (de qua agetur in proprio tractatu de gratia, ubi fata haeresis enarrabuntur) et exinde logice extensa est ad negationem ipsius praedestinationis divinae, ex qua necessaria illa gratia statuitur ac procedit. Nam, si gratia non est necessaria ad salutem sed haec pendet simpliciter ab humana voluntate, sequitur aut gratiam non dari, aut, si datur, provenire ex merito ipsius voluntatis, non vero ex mero divino beneplacito sive praedestinatione.

Hanc Pelagii haeresim subinde *Semipelagiani* aliquatenus emollierunt, restringentes non-necessitatem gratiae (ac ideo negationem praedestinationis) ad solum *initium salutis, ita* nempe ut homo possit sine gratia et ex suis viribus naturalibus concipere saltem initium fidei et bonae voluntatis, ratione cuius potest etiam in bono usque ad mortem perseverare, quamvis quaedam gratiae speciales ex mero Dei beneplacito (ac ideo ex praedestinatione) quibusdam tantum hominibus conferantur. In qua quidem explicatione, ut patet, integra haeresis essentialiter subsistit, cum a necessitate gratiae et gratuita praedestinationis subtrahatur id quod est praecipuum, sive initium salutis, a quo tota salus dependet.¹

III. ASSERTIO 1. Est in Deo infallibilis et immutabilis praedestinatio et reprobatio.

793. **Nota theologica.** Est *de fide* definita, existere praedestinationem, i. e. Deum ab aeterno quosdam homines ad beatitudinem destinasse. Pariter, est *de fide* definita, existere reprobationem positivam, i. e. Deum ab aeterno decrevisse quosdam punire ob eorum culpam; id continetur saltem in dogmatibus de existentia inferni et de immutabilitate providentiae et causalitatis divinae. Item est *de fide* definita, praedestinationem ad primam gratiam esse gratuitam. *Theologice certum* est, etiam praedestinationem adaequatam esse

¹ Notanda est *una vel altera peregrina sententia apud ipsos doctores catholicos*, quae videtur ad doctrinam pelagianam appropinquare, quamvis ambigue proferatur ac possit in bonum sensum fortasse explicari.

Ita inter Patres, *Origenes* videtur motivum praedestinationis refundere in *merita praeexistentia* in praecedenti incorporali animae vita, iuxta suam doctrinam de praeexistentia animarum. Quam sententiam sic interpretatur S. Thomas: «Fuerunt... quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistentia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas» (1 p., q. 23, a. 5). Cf. ipsum *Origenem*, *De principiis*, l. 1, c. 6 (MG 11. 166); *Augustinum*, *Serm. ad popul.*, Serm. 165. 5 (ML 38. 905).

Inter theologos, *Ambrosius Catharinus* (f 1553; *Summa doctrinae de praedestinatione*, Romae 1550), distinxit *duplicem ordinem salvandorum*, eximiorum scilicet sanctorum, ut B. Virginis et apostolorum, quos dicit fuisse praedestinos; et hominum communis sanctitatis, quos dicit suae libertati dimissos, ut per communis providentiae auxilia salutem consequi possint. Id fortasse intelligi potest vel de distinctione inter peculiarem praedestinationem et communem sed veram praedestinationem, vel de distinctione inter praedestinationem ad gratiam, quae omnibus conceditur, et praedestinationem ad gloriam, quae solum quibusdam competit iuxta eorum merita; quod quidem appropinquaret sententiae molinisticae.

gratuitam; id enim immediate sequitur ex praecedenti assertione. Tandem, est *de /ide* definita, reprobationem positivam esse ob praevisa demerita.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina continetur praecipue in definitionibus *Conciliorum Arelatensis, Carisiaci, Valentini, Constantiensis* et *Tridentini*, contra Praedestinianos, et decisionibus *Innocenta X, Alexandri VIII* et *Clementis XI*, contra Iansenistas, supra relatis (n. 775). Quae definitiones et decisiones, quamvis directe agant contra errorem Praedestinianismi, seu affirmant positivam reprobationem esse tantum post praevisa demerita, simul tamen produnt tum existentiam praedestinationis et reprobationis tum gratuitatem solius praedestinationis.

794. Scriptural in A. T. nihil peculiare ac determinate offert de praedestinatione, sicut cetercquin et de connexo conceptu vitae aeternae. Hoc tamen mysterium valde suggestive innuitur in locis in quibus est quaestio de «*libro vitae*», in quo quis, Deo placens, inscribitur, Deo displicens, deletur: Exod. 32. 32 sq.; Psal. 68. 29; Dan. 12. 1; quibus textibus peculiaris lux accedit ex parallelis locis N. T., praecipue Apocalypsis, in quibus idem liber vitae connectitur cum assecutione gloriae caelestis, Luc. 10. 20; Phil. 4. 3; Apoc. 3. 5; 13. 8; 17. 8; 20. 12, 15; 21. 17: «Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium, nisi qui scripti sunt in libro vitae Agni».

In N. T. *praedestinatio*, eaque gratuita, saltem adequata seu ad gratiam et gloriam, clare indicatur. *Praecipui ac classici texttis* sunt Rom. 8. 28-30 et Ep. 1. 4-11, de quorum sensu quoad praesentem quaestionem nemo catholicus exegeta vel theologus ambigit; sed, quia in iisdem, iuxta plures theologos praecipue thomistas, continetur etiam gratuitas praedestmationis ad ipsam gloriam praecisive sumptam, quod negatur ab aliis, praecipue molinistis, eos exhibebimus ac discutiemus in sequenti quaestione. Satis nunc sint, Mat. 25. 34: «Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi». Luc. 10. 20: «Gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in caelis». Io. 10. 27 sq.: «Oves meae vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me. Et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam

1 Ci. F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 254-303.

de manu mea'. Cf. Io. 6. 39; Act. 13. 48; Phil. 4. 3; 2 Tim. 2. 12 sq., qui tamen textus non necessario rem probant.

Positivam *reprobationem* independentem a demeritis excludunt omnes textus citati superius (n. 776) quoad veram et universalem voluntatem salvificam, quae cum huiusmodi reprobatione stare non potest. In iisdem locis satis clare innuitur rationem reprobationis sive damnationis esse peccata de quibus non fiat poenitentia; quod explicite exhibetur in Mat. 25. 41 sq.: «Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum... Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitivi, et non dedistis mihi potum...».

795. Patres, *etiam ante Augustinum, praedestinationem* clare docuerunt, praecipue explicantes supra relatos textus Scripturae, et peculiariter Mat. 25. 34; Rom. 8. 28-30; Eph. 1. 4-11.

Augustinus¹ autem ab ipsa haeresi pelagiana, quam directe impugnavit, coactus est ad hoc mysterium quammaxime inculcandum, ut constat ex dicendis in quaestione sequenti; idque praecipue in duobus operibus *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae* (ML 44. 959-992; 45. 993-1034), quae scripsit circa finem suae vitae a. 428-429 (t 430). Ceterum, S. Doctori persuasum erat se contra Pelagianos referre communem totius Traditionis sensum et fidem; unde in eo altero opere confidenter et absolute statuit: «Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse» et «Praedestinationis huius fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defenditur, numquam Ecclesia Christi non habuit» (c. 19, n. 49 et c. 23, n. 65, ML 45. 1023, 1033).

Summa doctrinae Augustini haec est: praedestinatio est omnino libera et independens; est immutabilis, ita ut nemo inter praedestinos damnabitur et usque ad mortem in peccato erit, etsi per aliquod tempus a Deo recesserit, imo Deus id efficiet ut ipsum temporaneum peccatum vertatur in bonum ipsius peccatoris praedestinati; inde numerus ipse praedestinatorum est omnino determinatus nec ullum augmentum aut diminutionem patitur (confer, praeter duo praefata opera, *Contra Iui.* 5. 4. 14; *De corrept. et gratia* 9. 21. 24; 13. 39).

Quod attinet *reprobationem*, huc refer doctrinam Patrum de universali voluntate salvifica, relatam superius (n. 777 sq.), et peculiariter dicta *de mente Augustini*. Ex quibus patet S. Doctorem nequaquam eam voluntatem negasse, nec ex absolute asserta gratuita sanctorum praedestinatione indebitum gressum fecisse ad simul asserendam gratuitam positivam ceterorum reprobationem, ut posteriores Praedestinatiani contenderunt.

¹ Cf. Chéné, Jacquin, Rahner, Saint-Martin, Thonnard, relatos supra, in n. 790.

AUGUSTINUS explicite docet: «Bonus est Deus, iustus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est» (*Contra Iul.* 3. 18. 35, ML 44. 721). «Pie namque et veraciter creditur Deus nocentes atque impios iustificando a poenis debitis liberare; quemquam vero immeritum et nulli obnoxium peccato si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur» (*Epist.* 186. 6. 20, ML 33. 825).

Pariter FULGENTIUS RuSPENSIS, Augustini discipulus: «Praedixit [Deus] et promisit praemium quo (ruentur iusti, non autem promisit, sed praedixit supplicium quo punientur iniusti. Neque vero, sicut praedestinavit sanctos ad iustitiam accipiendam, sic praedestinavit iniquos ad eandem iustitiam amittendam, quia 'misericors Dominus et iustus', potuit gratis a pravitate liberare quem voluit, pravitatis autem operator numquam fuit, nisi in quantum a Deo discessit. Nec discessurum Deus praedestinavit, quamvis discessurum cognitio divina praesciverit» (*Ad Monimum*, l. 1, c. 25, ML 65. 172).

796. probatur 2. Ex ratione theologica, seu ex ratione providentiae, cuius praedestinatio et reprobatio sunt pars obiectiva. Est nempe in Deo providentia universalis; ergo est etiam providentia circa eos qui salvantur vel damnantur, seu praedestinatio et reprobatio.

Haec ratio sic etiam evolvi potest: Quidquid Deus agit in tempore et in ordine executionis, praedeterminat in aeternitate et in ordine intentionis per suum imperium, et quidem immutabiliter et infallibiliter; hoc sequitur ex ratione agentis intellectualis, ex immutabilitate Dei et ex efficacissima eius causalitate. Atqui de facto multae creaturae a Deo perducuntur ad gloriam, aliae vero ab illa excluduntur et puniuntur. Ergo est in Deo immutabilis et infallibilis praedestinatio et reprobatio, seu Deus ab aeterno praedeterminavit quot et quanam creaturae salvarentur aut damnarentur.

ASSERTIO 2. Sive praedestinatio ad primam gratiam sive praedestinatio adaequata, i. e. ad gratiam simul et gloriam, est omnino gratuita, i. e. a praescientia meritorum prorsus independens.

PROBATUR.

797. Argumentum *auctoritatis*, seu doctrina *Magisterii*, *Scripturae* et *Patrum*, relatum est in praecedenti assertione. *Ratio vero theologica* sic conficitur. Ut explicatur in tractatu de gratia, omne meritum supernaturale fundatur in gratia; est enim impossibile per naturalia mereri supernaturalia. Ergo praedestinatio ad primam gratiam non habet ut motivum meritum creaturae, sed est prorsus gratuita. Ergo similiter praedestinatio adaequata, i. c. ad gratiam

d gloriam, est gratuita, cum praedestinatio ad gloriam pendeat et fundetur in praedestinatione ad gratiam.

Hanc rationem sic exponit S, 'Ch ô m a s: «Effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae; sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam, Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud¥/Z>re«. ult, 21: 'Converte nos, Domine, ad te, et convertemur'. Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente» (1 p., q. 23, a, 5).

ASSERTIO 3. R e p r o b a t i o p o s i t i v a e s t e x p r a e v i s i s d e m e r i t i s .

P R O B A T U R .

798. *Argumentum ex auctoritate* dedimus in prima assertione, ad modum unius cum reliqua doctrina. *Ratio autem theologica* sic conficitur. Si reprobatio positiva praecederet praevisionem demeritorum, non daretur in Deo vera voluntas salvifica universalis, seu etiam circa renobos. Praeterea, reprobatio positiva ante praevisa demerita non est obiectum bonum et iustum, nec ideo potest esse obiectum divinae voluntatis; iustum enim non est, determinare et infligere poenam nisi post et ob praevisa demerita.

799. *Obi. 1.* Iniustum videtur eos qui sunt aequales inaequaliter tractare. Ita autem Deus se gereret si aliquos prae aliis praedestinaret independenter a meritis; nam homines sunt aequales tum in natura tum quoad peccatum originale, nec differunt nisi quoad merita. Ergo non datur praedestinatio nisi dependenter a meritis.

Resp. Haec obiectio supponit effectum praedestinationis, seu gratiam et gloriam, esse aliquid debitum homini, quod est falsum. Unde nulla est iniustitia in hoc quod Deus distribuat dona sua, modo quo vult et quibus vult. Nec aliunde invocari potest aliqua rationabilis aequitas, fundata saltem in bonitate Dei, imo in ipsa universali voluntate salvifica, quae videtur offendi per hoc quod, dum Deus sincere vult omnes salvos fieri, tamen de facto non nisi aliquos efficaciter vult ac praedestinat. Nam datur ex parte Dei aliqua cogens

ratio, quare sic agat et quare praefata antecedens voluntas salvifica circa omnes non evadat consequens et efficax.

Quae ratio, modo generali et attento solo facto quod *aliqui indeterminate* praedestinantur et alii non praedestinantur, nequit esse nisi ipsa divina bonitas, in rebus diversimode effundenda et repraesentanda, seu ipsum bonum totius universi, cum ad hoc res conditae sint ut divinam bonitatem participant ac repraesentent: quae quidem effusio et repraesentatio in praedestinatiis fit per modum misericordiae et in ceteris per modum iustitiae, suppositis secutis demeritis, eo vel magis quod convenit ut permittantur aliqui defectus in rebus et aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur. Si autem ulterius quaeratur ratio, quare Deus *hos determinatos homines* praedestinet et hos non praedestinet, cum posset facere contrarium, nequit ratio assignari nisi ipsa divina libera voluntas; sicut ex simplici voluntate artificis pendet quod hic lapis sit in hac parte parietis et ille lapis in alia parte, quamvis ratio artis sive perfectio totius parietis necessario requirat ut aliquis lapis sit in ista parte et alius in illa. Unde Augustinus ait: «Quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare si non vis errare» {*In Io.*, tract. 26, n. 2, CCL 36. 260),

Ita 5. *Thomas*, 1 p., q. 23, a. 5, ad 3; cuius fusior responsio est integre legenda et attente meditanda, cum contineat tum summam doctrinae ipsius Augustini tum ipsam thomisticam solutionem in ulteriori controversia theologorum de motivo praedestinationis et reprobationis, de qua agetur in quaestione sequenti.

Obi. 2. Doctrina de praedestinatione est deleteria vitae morali. Posita enim praedestinatione, quilibet homo sic legitime ratiocinari posset: Vel sum praedestinatus vel non; si sum praedestinatus, quidquid agam, certe salvabor nec proinde oberit mala vita; si non sum praedestinatus, quidquid agam, certe non salvabor nec proinde proderit bona vita. Unde in utroque casu nihil refert quid agam nec aliud restat nisi ut agam quod lubet.

Resp. Haec obiectio si quidquam valeret, esset etiam contra divinam praescientiam de futuro; nam quidquid Deus scit, infallibiliter evenit, ex quo sequeretur nullam de aliquo negotio curam habendam esse. Ceterum, ut iam dictum est supra (n. 726) agendo de scientia divina, obiecta illa ratiocinatio, sive desumatur ex divina praescientia sive ex divina praedestinatione, illegitima est, quoniam Deus scit et praedestinat non solum finem salutis sed etiam media quibus hic finis attingi debet, quae quidem sunt opera bona, fuga a peccato et perseverantia in bono. Unde non quidquid agam, salutem obtinebo, sed tantum si bonum agam. Vera quidem est haec propositio: Si sum praedestinatus, certe salvabor; falsa vero, imo contradictoria, haec altera: Si sum praedestinatus, quidquid agam, salvabor; nam, cum bona actio sit necessarium medium ad obtinendam salutem, hanc sine illa non obtinebo, etiam posito per impossibile quod sim praedestinatus (cf. 1 p., q. 23, a. 8, mox citand.).

Obi. 3. Si in Deo est immutabilis praedestinatio, frustra oramus pro nostra praedestinatione.

Resp. Dist. assertum: Frustra oramus pro nostra praedestinatione, si

praedestinatio accipitur pro divino decreto, *concedo*,¹ est enim decretum gratuitum et immutabile; si accipitur pro effectu decreti divini, i. e. pro executione illius, *nego*: executio enim decreti divini fieri debet praecise median-
tibus determinatis causis secundis, inter quas computatur oratio.

«Sicut igitur [a Deo] sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinati conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2 Petr. 1. 10: 'Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis'» (1 p. q. 23, a. 8).

QUAESTIO XV. DE PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE.
— CONTROVERSIA THEOLOGICA¹

800. Est quaestio de motivo, *tum praedestinationis ad gloriam praecisive sumptae, tum reprobationis negativae*. Agitur, ut liquet, de motivo voluntatis divinae obiective non subiective considerato; subiective enim non datur motivum seu causa finalis ex parte Dei, ut supra dictum est (n. 748).

Quoad *reprobationem negativam*, quaestio de motivo coincidit cum ipsa quaestione de existentia; qui enim negant reprobationem negativam esse ante praevisa demerita, negant existentiam ipsius reprobationis negativae et solam admittunt positivam reprobationem post praevisa demerita. Reprobationem negativam qui admittunt, alii alio modo eam intelligunt, ut infra explicabitur. Quoad *praedestinationem*, veteres theologi non distinguebant inter praedestinationem adaequatam et inadaequatam, sed accipiebant praedestinationem simpliciter, seu relate ad salutem globatim sumptam, aut relate ad finem seu ad gloriam; in praedestinatione enim ad gloriam tota series mediorum, seu gratiarum ad gloriam ordinatarum, indirecte comprehenditur. Praefata distinctio fieri coepit tempore Scoti² et postmodum late propagata et inculcata est, occasione praesentis controversiae.

Praesupponitur imprimis ab omnibus theologis triplex caput doctrinae catholicae, expositum in quaestione praecedenti, seu adesse in Deo praedestinationem et reprobationem, motivum praedesti-

¹ Confer eandem bibliographiam relatam in praecedenti quaestione, n. 790.

²Cf. P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Skotus* (Münster 1906) 31 sqq.—J. Klein, *Der Gottesbegriff des Iohannes Duns Skotus* (Freiburg 1913) 207 sq.

nationis adaequatae (i. e. ad gratiam et gloriam) non esse merita hominis, motivum vero reprobationis positivae seu punitivae esse e converso demerita hominis. Praeterea, haec duo constant apud omnes: Primo, gloriam in tempore dari propter merita (de fide ex Cone. Trid.; cf. Denz. 1545 sq.); secundo, Deum in aeternitate habere voluntatem dandi in tempore gloriam propter merita. *Cardo autem controversiae* est in hoc: utrum Deus, in priori instanti rationis, intenderit gloriam quibusdam conferre, et ob hanc intentionem in secundo instanti voluerit conferre gratiam seu meritum, vel potius e converso. Cui quaestioni accedit secundaria quaestio de existentia reprobationis negativae; nam ex ipso facto eiusmodi praedestinationis aliquorum, necessario sequitur obiectiva saltem exclusio aliorum.

II. SENTENTIAE THEOLOGORUM.

In duplicem sententiam dividitur, inde praecipue a saec. 16 labente, agmen theologorum.¹

801. *Sententia negans* defenditur a maiori parte *molinistarum*. Inter antiquiores citantur praecipue *Molina*, *Valentia*, *Vásquez*, *Lessius*,² *Becano*, *Petavius*, *Sfondrati*, *Fournely*. Inter modernos citantur praecipue *Franzelin*, *De Regnon*, *Muncunill*, *Pesch*, quos sequitur turba recentiorum. In eandem sententiam descendit *S. Franciscus Salesius*, cuius auctoritas solet libenter in medium adduci. S. Doctor, occasione libri Lessii de praedestinatione, ad eundem theologum scripsit 26 augusti 1618: «Cognovi Paternitatem Vestram sententiam illam, antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam, de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri. Quod sane mihi gratissimum fuit,

¹ Ad intelligentiam utriusque sententiae iuvat relegere quae diximus supra (n. 734-737) de medio cognitionis divinae. Nam istae quaestiones sunt satis intime connexae et se habent ut particulares conclusiones generalis oppositionis inter systemata thomisticum et molinisticum. Nihilominus notandum est utriusque scholae generale dissidium, minorem influxum habere in praesentem quaestionem de praedestinatione, ut vel ex eo patet quod hic plures molinistae, seu sic dicti congruistae, concurrunt cum thomistis, in asserenda praedestinationis gratuitate.

² *Molina*, *Concordia*, pars 7, disp. 1 (ed. critica I. Rabeneck, Oniae-Matriti 1953) 453-587.—*Epitome de praedestinatione*, ed. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, I: *Neue Molinaschriften* (Munster 1935) 336-355. Textus citatur a *Lennerz*, *op. cit.* (supra, in n. 790) 301 sq.

Valentia. *In 1 p.*, q. 23; *De praedestinatione et reprobatione liber unus*, Parisiis 1599.

Vásquez. *In 1 p.*, disp. 89 sq.

Lessius, *Opusc. De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum*, editio 1 parisiensis 1878.

qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriore ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello De amore Dei (2. 12 et 4. 7) indicavi».

Haec sententia non distinguit in oeconomia salutis inter ordinem imentionis et ordinem executionis; uterque ordo unus idemque est, ac *sequenti modo disponitur*.

Primo, inter varios possibiles ordines mundi, Deus unum determinate eligit, in quo per scientiam mediam praevidet unumquemque hominem hoc vel illo modo acturum esse, puta gratia, omnibus indifferenter oblata, bene vel male usurum. Poterat quidem alium ordinem eligere, in quo praeviderat eosdem homines, qui in praesenti ordine rerum tali modo agunt, contrario modo libere acturos, puta male usuros gratia oblata ac ita sua culpa ad damnationem perventuros; at placuit ei praesentem ordinem eligere. Et in hac Ubera Dei electione, quae nullam habet causam praeter liberum eius beneplacitum, residet *mysterium gratuita praedestinationis ad gratiam*, seu potius praedestinationis adaequatae, quae est de fide tenenda. Secundum hanc primam voluntatem, Deus nondum decernit quidqua-
■circa gratiam vel gloriam, sed tantum vult eligere hunc ordinem rerum, in quo praevidet quod, si v. g. Petro det concursum indifferentem ad bonum, huic ipse consentiet et per talem bonum consensum mereri posset gloriam.

Secundo, Deus novum decretum elicit quo, volens omnes homines salvos fieri, omnibus aequaliter confert gratiam sufficientem seu ■concursum indifferentem, qui, ex libera uniuscuiusque cooperatione, redditur efficax ad opus bonum ac meritorium, vel e converso sterile et inefficax.

Tertio, Deus, praevisto per scientiam mediam hoc creaturae bono vel malo usu gratiae, decernit dare gloriam in praemium {*praedestinatio*) aut damnationem in poenam {*reprobatio*).

Nota autem plures auctores non satis attendere ad praefatum primum decretum divinum, dum exponunt doctrinam molinisticam, cum tamen hoc sit magni momenti ut distinguatur illa doctrina ab haeresi semipelagiana et intelligatur quomodo in ea salvetur doctrina fidei de gratuitate praedestinationis ad gratiam, vel adaequatae.

Cum enim, iuxta secundum decretum, efficacitas motionis divinae dependeat ab homine, sequeretur praedestinationem simpliciter dependere ab homine ac Deum non magis adiuvare praedestinos quam non praedestinos, nisi praecessisset decretum eligens hunc ordinem rerum, in quo hi homines praevidentur sua libertate bene usuri, alii vero male usuri. Sic igitur, iuxta

hanc sententiam, intelligenda est gratuitas praedestinationis adaequatae: Deus libere ac gratuito eligit hunc ordinem rerum, in quo praevidet tot et tales homines ex sola propria libertate bene usuros gratia indifferenti omnibus oblata, et propter hunc bonum gratiae usum gloriam in praemium consecuturos, ceteros vero homines gratiae non consensuros et inde damnationem suo demerito incursuros.

802. *Sententia affirmans* defenditur a maiori parte theologorum, scilicet ab omnibus *thomistis*, ab *augustinianis*, a pluribus *scatistis* et a quibusdam ex eminentioribus *molinistis*, uti S. Bellarmino, Suarez, Ruiz de Montoya, et Lugo, qui in quaestione de efficacia gratiae congruismum sive mitigatum molinismum defendunt. Inter modernos, praeter theologos ordinis Praedicatorum, hanc sententiam defendunt L. Billot, L. Janssens, Fr. Diekamp aliique plures. Auctoritati S. Francisci Salesii hi opponunt auctoritatem S. Alphonsi de Ligorio.

Defensores huius sententiae non unius labii sunt; at communiter ita fere cum thomistis ratiocinari solent:

Distinguunt imprimis inter ordinem intentionis et ordinem executionis. *In ordine intentionis* Deus, *primo* vult, vera voluntate antecedente, salutem, omnium hominum et collationem universalem gratiae sufficientis. *Secundo*, ante praevisa merita vel demerita, decernit, voluntate consequente, aliquos tantum determinatos homines salvare, aliorum vero permittere defectionem. *Tertio*, decernit dare pluribus gratias efficaces, praecipue ultimam, quae est finalis perseverantia, ut per eas ipsi ordinentur ad meritorie consequendam ipsam gloriam, aliis vero permittit ut libere ruant in peccatum et impenitentiam finalem, in cuius poenam damnationi subicientur. *In ordine vero executionis*, res vice versa se habent. *Primo*, Deus dat gratias efficaces cum finali perseverantia, vel permittit peccatum et defectionem aliquorum, quibus tamen, ex voluntate salvifica antecedente, contulit gratias sufficientes. *Secundo*, confert gloriam in praemium aut damnationem in poenam.

† Bellarminus. *De gratia et libero arbitrio*, l. 2, c. 15-17. Cf. S. Tromp, in *Gregorianum* XIV (1933) 248-268, 313-355.

Suarez, *De Deo Uno*, tract. 2, l. 1, c. 8-12 Cf. E. Elorduy, «La predestinación en Suarez, controversias con Vasquez, Salas y Lesio», *Archivo teológico Granadino* X (1943) 5-150.

Ruiz de Montoya, *De praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum*, 1628.

Lugo, *De Dm Uno* (opus manuscriptum). Eius sententiam, aliquatenus mediam inter Suarez et Vasquez, ex varis manuscriptis excipit et explicat L. Gomez Hellín, *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem De Lugo* (Romae 1938), praecipue 80-144.

Nota tamen *plures habent differentias* inter hos doctores.

Primum ac praecipuum discrimen adest inter thomistas et molinistas congruistas qui hanc sententiam defendunt. Pro thomistis enim Dei decretum et eius applicatio, quae est gratia efficax, ducens quosdam homines ad gloriam, est ab intrinseco efficax; pro congruistis vero est efficax tantum ab extrinseco, seu ex circumstantiis, in quibus per scientiam mediam Deus praeviderat eos consensuros; unde ipsa praedestinatio est veluti ab extrinseco efficax, nec proinde dici potest ultimo et totaliter gratuita. Haec autem explicatio est iam implicite a nobis reiecta, ubi impugnativimus scientiam mediam quae est illius sustentaculum.

Alterum discrimen est circa essentiam *reprobationis negativae*. Omnes enim admittunt quod positivus actus electionis aliquorum importat eo ipso quemdam actum negativum circa reliquos, adeoque quamdam negativam reprobationem. At *quidam*, ut Bellarminus, Suarez, Ruiz et inter recentiores Janssens, dicunt reprobationem negativam esse meram non electionem, seu meram electionis omissionem.¹ *Thomistae* vero generatim dicunt eam importare etiam determinatum actum voluntatis divinae, eo quod providentiam divinam nullum obiectum subterfugit. Hi ulterius inter se dividuntur: *plures antiquiores*, ut Bânez, Salmanticenses, Ioannes a S. Thoma, Gonet et Contenson, loquuntur de actu positivo, quo Deus quosdam excludere vult a gloria tanquam a beneficio indebito; *recentiores* vero, ut Hugon, Garrigou-Lagrange et Diekamp (post Goudin et Billuart) loquuntur tantum de actu permissivo, i. e. de actu quo Deus permittit aliquos sua culpa excidere a gloria.

Quod attinet *mentem S. Thomae* in hac quaestione, non videtur serio ambigi posse eum huic sententiae suffragari, adeoque frustraneos esse conatus adversariorum trahendi eius verba ad suam sententiam.² Id manifesto apparet ex 1 p., q. 23, a. 5, ad 3, ubi ait: «Quare hos elegit*in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem».³ In aa. 6 et 8 eiusdem quaestionis, sive in corpore sive in responsionibus, S. Doctor constanter appellat ad independentiam et supremam efficaciam decretorum divinorum. Similiter in aliis locis saepius eandem independentiam praedestinationis ab humanis meritis affirmat; ita in *De veritate*, q. 6, a. 2: «Gratia est effectus praedestinationis et principium meriti. Ergo non potest esse, quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis»; *In Rom.* 9, lect. 3: «Non potest esse, quod merita consequentia gratiam sint ratio miserendi aut praedestinandi, sed sola Dei voluntas, secundum quam misericorditer aliquos liberat».

ASSERTIO 1. Praedestinatio ad gloriam est ante praevisa merita.

¹ Imo Billot, ulterius procedens, docet «gratuitae quorundam ad gloriam electioni..., contra Suarezium, nullam respondere antecedentem aliorum negativam reprobationem». Quod luse conatur ostendere ex principiis scientiae mediae (*De Deo Uno et Trino* [ed. 7, Romae 1935] 293, 308-318).

² Ita J.-B. Franzelin, *De Deo Uno* (Romae 1876) 686-706. Quem abbreviat H. Lennertz, *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 353-355.

³ Ut monuimus supra, n. 799, integra S. Thomae responsio ibidem est legenda et meditanda.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

803. Ex Scriptura plures afferri solent textus, quibus haec veritas contineatur aut innuatur; ita Rom. 8. 28-30; 9. 11-23; Eph. 1. 4-6; Mat. 24. 22-24; Luc. 10. 20; 12. 32; Io. 10. 26 sqq.; Sap. 4. 11; Exod. 33. 19.

Adversarii negant in his textibus agi de praedestinatione, vel saltem de praedestinatione gratuita. Attamen, imprimis ex his omnibus textibus generaliter saltem eruitur distributionem beneficiorum salutis, non exclusa ipsa gloria, fieri iuxta liberam Dei voluntatem, independentem a meritis humanis; quod certe nullatenus aut vix apparet quomodo explicari possit in sententia adversariorum. Aliqui quidem textus possunt commode explicari etiam de simplici collatione gratiae et de iustis atque de regno caelesti adhuc in hac terra versanti; at possunt similiter explicari etiam de electione et gratia praedestinationis: unde non inepte hic a nobis afferri possunt, saltem in confirmationem. Ceterum, *duo praecipui textus qui afferuntur, i. e. Eph. 1. 4-6, et Rom. 8. 28-30, rem evincere videntur*'.

Eph. 1. 4-6: «Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate; qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae».

Gratuitas electionis, de qua agitur in his verbis, inde apparet quod Deus *nos elegit, non quia* eramus sancti *sed ut* essemus sancti. Quod autem agatur non de sola electione ad gratiam sed *de electione ad gloriam*, non immediate et necessario eruitur ex ipsis verbis nude sumptis, at apparet ex modo solemni, pleno et absoluto quo verba proferuntur. Haec enim totalis benedictio in caelestibus, haec adoptio in filios, haec electio ad perfectam sanctitatem in conspectu Dei, haec praedestinatio ante mundi constitutionem, nequit referri ad solam gratiam sed principaliter refertur ad gloriam caeli. Accedit sensus explicitior textus mox exponendi, in quo similes expressiones occurrunt. Accedit quoque auctoritas expositionis *S. Augustini et S. Thomae*, quae non est parvi ponderis, praecipue in hac re.¹

Rom. 8. 28-30: «Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati

¹ Cf. H. Coppier *et* s., «La doxologie de la lettre aux Ephésiens», *Revue biblique* XVIII (1909) 80-83.—F. Ceuppens, *Theologia biblica*, I: *De Deo Uno* (Romae 1938) 275-279. ubi concludit: «Manifeste igitur constat ex vv. 4-6 praedestinationem nostram ad gratiam, non a nostris meritis dependere, sed esse omnino gratuitam, opus liberae divinae voluntatis»; de praedestinatione tamen ad gloriam nihil dicit.

sunt sancti. Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit».

In hoc textu certissime agitur de praedestinatione ad gloriam; fit enim distinctio inter varios gradus salutis usque ad glorificationem. *Opponi potest* ibi non agi de *gratuita* praedestinatione, quia praedestinationem antecedit praescientia; ita patroni alterius sententiae, qui propterea ad se hunc textum trahunt. *Attamen*, verbum «praescivit» arbitrarie trahitur ad praescientiam meritorum. Imo ex ipsis verbis contrarius sensus suadetur; iuxta sensum enim adversariorum, deberet apostolus dicere: «Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos praedestinavit»; dicit vero: «Quos praescivit... hos praedestinavit conformes fieri». Quocirca praescientia ibi intelligenda est scientia practica, quae est intime connexa cum ipsa praedestinatione seu cum decreto divino, quaeque imo, accipiendo formaliter praedestinationem, cum ipsa identificatur; est enim praedestinatio actus imperii intellectus, sequens electionem voluntatis.'

Accedit iterum auctoritas expositionis. *S. Augustini et S. Thomae*. S. Augustinus, nullo modo attendens ad verbum «praescivit», concludit: «Non ergo alios, sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit; nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et iustificavit; nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit, ipsos et glorificavit, illo utique fine qui non habet finem» (*De praedestinatione sanet.* 17. 34, ML 44. 986).²

¹ Opponit tamen *Lennerz* verba Apostoli nihil dicere de nostra quaestione; contextum vero, seu exhortationem ad bene agendum, excludere sensum praedestinationis ante praevisa bona opera (*De Deo Uno* [ed. 3, Romae 1940] 343).

² *Allo*, B., «Versets du 28-30 du chap. VIII ad Rom. La question de la prédestination dans l'Épître aux Romains», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* VII (1913) 265-271.—«Encore Rom. VIII, 28-30», *ibid.* XIII (1924) 503-505.

Lagrange, M.-J., *Épître aux Romains* (éd. 6, Paris 1950) 213 sq., 244-248.

Prat, F., *La théologie de Saint Paul I* (éd. 33, Paris 1942) 519-532: «Note H. Prédestination et réprobation». Ostendit variam Patrum interpretationem.

Confer praeterea *Ceuppens*, *op. cit.* 285-300, qui concludit: «Admittimus ergo cum plerisque auctoribus quod in pericopa nostra circa praedestinationem ad gloriam quaestio versatur; nunc autem quaeritur utrum ista praedestinatio sit ex praevisis meritis praedestinatorum, vel utrum sit gratuita ratione solius divinae praedestinationis?... Tres illi actus [de quibus loquitur Apostolus] sunt praedestinationis effectus: Deus vocat quia praedestinavit, Deus iustificat quia praedestinavit, Deus glorificat quia praedestinavit. Ratio ergo collationis omnium hanim gratiarum est decretum praedestinationis et solum decretum praedestinationis: de praevisione meritorum illorum qui diligunt Deum, et usque ad finem vitae in hac dilectione perseverabunt, quaestio non habetur; omnia Deo et soli Deo adseribuntur».

E converso de textu Rom. 9. 11-23, de *electione Iacob et reiectione Esau*, qui ab auctoribus etiam afferri solet quique sua probabilitate non caret, cum sit veluti exemplata applicatio eorum quae paulo ante dicuntur in Rom. 8. 20-30, idem *Ceuppens* aliter concludit: «Quando ergo hanc pericopam mature consideramus, fatendum est 1) quod de praedestinatione individuorum ad gloriam non agitur; 2) neque de praedestinatione individuorum ad gratiam; 3) sed de reiectione populi iudaici a salute messianica et de vocatione gentium ad hanc salutem agitur. 4) Principia a S. Paulo enuntiata sunt principia generalia, unde ad praedestinationem ad gratiam vel ad gloriam applicari possunt, sed tunc iam in theologia et non amplius in S. Scriptura sumus».

804. Quoad Patrum' doctrinam *ante Augustinum*, fatendum? est nihi' directe pro nostra sententia afferri posse, imo plures textus,, praesertim Patrum graecorum, prima fronte videri contrariae sententiae favere.

Ita Ambr os ius, *De fide*, l. 5, c. 6, n. 83: «'Quos praescivit, et praedestinavit' (Rom. 8. 29); non enim ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit» (ML 16. 693).

Hil a r ius, *In Psal.* 64, n. 5: «Multi vocati sunt, sed pauci electi... Itaque non res indiscreti iudicii est electio, sed ex meriti defectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus» (ML 9 415).

Hier on ymus, *In Mat.* 25. 34: «Hoc [regnum caeleste] iuxta praescientiam Dei accipiendum, apud quem futura iam facta sunt» (ML 26. 196; cf. *In Mat.* 20. 21 sqq.; *C. lovin.* 2. 28).

CHr y s o s t o m u s, *In Mat.*, hom. 79. 2: «'Hereditate possidete'... iam olim vobis debitum. Antequam enim essetis, inquit, haec vobis parata erant, quia sciebam vos tales esse futuros» (MG 58. 719).

Cy r i l l u s A l e x. *In Rom.* 8. 30: «Quos multo ante praevidit, quinam futuri essent, eos praedestinavit ad futurorum bonorum participationem eosque vocavit, ut per fidem in ipsum iustificationem consequerentur, neque denuo iam peccarent» (MG 74. 827 sq.).

His similibusque textibus patroni contrariae sententiae innituntur,, praecipue post Petavium.² Attamen hi Patres, affirmata quidem modo generali gratuitate praedestinationis et bonorum spiritualium, libentius attendunt ad praedestinationem *in ordine executions* (in quo gloria est praemium et effectus meritorum), eo quod ita est nobis notior et ad commendanda bona opera longe aptior, potiusquam ad praedestinationem in ordine intentionis, quae est in mysterio divinae mentis involuta et cuius altior inquisitio connaturaliter nostram mentem non attrahit et est minus accommodata ad finem homileticum.

Ad hanc autem inquisitionem *Augustinus** coactus est ab ipsa explicita haeresi pelagiana, et in ea difficili inquisitione ipse paulatim profecit,, donec ad strictiorem ac securiorem formulationem pervenerit inde ab. a. 397, praecipue in duobus operibus *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*, conscriptis circa finem vitae suae (a. 428-429). Ceterum, ipse S. Doctor, etsi animadverteret discrimen in expressione suae sententiae cum praecedentibus Patribus, conscius fuit ac fassus est se cum illis apprime concordare, atque explicite provocat et explicat illorum testimonia, nominatim

¹ Cf. H.-D. Simonin, «Prédestination, d'après les Pères», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1934) 2815-2832.

² *De theologicis dogmatibus*, tom. 1: *De Deo*, l. 9, c. 3-5. Contrarium tamen sensum illis textibus tribuit Thomassinus, *Dogmata theologica*, torn. 2: *De Deo*, l. 9, c. 7.

³ Cf. J. Saint-Martin, «Prédestination d'après les Pères latins, particulièrement d'après Saint Augustin», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1934) 2832-2896.

Cypriani, Ambrosii et Gregorii Nazianzeni, quos dicit diffamari a Pelagianis, cos ad se trahentibus. Nam hi «de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attigerunt, immorati sunt vero in cis quae adversus inimicos Ecclesiae disputabant, et in exhortationibus ad quasque virtutes, quibus Deo vivo et vero pro adipiscenda vita aeterna et vera felicitate servitur». Ipse vero Augustinus, alique qui Pelagianos impugnant, coacti sunt «[communem] praedestinationis fidem contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defendere [quam] numquam Ecclesia Christi non habuit».¹

805. Unde *quinam sil sensus Traditionis praeprimis ex doctrina ipsius Augustini dignoscendum est*, qui ut intepres ceterorum sese exhibet et ut praecipuus doctor in quaestionibus de gratia ab ipso Magisterio proponitur, declarante Hormisda R. P.: «De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia,... variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, abunde potest cognosci» (Denz. 366).² Quae autem sit summa doctrinae Augustini iam supra (n. 795) retulimus. Praecipue expressiones, quae nullum dubium de eius mente circa gratuitam praedestinationem ad gloriam relinquere possunt, sunt: «Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus» (*De praedest.* 10. 19). «Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit; electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit» (*ibid.* 17. 34). «Elegit ergo [nos]... non quia futuri eramus [scilicet sancti], sed ut essemus» (*ibid.* 18. 36). «Sine dubio enim praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse, est hoc praescisse quod fuerat ipse facturus» (*De dono persev.* 18. 47).

Effugium autem quorundam adversariorum, dicentium Augustinum non loqui de praedestinatione praecise ad gloriam, sed ad gratiam, vel adaequatam, vanum esse apparet ex toto contextu.³ Cf. *De praedest.* 17. 34; *De dono persev.* 21. 55; *De corrept. et gratia* 7. 13, 14, 16; 9. 21, ubi ait: «Hi ergo Christo intelliguntur dari, qui ordinati sunt in vitam aeternam. Ipsi sunt illi praedestinati et secundum propositum vocati, quorum nullus perit. Ac per

¹ *De praedest. sanet.* 14. 27; 16. 32; *De dono persev.* 19. 48; 23. 65, ML 44. 980, 984; 45. 1023, 1032 sq.

² Cf. dicta in tractatu *De locis theologicis*, supra, n. 423, in nota.

³ Vide quomodo II. Lennertz, *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1940) 348-353, ab auctoritate Augustini sese extricet. Qui ceteroquin sequitur Franzelin confidenter declarantem: «Relinquendo aliis suam cuique propriam interpretationem, mihi videtur undequaque clarissimum, Augustino aequae ac reliquis Patribus numquam in mente fuisse aliam rationem praedestinationis ad gloriam quam suppositis et praevisis meritis supernaturalibus» (*De Deo Uno* [Romae 1886] 674).

hoc nullus eorum ex bono in malum mutatus, finit hanc vitam; quoniam sic est ordinatus, et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam aeternam» (ML 44. 928 sq.).

Sincerius ipse *Molina* discrepantiam inter suam et Augustini doctrinam agnovit, suggestive tamen hanc incusans quod fuerit multis occasionem spiritualis perturbationis et periculi salutis: «Quae doctrina plurimos e fidelibus, praesertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem eorum fuisse periclitatam».¹

Pariter *Petavius*, eiusdem sententiae sectator, per decem integra capita examinatis textibus Augustini, declarat: «Auctoritatem Augustini... nonnulli nimium verentes, ne illius opinionis desertores haberentur, maluerunt interpretes esse non boni, ut ei invito ac repugnanti opinionem alteram inducerent, tanquam is causam electionis ad gloriam praeter Dei voluntatem, constituerit ullam, atque ex meritis bonorum operum illam fieri putaverit».²

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.³

806. 1. Nemo ordinate agens, prius intendit media quam finem. Atqui gloria est in ultima analysi finis, propter quem Deus confert homini gratias seu merita. Ergo Deus prius intendit collationem gloriae, ac oostmodum, intuitu illius, collationem gratiae. Ergo praedestinatio ad gloriam, praecisive sumpta, est ante praevisa merita.

Hoc argumentum multipliciter effugere conantur adversarii. Praecipue *opponunt*, principium maioris esse verum cum finis intenditur absolute et simpliciter, non vero cum intenditur ut merces alterius rei, aut etiam conditionate seu dependenter ab aliqua conditione quae est ponenda ab alio agente, ut accidit in casu. Deus quippe intendit gloriam ut mercedem boni usus gratiae, seu sub conditione illius. *At vanum est effugium*. Nam finis, etsi intendatur ut merces, non ideo cessat esse finis, adeoque manet semper id quod primo et principaliter intenditur. Ita in casu, etsi gloria detur ut merces gratiae, tamen id quod principaliter et ultimo Deus quaerit, conferendo varias gratias, est ipsa gloria, non vero collatio gratiae. Hoc illustrari etiam potest exemplo illius qui certat in agone ut obtineat bravium; ipse enim intendit bravium ut mercedem certaminis, et tamen id quod prius et principaliter vult est bravium, propter quod se accingit certamini, seu causae meritoriae illius.

¹ *Concordia*, In q. 23, a. 4-5. disp. 1. memb. ult., n. 3 (ed. critica I. Rabeneck, Oniae-Matriti 1953) 582.

² *De Deo*, l. 10, c. 1, n. 1, *Theologica dogmata* (Parisiis 1865) II 89. Doctrinam Augustini examinat in l. 9, c. 6-15, *ibid.* 28-82.

³ Praemitti possunt contra *molinistas* omnia argumenta quibus impugnatur eorum sententia de scientia media et de non intrinseca efficacia gratiae. Sic ruit fundamentum ipsorum sententiae de praedestinatione. Sic ruit etiam explicatio *congruistarum*, qui tamen, ut diximus, quoad praecipuum caput praesentis quaestionis nobis consentiunt. Non praestat autem hos directe nunc impugnare; id unum notetur, in eorum sententia praedestinationem non esse omnino et ab intrinseco gratuitam.

Nec iuvat urgere alteram rationem nuper tactam, Deum scilicet velle gloriam non absolute, sed sub conditione quod creatura correspondeat mediis ab eo statutis, ac ita eum posse intendere media ante finem. *Nam*, data nec concessa existentia talis conditionis, scilicet gratiae efficaciam pendere a consensu creaturae, negatur quod Deus possit velle non absolute sed conditionaliter salutem praedestinatorum. Iuxta enim scientiam mediam, Deus, dum confert media ad salutem, infallibiliter praevidet consensum creaturae, adeoque praevidet eadem media esse certissime efficacia; si igitur Deus ponit media, quae scit efficacia ad finem obtinendum, non potest hunc non velle efficaciter, secus aequiparetur homini, qui applicaret ignem stuppae et non vellet efficaciter stuppam comburi.

2. Parvuli baptizati, morientes ante usum rationis, non praedestinantur ex praevisione meritorum, nec vicissim parvuli, morientes absque Baptismo, privantur gloria propter demerita. Ex una autem parte inconvenit duplicem adstruere praedestinationis modum, ex alia vero parte inde demonstratur per se et absolute loquendo non esse inconveniens nec durum dicere quod Deus mere negative se habet quoad reprobationem aliquorum ante praevisa demerita.

3. Iuxta fidem praedestinatio est mysterium inscrutabile, lamvero, dum in nostra sententia haec inscrutabilitas subsistit, cum reponatur in altissimis rationibus divinae voluntatis nobis absconditis, in contraria sententia prorsus aufertur, cum iuxta eam ratio praedestinationis et reprobationis non aliud sit quam consensus vel dissensus voluntatis creatae. Unde ipsi adversarii coguntur inscrutabilitatem praedestinationis remote et mediate reponere in quodam antecedente Dei decreto, eligente hunc prae alio ordinem universi, in quo hos praevidet homines gratiae consensuros, illos vero dissensuros.

4. In sententia adversariorum nequaquam obtinetur finis intentus, i.e. melior et faciliior explicatio sinceræ voluntatis Dei salvandi omnes homines. Adhuc enim manet quaerendum, in illa sententia, quare Deus hunc ordinem elegerit, in quo praevidet hos tantum homines gratiae consensuros, non vero alterum in quo praevidet illos alios consensuros. In hoc, inquiunt, est mysterium. Ergo difficultas non aufertur sed tantum differtur. Quid prodest igitur prius negare praedestinationem ante praevisa merita, ut postea eadem sub alia ratione redintegretur?

5. Nedum durior ac difficilior sit nostra sententia, multo e converso aptior dicenda est ad sedandam ipsam animi sollicitudinem de propria salute et ad imbuendum animum humilitate et fiducia in

Deum. Ut enim ait *Augustinus*. «Tutiores... vivimus si totum Deo damus; non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus» (*De dono persev.* 6. 12, ML 45. 999).

ASSERTIO 2. Datur aliqua reprobatio negativa, antecedens praevisa demerita.

PROBATUR.

807. Id sequitur necessario ex praecedenti assertione. Si enim Deus praedestinavit tantum aliquos ad gloriam independenter ab eorum meritis, sequitur eo ipso alios non praedestinasse et *hoc saltem negativo sensu eos reprobasse*.

Et hac quidem mere negativa ac veluti abstractiva reprobatione aliqui theologi contenti sunt. Attamen, congruentius cum universali Dei providentia, qua omnia attinguntur, probabilius dicimus cum aliis Deum non mere negativo hoc modo se habere ut nihil prorsus positive decernat quoad eos quos non elegit, sed etiam circa eos aliquem positivum actum elicere. Quae sententia apprime congruit litterae *S. Thornae*.¹

Non est tamen cum quibusdam thomistis necessario adstruendus talis positivus actus divinae voluntatis, quo velit Deus illos a gloria excludere tanquam a beneficio indebito; sed *sufficit ponere actum voluntatis permissivae*, quo nempe Deus vult permittere quosdam sua culpa deficere a gloria, ad quam omnes per sinceram voluntatem antecedentem sunt ordinati.

Etenim positiva illa exclusio a gloria non necessario sequitur ex praedestinatione aliquorum; sufficit quippe actus permissionis ut habeatur verus actus voluntatis et providentiae relate ad reprobos. Advertens scilicet Deus quod non electi, occasione (non ratione) non electionis ad gloriam, sua libertate abutentur nec gratiae sufficienti corresponderent, eorum abusum permittit.² Praeterea, cum praefato positivo actu exclusionis a gloria non videtur quomodo satis convenienter explicetur *sincera voluntas salvifica erga illos*. Tandem, verum non est suppositum illorum thomistarum, gloriam nempe esse

¹ 1 p., q. 23, a. 3: «Sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem... Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita *reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam* et inferendi damnationis poenam pro culpa».

² Ad hoc tandem redit sententia ipsius *Billet*, quamvis verbaliter neget omnem reprobationem, etiam negativam (cf. supra, n. 802). Scribit enim: «Quia in ratione intellecta dicti ordinis continetur tum praescita transmissio horum hominum in vitam aeternam, tum praescita defectio aliorum a salute, decernit autem Deus procurare primum, et ad hoc ipsum permittere secundum, ex huius adiunctione decreti fit, ut quoad quosdam iam in Deo sit praescientia et praeparatio vocationis, iustificationis, necnon et consequentis glorificationis, (et hoc est praedestinatio); quoad alios vero, *praescientia et permissio defectionis*, (et hoc est reprobatio)» (*De Deo Uno et Trino* [ed. 7, Romae 1935] 313).

simpliciter beneficium indebitum post elevationem hominis ad ordinem supernaturalem; nam, posita hac elevatione, homo tenetur tendere ad finem supernaturalem; si autem, tenetur, illi debetur. Non tamen valet opponere cum adversariis voluntatem salvificam non salvari etiam in ea voluntate permissiva reprobationis. Nam per eam Deus non excludit quemquam a gloria, sed tantum permittit aliquid cum quo est coniuncta amissio gloriae, ipsi vero homines se separant ah ea.

808. *h*Holivum autem illius divinae permissionis potest quidem *generaliter* assignari in voluntate manifestandi bonitatem divinam seu divinorum attributorum plenitudinem, signanter misericordiam et iustitiam; *particulariter* vero, quoad hunc vel illum hominem, motivum reprobationis est inscrutabile mysterium infinitae voluntatis. Quocirca nos admonet *Augustinus*. «Quare illum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare» (*In Io.*, tract. 26. 2, CCL 36. 260). Id licet tantummodo mirari cum Apostolo: «O altitudo divitiarum sapientiae, et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognoscit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Amen» (Rom. 11. 33-36).

Sic sufficienter soluta manet, salva iugiter ipsa huius mysterii inscrutabilitate, *praecipua obiectio*, petita ex existentia universalis voluntatis salvificae.

Ceterae *obiectiones* quae afferri solent, vel non sunt ad rem vel militant pariter contra quamlibet sententiam. Praecipue enim opponitur nostram sententiam *tollere libertatem* et ducere ad fatalismum, cum, posita independent! praedestinatione et reprobatione, non possit homo non pervenire ad finem aut non deficere a fine. Item, eam iustificare sequens *dilemma*. Si sum praedestinatus, quidquid agam salvabor, si vero non sum praedestinatus, quidquid agam damnabor. Item, eam saltem esse *fontem sollicitudinis conscientiae et scrupulorum*, ita ut vix possit fidelibus proponi quin suscitet parum salutarem sensum admirationis, ac repulsionis, ac ideo in praxi ministerii etiam ab eius defensoribus taceri soleat.

Respondetur primam objectionem esse potius contra efficaciam decreti et motionis divinae, quam directe contra praedestinationem, et iam solutam esse superius (n. 741), saltem iuxta sententiam thomisticam de intrinseca efficacitate motionis divinae et gratiae; ceterum, in omni sententia oportet iuxta fidem admittere infallibilem efficacitatem divinae motionis, quomodo Jibet tandem explicetur.

Secunda pariter obiectio non est directe contra gratuitam praedestinationem ad gloriam, sed generaliter contra ipsam fidei doctrinam de praedestinatione, imo et de infallibili praescientia divina, et soluta est superius (n. 799).

Tertia pariter obiectio militat non solum contra gratuitam praedestinationem ad gloriam, sed etiam contra veritates fidei de infallibili praescientia Dei, de gratuita praedestinatione ad gratiam et de ipsa positiva reprobatione ex demeritis, iam in mente Dei existente. Haec enim omnia esse possunt fons obiectae sollicitudinis conscientiae ac scrupulorum; quae tamen inepte afficiunt infirmos et pusillos, quoniam non ex parte bonitatis et omnipotentiae Dei timor in nos irruere deberet, sed ex sola defectibilitate liberi arbitrii, ex quo tantum malum et damnatio oriri possunt; quo sensu admonet Apostolus: «Cum metu et tremore vestram salutem operamini» (Phil. 2. 12).

Ceterum, concedendum est quod in praxi ministerii, cum est quaestio de his quae referuntur ad praedestinationem, loquendum sit de praedestinatione potius secundum ordinem executionis praeconceptionis, quam secundum ordinem intentionis; sic enim spectata, est nobis notior et ad commendanda bona opera aptior. Ita, ad inculcandam efficacitatem et necessitatem orationis, non praestat eam considerare in ordine intentionis, seu relate ad immutabilitatem voluntatis divinae, sed tantum in ordine executionis, in quantum per orationem potest aliquid obtineri, quin tamen per id possit ullatenus frustrari immutabile decretum divinae Providentiae.

QUAESTIO XVI. DE EFFECTU PRAEDESTINATIONIS¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

809. Considerata praedestinatione formaliter et secundum sex adeoque in ordine intentionis, ulterius considerari potest in sua applicatione seu secundum suos effectus, adeoque *in ordine executionis*. Quod quidem proprie non ad ipsam praedestinationem sive supernaturalem providentiam pertinet, quae formaliter absolvitur in ordine intentionis, sed ad gubernationem ordinis supernaturalis (cf. supra, n. 784).

Effectus praedestinationis dicitur quidquid a Deo fit ex ipsa intentione praedestinationis, seu omne medium a Deo dispositum et executum ad obtinendum finem gloriae, ad quem plures homines destinavit. S. Thomas sequens statuit generale principium: «Quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam... Habet... hoc modo praedestinatio ex parte effectus promotione divinam voluntatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut ad finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente» (1 p., q. 23, a. 5). Item: «Ita praedestinitur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum,.

¹ 1 p., q. 23, a. 2, 5 et 8.

vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur» (ibid., a. 8).

Unde ut aliquid sit vere effectus praedestinationis, requiritur et sufficit ut efficaciter ducat ad finem salutis et ut a Deo producat ex eiusdem salutis intentione.

II. ASSERTIO. Directi ac immediati praedestinationis effectus sunt tres, scilicet efficax vocatio, perseverans iustificatio et obtenta glorificatio. Indirecti effectus dici possunt inefficax vocatio, interrupta iustificatio et peccati permissio.. Mediat tandem effectus sunt bona ipsa naturalia, sub ea ratione ac mensura, qua ad bonum salutis conducunt.

810. **PROBATUR** ex eo quod in his omnibus verificantur uno vel alio modo duae supradictae conditiones, requisitae ad hoc ut aliquid vere dicatur effectus praedestinationis.

Quoad tria priora, quae indicantur in ipso textu paulino Rom. 30: «Quos autem praedestinavit, hos et *vocavit*, et quos vocavit, hos et *iustificavit*, quos autem iustificavit, illos et *glorificavit*», facile natet eos esse *directos et immediatos effectus* praedestinationis.

Primus effectus est vocatio, i. e. omnes gratiae tum internae tum externae, tum supernaturales quoad substantiam tum quoad modum; breviter, omne quod hominem disponit ad iustificationem, si tamen inde iustificatio sequitur, ut efficax vocatio dici possit.

Secundus effectus est iustificatio, i. e. gratia virtutum et donorum (gratia sanctificans, virtutes et dona Spiritus S.), quam sequuntur augmentum gratiae habitualis et actualis, et ultimo gratia perseverantiae finalis, quae est specialissimus effectus praedestinationis, utpote cum ipsa consecutione finis infallibiliter connexa. Haec iustificatio intelligitur non interrupta, sive perseverans, quae nempe coniungatur cum fine vitae; quod quidem vix differt a dono perseverantiae.

Tertius effectus est glorificatio. Haec enim considerari potest dupliciter: in ordine intentionis, et ita non est effectus praedestinationis, sed est ipsa causa seu ipsa praedestinatio (vel potius eius obiectum), et in ordine executionis, seu ut adeptio gloriae in esse rerum, et ita est effectus praedestinationis seu praefatae intentionis; idem enim quod est finis in ordine intentionis, est ultimus effectus in ordine executionis.

Quoad tria posteriora, controvertitur vel ambigitur a quibusdam auctoribus, sed nihil vetat quominus dicantur indirecti effectus praedestinationis, pro quanto versantur in ordine supernaturali et indirecte concurrunt ad salutem.

Vocatio quippe inefficax indirecte confert ad salutem, sive quatenus excitando hominem ad bonum et minuendo eius inclinationem ad malum praeparat eum ad subsequentem vocationem efficacem (non aliter enim Deus ordinarie obtinet conversionem quam paulatim et per plures motiones inefficaces, quae tandem efficacem motum obtineant), sive quatenus homo iam iustificatus agnoscit, amat et laudat bonitatem divinam, quae ipsum, gratiae vocationis resistentem, non deseruit. Idem a fortiori dicendum de *iustificatione interrupta*, quae praeterea per suam reviviscendam multum confert ad salutem. Et eadem ratio instaurari potest quoad *permissionem peccati*, inquantum est occasio actus profundioris humilitatis, ferventioris charitatis et contritionis, atque maioris gratitudinis. Quo pacto S. Thomas ait quod «ex divina misericordia [ipsa] excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur; sed haec misericordia non omnibus impenditur excaecatis, sed praedestinati tantum» (1-2, q. 79, a. 4).

Res ipsae et eventus naturales, sive sint physica bona, ut felices dotes, bona indoles, nativitas ex bonis parentibus aut in christiana regione, sive sint physica mala, ut paupertas, infortunia, calamitates, infirmitates, dici possunt *mediati effectus* praedestinationis, quia mediate concurrunt ad bonum salutis, quatenus bona sunt utilia ad opera virtutum et mala sunt occasio meriti et satisfactionis. Quo pacto dicit Apostolus: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti» (Rom. 8. 28), imo: «Omnia vestra sunt... sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura» (1 Cor. 3. 22).

Quod autem attinet ipsam reprobationem, si attendatur *reprobatio positiva*, quae est essentialiter punitiva, tres pariter distingui possunt proprii eius effectus, scilicet *missio peccati* non remittendi, quae opponitur vocationi electorum; *derelictio peccatoris* (obduratio, excaecatio), quae opponitur perseveranti iustificationi electorum; *aeterna damnatio*, quae opponitur illorum glorificationi. Si vero attendatur *reprobatio negativa*, haec nullum effectum positivum habet, ut patet ex sua ipsius ratione.

QUAESTIO XVII. DE INCERTITUDINE PRAEDESTINATIONIS¹

I. SENSUS QUAESTIONIS.

811. Agitur de incertitudine praedestinationis, non quidem quoad se et relate ad Deum, nam ita certa omnino est et infallibilis,

¹ 1 p., q. 23, a. 1, ad 4; a. 7; q. 24; q. 63, a. 9; *In 1 Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2, ad 4. Praecipua quaestio, hic controversa inter theologos, respicit numerum praedestinatorum, de qua confer:

Boissard. E., «Multi sunt vocati, pauci vero electi», *Revue thomiste* LIT (1952) 569-585.

Castelein, A., *Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, éd. 2, Paris 1899.

Coppin, J., *Les questions de l'Evangile: «Seigneur y en aura-t-il peu de sauvés?» ou considerations sur l'écrit du R. P. Castelein S. I. intitulé: Le rigorisme et la question du nombre des élus*. Bruxelles 1899.

Getino, L. G. A., *Del gran numero de los que se salvan y de la mitigation de las penas elernas*, Madrid 1934.

ut significatum est supra (n. 794) et sequitur ex immutabilitate divinae scientiae et voluntatis (cf. 1 p., q. 23, a. 6), sed quoad subiectum, sive *relate ad nostram cognitionem*. Duo autem quaeruntur de obiecto huius incertitudinis, seu de incertitudine *tum quoad existentiam* personalis uniuscuiusque praedestinationis, *tum quoad numerum* praedestinatorum: Utrum nempe quilibet homo in hac vita sit incertus de sua praedestinatione et utrum numerus praedestinatorum sit incertus tam absolute quam relative.

Prima ac principalis quaestio est cum haereticis *Calvinistis*, qui docent omnes fideles teneri ad credendum fide divina se esse praedestinos, quae doctrina tanquam haeresis damnata est a *Cone. Trid.* Altera quaestio sub aliqua ratione est controversa inter theologos.

II. ASSERTIO 1. Nemo absque speciali Dei revelatione potest esse stricte certus de sua praedestinatione; et pariter absque revelatione de nullo homine certitudinaliter affirmari potest Deum illum reprobasse.

812. Nota theologica. Neminem absque revelatione posse esse certum se esse praedestinatum, est *saltem theologice certum*, imo proximum fidei, ob definitionem *Cone. Trid.* contra doctrinam Calvini et annexam eiusdem Concilii doctrinam.

PROBATUR.

Magisterii doctrina proponitur praecipue a *Cone. Trid.*, sess. 6, can. 15: «Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero praedestinatorum: an. s.»; can. 16: «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: an. s.» Cap. 12: «Nemo quoque, quandiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur, se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut,

Godts, F.-X., *De paucitate salvatorum quid docuerint sancti*, ed. 3, Bruxelles 1899.

Maréchal, B., *Du nombre des élus*, Paris 1910.

Michel, A., «Elus (Nombre des)», *Dictionnaire de théologie catholique* IV-2 (Paris 1910) 2350-2378.

Petit-Bornand, I.-B. du, *Sur la question du nombre des élus*, éd. 2, Paris 1909.

si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit» (Denz. 1565 sq., 1540).

Ex Scriptura ad rem faciunt, EccL 9. 1 sq.: «Sunt iusti atque sapientes, et opera eorum in manu Dei; et tamen nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum incerta servantur». 1 Cor. 10. 12: «Qui se existimat stare, videat, ne cadat». Phil. 2. 12: «Cum metu et tremore vestram salutem operamini». Apoc. 3. 11: «Ecce venio cito: tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam».

Ex Patribus. *Augustinus, De corrept. et gratia* 13. 39 sq.: «'Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam'. Si enim alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est numerus [praedestinatorum]. Quod autem etiam perseveraturis sanctis sic ista dicuntur, quasi eos perseveraturos habeatur incertum, non aliter haec audire debent, quibus expedit non altum sapere, sed timere (Rom. 11. 20). Quis enim ex multitudine fidelium, quandiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?» (ML 44. 940; cf. *De dono persev.* 13. 33, ML 45. 1012). *Bernardus, Serm. 1 in Septuag.*, η. 1: «Quis potest dicere: Ego de electis sum, ego de praedestinis ad vitam, ego de numero filiorum? Quis haec, inquam, dicere potest? reclamante nimirum Scriptura, 'Nescit homo si sit dignus amore an odio' (EccL 9. 1). Certitudinem utique non habemus; sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus cruciemur. Propter hoc data sunt signa quaedam et indicia manifesta salutis, ut indubitabile sit eum esse de numero electorum, in quo ea signa permanserint» (NIL 183. 163; cf. *Serm. 2 in Octava Paschae*, n. 2, *ibid.* 297).

R a t i o autem liquet. Nam praedestinatio est aliquid contingens, ultimo pendens a sola voluntate divina; ea autem, quae ita pendent a voluntate divina, nemo per proprie dictam certitudinem scire potest nisi ex ipsius revelatione. Si autem quis quaerat, quare Deus in huiusmodi incertitudine nos relinquat, respondet S. Thomas: «Etiamsi aliquibus ex speciali privilegio praedestinatio eorum reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus; quia sic illi qui non sunt praedestinati desperarent et securitas in praedestinis negligentiam pareret» (1 p., q. 23, a. 1, ad 4).

813. *Ceterum, non obstante huiusmodi incertitudine, possunt singuli homines sibi acquirere quondam coniecturalem cognitionem, imo certitudinem*

moralem laie dictam, de sua praedestinatione ex quibusdam signis, quae nobis exhibentur in Scriptura et Patribus.

Huiusmodi signa coincidunt, ut liquet, cum signis ipsius status gratiae. Possunt autem plura enumerari: ita, generaliter octo beatitudines (Mat. 5. 3 sqq.), animarum zelus (Iac. 5. 20), charitas proximi et eleemosina (Tob. 4. 11), dilectio inimicorum (Mat. 5. 44 sq.), patientia et mortificatio (Rom. 8. 17; 2 Tim. 2. 12), libenter audire verbum Dei (Io. 8. 32 sq., 47), spiritus mediationis (Eccli. 7. 40), intensus dolor de peccatis (Apoc. 21. 4). Haec et alia referuntur et inculcantur etiam apud Patres. Quidam, ut Bernardus et Anselmus, addunt devotionem specialem erga B. Virginem, quae est «mater divinae gratiae, auxilium Christianorum, refugium peccatorum», cuique Ecclesia appropriât verba Sapientiae: «Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino» (Prov. 8. 35). Bernardus id exprimit in vulgata illa oratione: «Memorare, o piissima Virgo Maria, non esse auditum a saeculo, quemquam ad tua currentem praesidia, tua implorantem auxilia, tua petentem suffragia esse derelictum».

Haec autem omnia signa ad unum tandem reducuntur, i. e. ad executionem bonorum operum, iuxta illud 2 Petr. 1. 10 sq.: «Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis: haec enim facientes non peccabitis aliquando. Sic enim abundanter ministrabitur vobis introitus in aeternum regnum Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi».

ASSERTIO 2. Numerus praedestinatorum, quamvis sit certus ac determinatus apud Deum, seu in libro vitae, tamen nobis est prorsus incertus, tam absolute quam etiam relative.

PROBATUR.

814. *Quod numerus praedestinatorum sit certus ac determinatus ipsi Deo, sequitur ex ipsa independent! ac immutabili ipsius Dei praedestinatione. Id saepe inculcat Augustinus contra Pelagianos; ita in De corrept. et gratia 13. 39: «Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis; non de his qui, cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum (Psal. 39. 6). Ipsi enim vocati dici possunt, non autem electi, quia non secundum propositum vocati» ML 44. 940).*

Notandum autem est cum S. Thoma (1 p., q. 23, a. 7) Deum cognoscere numerum electorum, non solum formaliter sub ratione numeri, seu quot sint salvandi, sed etiam materialiter, seu qui sint salvandi; et praeterea, numerum electorum Deo esse certum, non solum per modum merae cognitionis, sicut est ei notus numerus petrarum et guttarum pluviae, sed etiam per modum electionis et definitionis: in actum enim imperii, in quo praedestinatio consistit, concurrit utraque intellectus ac voluntatis facultas.

Liber autem vitae, in quo numerus et nomina electorum conscripta dicuntur (cf. Apoc. 21. 27 aliosque textus relatos supra, n. 794, nihil aliud est quam metaphorica expressio ipsium praedestinationis. Unde definitur a S. Thoma: «Ipsa Dei notitia, quae firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam» (1 p., q. 24, a. 1; quae quaestio integra est de libro vitae). Ex qua definitione duo sequuntur, quae expenduntur a S. Doctore per duos distinctos articulos; primo scilicet, solos praedestinos esse simpliciter scriptos in libro vitae, eos vero qui vitam gratiae prius acceptam finaliter amittunt, secundum quid tantum inscripti dicuntur; secundo ac consequenter, nullum simpliciter inscriptum deleri posse de libro vitae, bene vero secundum quid inscriptos, ut monet Scriptura: «Deleantur de libro viventium, et cum iustis non scribantur» (Psal. 68. 29), «Qui vicerit... non delebo nomen eius de libro vitae» (Apoc. 3. 5)?

815. *Quod autem numerus praedestinatorum sit nobis incertus*, loquendo de *numero absoluto* sive determinato, evidenter patet ex inscrutabilitate divinae voluntatis in qua numerus ille continetur. Loquendo vero de *numero relativo et indeterminato*, *quaestio libere controvertitur inter theologos*.

Et quidem *in medio aevo* quaestio limitabatur ad assignationem numeri electorum *relative ad numerum angelorum*. Tres opiniones refert S. Thomas, quae ceteroquin ad ipsos Patres ascendunt: «De numero autem omnium praedestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam² quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam vero³ quod tot salvabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quod 'soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus'»⁴ (1 p., q. 23, a. 7). Huiusmodi opiniones, tanquam otiosae a S. Thoma sepositae, iam ab aevo exulerunt a theologia.

816. *Llova autem et aptior quaestio posita et controversa est inde a saec. 18, sub hac indeterminata forma: utrum numerus electorum sit minor numero reproborum*. Novitas quaestionis non respicit ipsum eius obiectum, nam inde a Patribus ea ponebatur et

¹ S. Doctor duplicem aliam acceptionem libri vitae indicat, de qua tamen hic non agitur, scilicet *libri anendorum* ad vitam habendam, qualis est Scriptura V. et N. T., iuxta illud Eccli. 23. 32: «Haec omnia liber vitae et testamentum Altissimi et agnitio veritatis», et *libri factorum* quae ad vitam ducere debent, iuxta illud: «Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus iudicetur» (*Dies irae*). Unde liber vitae tripliciter dicitur, «sicut liber militiae potest dici vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum» (a. 1, ad 1).

² Augustinus, *Enchir.* 29 et 62; *De civ. Dei* 22. 1; Gregorius M., *Moral.*, 1. 31, c. 49; Isidorus Hisp., *Sent.*, 1. 1, c. 10; Bernardus, *De adventu Domini*, serm. 1. 5.

³ Petrus Lombardes, *Sent.*, 1. 2, dist. 9, c. 7; ex Gregorio M., *In Evang.*, 1. 2, hom. 34; cf. tamen *Moral.*, 1. 31, c. 49.

⁴ Secreta in Missa pro vivis vel defunctis, quae est S. Augustini. Cf. *In S. Gregarii Librum Sacramentorum notae*, nota 680, ML 78. 475.

affirmative pacifice resolvebatur, sed eius aspectum controversialem.

817. *Sententia affirmativa* videtur suaderi ex *verbis Christi*. «Multi enim sunt vocati, pauci vero electi» (*Mat. 20. 16; 22. 14*), «Ait autem illi quidam: Domine, si pauci sunt qui salvantur? Ipse autem dixit ad illos: Contendite intrare per angustam portam; quia multi, dico vobis, quaerent intrare et non poterunt» (*Luc. 13. 24*), «Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa via est, quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam!» (*Mat. 7.13 sq.*).

Attamen ex his locis ea sententia *non necessario probatur*, etsi aliqua eius probabilitas desumatur.

Nam in priori textu *Mat. 20. 16; 22. 14*,¹ probabilius agitur tantum *de vocatione iudaeorum* ad fidem (ita sentiunt inter alios Knabenbauer, Delatte et Durand), et ceteroquin, bis occurrit ad finem parabolae de operariis missis in vineam et parabolae de invitatis ad nuptias; iamvero in priori parabola omnes operarii accipiunt mercedem, in altera nonnisi unus excluditur a convivio (quamvis aliunde multi antea fuerint vocati qui non venerunt).

Magis ad rem facit tum alter textus *Mat. 7. 13 sq.*, qui refertur in ipso sermone in monte, ac ideo generaliter sonare videtur, tum textus *Luc. 13. 24*, qui refert responsionem ad explicitant quaestionem de numero salvandorum. Attamen, textus Matthaei iuxta quosdam probabiliter refertur iterum ad *salutem iudaeorum*, imo a quibusdam ut interpolatus habetur; in textu vero Lucae Christus videtur *nolle directam dare responsionem* illi quaestioni sed eam potius eludere, ac si dicat: Ne solliciti sitis de numero salvandorum, sed potius contendite intrare per angustam portam poenitentiae, quae multis est tam difficilis accessus.

Unde ex tribus illis locis non aliud cum certitudine erui potest quam viam salutis esse ita difficilem, ut multi vel plures ab ea deficient, ac pro tanto *relative pauci* salventur, seu minor numerus quam, attenta generali omnium vocatione, expectaretur; quod quidem verum est, etiam si maior sit numerus salvandorum.² Ceterum, in Apoc. 7. 4, 9, numerus salvandorum absque limite exhibetur, tanquam «turba magna, quam dinumerare nemo potest».

Nihilominus, praefatis Christi verbis commoti, *Patres et theo-*

¹ Textus *Mat. 22. 14* est certe authenticus, iuxta omnes. Textus vero *Mat. 20. 16* non est omnino certus et a quibusdam dicitur interpolatus ex priori loco. Propterea, aliquae editiones criticae illum omittunt.

²Cf. Boissard, *loc. cit.* (supra, in n. 810), qui verbis «Multi vocati, pauci vero electi» hunc sensum tribuit ac iustificat: «Qui vocantur sunt numerosiores quam qui eliguntur». («Plus nombreux les appelés, moins nombreux les élus»). Et concludit: «Nous ne croirions pas avoir fait oeuvre inutile, si les théologiens reconnaissaient dorénavant que l'opinion du petit nombre des élus ne peut en aucune façon se recommander de ce texte de saint Matthieu, et a donc, par le fait même, perdu son appui scripturaire le plus précieux».

logi turmatim usque ad saec. 18 (nominatim Basilius, Chrysostomus, Gregorius Naz., Hilarius, Ambrosius, Augustinus,¹ Hieronymus, Bernardus, Anselmus, S. Thomas, Bonaventura, Canisius, Bellarminus, Suarez, Vazquez, Lessius, Becano, S. Alphonsus, Bossuet, Bourdaloue, Massillon),² docent pauciores esse numerum salvandorum. Etiam inter modernos plures huic sententiae adstipulantur, quamvis generatim auctores recentiores a pronuntianda determinata sententia potius abstineant, vel quaestionem ipsam ut otiosam aut insolubilem seponant. Quod attinet *S. Thomam*, notandum est ipsum quaestionem non directe in corpore articuli 7 (1 p., q. 23) sed in responsione ad 3 attingere, adeoque tantum quantum necesse est ad respondendum obiectioni. E converso, ubi agit de numero angelorum qui salvantur, directe quaestionem ponit (1 p., q. 63, a. 9).³⁴ Rationem quam affert est quod bonum, quod est iuxta naturam, deficit ut in paucioribus tantum, quod vero non est iuxta naturam, deficit ut in pluribus; inde concludit apud homines plures esse qui peccant, apud angelos vero plures esse qui non peccarunt, quia peccatum est contra naturalem inclinationem intellectualis naturae, nisi aliunde sit in ea naturalis inclinatio in sensibilia ex qua contingit recedere a dictamine rationis, ut praecise accidit apud homines.

818. Attamen, cum huiusmodi generalis consensus ex una parte fundetur in strictiori nec certa interpretatione praefatorum textuum Scripturae et ex alia parte non feratur in obiectum propositum tanquam de fide aut cum aliqua certitudine tenendum, non praebet, saltem in praesenti tempore, sufficientem rationem ad excludendam, tanquam temerariam aut alia etiam minori censura dignam, *contrariam sententiam, quae ideo, saltem apud modernos, libere sustineri potest**

Huiusmodi sententia negativa explicite coepit proponi saec. 18. Primus eam formulavit notus probabilista *J.-M. Gravina* S. I. (t circa 1775) his

¹ *De corrept. et gratia* 10. 28: «Pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi» (ML 44. 933). Cf. *Contra Cresconium* 66. 75 (NIL 43. 536).

² Godts, *loc cit.* (supra, in n. 810) numerat 73 Patres et sanctos, 74 theologos, 28 S. Scripturae interpretes.

³ *In 1 Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2, ad 4, S. Doctor eandem rationem fusius evolvit. Addit etiam quod «multo plures fuerunt [angeli] remanentes quam cadentes, et forte etiam plures quam omnes damnandi, daemones et homines». Ex quo sequitur quod, includendo et angelos et homines, numerus totalis electorum est maior numero reproborum.

⁴ Olim longe severius de hac sententia indicabatur. Quidam (ut Laselve, Smising et Bosco) contrariam sententiam dicebant de fide; alii (ut Suarez, Estius, Gonet) habebant ut certam. Inter recentiores Godts et Maréchal (*loc. cit.*, supra, in n. 810) severe de eadem sententia indicant.

verbis: «Verisimile est electos homines, respectu hominum reproborum, longe numerosiores esse», quae censuram S. C. Indicis a. 1772 meruerunt, tum ob novitatem tum ob crudiores formas («longe numerosiores»)¹. Eam subinde secuti sunt Marmontel,² J.-B. Gêner,³ et saec. 19 Lenoir, Melguizo,⁴ Martinet, Bougaud, Faber, Schell, Mauran⁵ et peculiariter Castelein.⁶ Ceterum, plures alii hanc sententiam probabilem vel prorsus liberam dixerunt, ut Perrone,⁷ Hurter/ Bergier,⁹ Lacordaire,¹⁰ Monsabré,¹¹ Michel,¹² Boissard.¹³ Idipsum implicite significant theologi recentiores, quatenus hanc quaestionem tanquam otiosam et insolubilem transeunter tangunt. Praefati doctores, paulo leviter seposito, tanquam non certo, supradicto argumento contrariae sententiae ex Scriptura et Patribus, praecipue insistunt in intrinsecis rationibus convenientiae, quarum praecipua est quod dignitati Salvatoris et valori pretiosissimi eius sanguinis magis congruit ut Deus propter Christum maiorem partem hominum salvet et plenior super Satanam victoriam obtineat. At haec ratio non multum valet, quia non est quaestio de potentia Dei et efficacia sanguinis Christi, quae sunt infinitae, sed de Dei voluntate pariter infinita et inscrutabili; nec ceterum magnitudo effectus salutis mensuranda est ex quantitate numeri sed potius ex qualitate salvandorum, cum maior gloria Dei obtineatur in eximia sanctitate paucorum, quam in mediocri sanctitate multorum.

Notandum autem est quod, quoad quaestionem magis particularem de numero salvandorum *inter christianos, baptizatos vel catholicos*, maior est concordia inter theologos. Quamvis enim fautores sententiae traditionalis dicant inter paganos maiorem partem probabilius non salvari, tamen quoad baptizatos plerique docent, cum fautoribus alterius sententiae, maiorem eorum partem salvari; idem confidenter profitentur de adultis catholicis, quibus veritas christiana et media ad salutem necessaria continuo offeruntur,

¹ In opere *Dissertatio anagogica, theologica, paraenetica de Paradiso*, Panormi 1762, incocepto a B. Plaza et persoluto inde a c. 2 ab ipso Gravina. Quintum et ultimum caput «De electorum hominum numero respectu hominum reproborum» damnatum est a S. C. Indicis 22 maii 1722 et adhuc retinetur in ultima editione *Indicis librorum prohibitorum* iussu Pii XII a. 1940.

² *Bélisaire*, Paris 1767. Opus censuratum a facultate Sorbonica a. 1767 et in Indicem relatum eodem anno.

³ *Theologia dogmatico-scholastica* (4 voll. Romae 1766-1777) II 342 sqq.

⁴ *Son mas los que se salvan que los que se condenan*, Madrid 1860.

⁵ *Elus et sauvés*, Marseille 1896.

⁶ *Loc. cit.* (supra, in n. 810).

⁷ *De Deo Creatore*, n. 748, in nota: «Nonnisi coniecturis ducuntur, qui pro alterutra dimicant opinione».

⁸ *De Deo*, thes. 106, n. 145, in nota, *Theologia dogmatica* (ed. 7, Oeniponte 1891) II 108: «Inter conjecturas autem illa non est spernenda, quam ita Gêner proponit: 'Numerus non reproborum est saltem compar reprobis, ne dici possit cum dedecore et iniuria divinae maiestatis et clementiae, maius esse imperium daemonum, quam Christi, qui plane suum non fuderit sanguinem quoad efficaciam, ut in tanta hominum paucitate, quam praefert communis opinio, sua copiosa redemptio adimpleretur'».

⁹ *Dictionnaire de théologie*, art. «Elu».

¹⁰ *Conférences*, conf. 71.

¹¹ *Carême* de 1889, conférence 102.

¹² *Loc. cit.* (supra, in n. 810).

¹³ *Loc. cit.* (supra, in n. 810) ait: «Nous ne répéterons pas la critique de la théorie du 'petit nombre des élus'; ses défenseurs se font rares».

secundum illud 1 Tim. 4. 10: «Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium».

819. *Salva probabilitate utriusque sententiae, et fortasse probabiliore prioris* (saltem ob extrinsecum auctoritatis argumentum, quod solet esse maioris ponderis in re theologica), *altera sententia de maiori numero salvandorum proponi potest sub sequenti forma moderata*, quae videtur rationi consonare et animum allicere.

Relate ad possibilitatem salutis, alia fuit et est nunc conditio mundi, alia vero erit in futuro, si supponatur celeris et intensa propagatio evangelii apud omnes populos. Populus enim hebraicus, et hucusque etiam populus Christianus, multum numero cessit populo pagano.

Apud Hebraeos autem *salus puerorum* obtinebatur per circumcisionem, apud christianos per Baptismum, apud paganos per remedium naturae; hoc vero remedium apud paganos corruptum vel oblitteratum erat ante Christum, et in N. T., iuxta plures theologos, abrogatum est per universalem extensionem legis Baptismi. Cum autem, iuxta «statisticas», constet ex qualibet generatione dimidiam fere partem obire in infantia vel ante adeptum completum rationis usum,¹ sequitur magnam partem hominum limbum replere. Salus autem *adultorum* est vel ex opere operantis, vel ex opere operato quod invenitur in sola Ecclesia sive in eius sacramentis; ingressus autem in Ecclesiam est medium necessarium ad salutem. Oportet igitur ut, quantumvis magnus ponatur numerus eorum qui extra Ecclesiam salvantur, non tamen sit tantus ut inde evacuetur veritas illa dogmatica: «Extra Ecclesiam nulla salus», hoc est Ecclesiam esse ordinarium medium salutis.

Cum igitur hucusque fuerit et est numerus membrorum Ecclesiae multo exiguior numero errantium extra eam, cumque extra Ecclesiam de lege communi homines non salventur, atque in ipsamet Ecclesia plures quoque damnentur, coniciendum est, *iuxta praesentem conditionem mundi* relate ad media salutis, minorem esse hucusque numerum salvatorum quam non salvatorum, et, si conferamus quae modo dicta sunt de parvulis, hanc descendente gradationem inveniri in numero incolarum aeternitatis: limbus, infernus, caelum (incluso purgatorio quod est praeambulum caeli). *In alia vero ac futura conditione*, i. e. Ecclesia ubique propagata, multum crescet numerus salvatorum, sive ob maiorem numerum adultorum bonorum, sive ac praecipue ob magnum numerum infantium baptizatorum, decedentium ante usum rationis, ita ut inde aequari possit ac forte superari numerus reproborum, sin minus incolarum limbi, atque ita, compensata disproportionem praecedentium saeculorum, pleniori sensu adimpleri verba Apoc. 7. 8: «Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat».

¹ Imo numerus infantium morientium in utero materno reputatur maior, vel saltem aequalis, numero eorum qui eduntur vivi.

INDEX ANALYTICUS

{Indicantur numeri marginales}

Abaelardus.

Primus usus est voce «theologia»
in strictiori sensu moderno, 6
Eius opus theologicum, 27
Immerito vel incerte ei tribuitur
negatio possibilitatis visionis
beatificae, 622
Negat moralem Dei libertatem,
750

Actus purus coincidit cum moto-
ri immobili, 545, 549, 564, 637,
et fundatur in simplicitate abso-
luta, 602

Aeternitas Dei.

Comparatio aeternitatis cum im-
mensitate, 625, 641, 642
Divisio durationis in tempus,
aevum et aeternitatem, 641
Definitio Boethii de aeternitate,
641, 644, 648
Divisio aeternitatis in proprie
dictam et improprie dictam,
642
Deus, et ipse solus, est proprie
aeternus, 644-648
Visio beatifica gaudet aeternitate
quadam participata, 642, 693
De modo quo futura sunt Deo
praesentia in aeternitate, 725
Aeternitas non est medium in
quo Deus res cognoscit, sed
mera conditio rei cognitae,
725, 735, 739

Aevum. Vide: *Aeternitas. Angelus*

Agnosticismus docet Dei existen-
tiam per rationem probari non
posse, 516, 520, 522, 541, 542,
nec eius essentiam analogice cog-
noscere, 653

Almaricus de Benis, pantheista,
docet Deum esse formam mundi,
440, 597, 598, negatque possibi-
litatem visionis beatificae, 662

Amor Dei est non tantum affecti-
vus sed etiam effectivus, 748.
Propterea Deus amat irrationalia
amore complacentiae, rationalia
amore benevolentiae, iustos amo-
re amicitiae, 748

Analogia.

De valore conceptuum analogico-
rum, 14 sq.

Conceptus analogicus non oppo-
nitur conceptui proprio sed
univoco, 109, 123, 652, 658

Quid sit cognitio analogica, 652

Nomina Dei analogica, 699

Analogia fidei, ut peculiare argu-
mentum theologicum, 385

Angelus.

Est simplex et infinitus non in
linea entis, sicut Deus, sed in
sola linea essentiae, 612, 621,
624

Est praesens in loco tantum per
contactum virtutis, 635

Non est in tempore sed in aevo,
641

Ea quae non solum a Deo sed
etiam ab angelo fieri possunt,
non sunt proprie miracula,
207, 221, 235

De modo quo angelus loquitur
ad angelum, 99

Animalium brutorum instinctus,
ut argumentum existentiae Dei,
569

Anselmus Cantuariensis.

Aperuit novam methodum theo-
logicam, 25

Eius effatum «Fides quaerens
intellectum», 7, 25, 33, 48

Eius definitio de miraculo, 206

Eius aprioristicum et ambiguum

argumentum de existentia Dei, 500, 501 sq., refutatur, 512, 513, 573

Apologeticae tractatus.

Ortus, varius modus quo a theologia concinnatur et varium nomen quo designatur, 75-77

Convenientia et necessitas, 78

Historia, 79-83

Definitio, 84-90. Pertinet formaliter ad scientiam theologiam, 88-90. Distinguitur a theologia positiva, 90

Methodus, 91

Divisio, 92-94

Ad hunc tractatum non pertinet tractatus De locis theologicis, 92

Apriorismus, sive quodlibet tentamen explicandi cognitionem existentiae Dei absque omni vera probatione, seu ex sola analyst conceptus Dei, 500, refutatur, 509, 512. Vide: *Anselmus Cantuariensis*. *Cartesius*. *Leibnitius*.

Arabes philosophi (ut Avicenna et Averroes).

Ponunt unicum et universalem intellectum, 497

Proponunt tertiam viam S. Thomae de existentia Dei, 556

Negant in Deo cognitionem de rebus particularibus, 716, ac ideo etiam eius providentiam, 785

Archaeologica monumenta, recte appretianda et adhibenda in theologica argumentatione, 410 sq., 444

Aristoteles.

Eius errores ethico-religiosi, 144, 293

Praeformavit conceptum loci theologici, 371

Quoad existentiam Dei tradit explicite primam viam S. Tho-

mae, 550, 552; adumbrat tertiam, 556; indicat quartam et quintam, 560, 563

Incertum est num consideraverit Deum tantum ut causam finalem, an etiam efficientem, 550, et num negaverit Deum alia cognoscere, 750. Si ita esset, dicendum esset ipsum negasse consequenter Dei tum libertatem, 750, tum providentiam 716, 785

Qaudit suam Metaphysicam per explicitam affirmationem unitatis Dei, 614

Loquitur etiam de infinitate Dei, 622

Assistentia Spiritus S., quomodo distinguatur a revelatione et inspiratione, 103

Atheismus.

Variae eius formae, 541

Num dari possint veri athei: id nequit simpliciter admitti, praecipue de atheis negativis qui nempe simpliciter ignorent existentiam Dei, 534

Attributa Dei.

Quinque maiora attributa: motor immobilis, causa prima, ens necessarium, ens perfectissimum, ultimus finis, 540, 580, 611, 637, 652

Notio et divisio attributi proprie dicti, 580 sq. Talia non sunt divinae relationes personales (paternitas, filiatio, spiratio), nec liberae perfectiones (ut creator et ubiquitas), 580, 586

Inter divina attributa habetur sola distinctio rationis ratiocinatae minoris, 587-590

Sola distinctione rationis ratiocinantis distinguuntur in Deo ea quae pertinent ad eandem 11-

neam formalem (ut natura et essentia, intellectus et intellectio), 590

Radix omnium attributorum, siue metaphysica essentia Dei, est esse subsistens, 593-595

De singulis attributis, vide: *ad singulas voces*

A u g u s t i n u s .

Pater theologiae, 24, et excellens apologeta, 80

De doctrinali eius auctoritate, praecipue in quaestione de gratia, 423

Primus tradidit definitionem miraculi, 206

Argumentum ex «analogia fidei», 385

Etiam pro S. Doctore nostra de Deo cognitio non est proprie immediata, sed accepta ex creatis, non obstante una vel altera ambigua eius expressione quae sapit conceptus platonicos, 506 sq.

In probatione existentiae Dei indicat primam viam S. Thomae, 550, sed peculiariter delectatur quarta via, 560, necnon duobus mere probabilibus argumentis ideologico (ex veritatibus aeternis), 573, et eudaemonologico (ex desiderio beatitudinis), 574

Scientia Dei est causa rerum: «Non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit», 731, 732, 734

Inepte lansenistae dicunt S. Doctorem negare universalem Dei salvificam voluntatem. Varia eius interpretatio textus 1 Tim. 2. 4-6 de salute omnium, 778

Signantissima Augustini doctrina de praedestinatione ad gloriam

ante praevisa merita, 795, 803, 804 sq., 806, 808

B a i u s docuit elevationem ad ordinem supernaturalem esse debitam naturae humanae, 673, et viam stravit praedestinatianismo lansenistarum, 772

B a r t h pervertit conceptum revelationis, 96, 114, et negat mentem humanam per suas vires posse cognoscere existentiam Dei, 517

B e g u a r d i et **B e g u i n a e** docent hominem non indigere lumine gloriae ad Deum videndum, 497

B l o n d e l (M.).

Est praecipuus defensor apologeticae *i* anentiae, seu principalitatis vel saltem necessitatis criteriorum subiectivorum ad probandum factum revelationis, 133, 149, 182-185, 279

Eius doctrina inficitur moderato agnosticismo et *ii* anentismo, 183

Non paucos tamen habuit fautores, 184 sq.

Refutatur, 191-193

Inficit apologeticum valorem miraculi, 203

Docet existentiam Dei probari non posse rationali argumento sed ex sola vitali actione, 522, 536

Vide: *Laberthonnière. Methodus*

B o e t h i u s tradidit classicam definitionem aeternitatis, 641, 644, 648

B o n i t a s D e i .

Notio et divisio bonitatis, 618

Deus est bonus, imo ipsa bonitas, 619

Dei pulchritudo cognitionem habet cum eius bonitate, 620

Effatum «Bonum est diffusivum sui», 746

Ca i e t a n u s.

Supremum ingenium in schola thomistica, 28, exaravit primum directum commentarium in Summam Theologicam, 74

De ratione Deitatis, 40, 119

De naturali desiderio videndi Deum, 667

Ratio inaequalitatis visionis beatificae non est inaequalitas luminis gloriae, sed naturalis virtutis intellectus, 684

Quare cognitio Dei de futuris non reddat frustranea nostra opera, 726

Libertas est aliquid Deo intrinsicum, 751

Calvinus docet praedestinationem ad vitam vel mortem, negans universalem Dei salvificam voluntatem, 772. Vide: *Protestantes*

C a n o (M e l c h i o r).

Eius opus De locis theologicis, 32, cuius tractatus ipse est fundator, 371 sq.

Assignat varias regulas de valore et usu singulorum locorum theologicorum, quas supra citavimus a n. 402 sqq.

De notis theologicis, 476, 482, 484, 485

Methodologia practica, 488

C a r t e s i u s.

Docet ideam Dei esse nobis innatam, sicut ideam cogitationis («Cogito, ergo sum»), 499

Eius aprioristicum et ambiguum argumentum de existentia Dei, 500-502, refutatur, 513

Dubitat de cognoscibilitate finalitatis rerum mundanarum, 562

C a u s a. C a u s a l i t a s.

Causa univoca et causa aequivoca, 657

Omnis effectus requirit in ultima analyst causam aequivocam, nam causa univoca est causa per accidens, 548

Quo modo influat causa exemplaris, 557, 559

Causalitatis principium est certum fundamentum omnis demonstrationis existentiae Dei, 531, 540. Quintupliciter autem exprimitur in quinque viis S. Thomae, 564

Essentia quoque Dei cognoscitur ope eiusdem principii per triplicem viam negationis, affirmationis et excellentiae, 657

C e r t i t u d o.

Notio et divisio, 155

Certitudo fidei quid sit, 161

Certitudo de facto revelationis necessaria. Vide: *Credibilitas*

C h r i s t u s.

Frustranea est quaestio de eius existentia, 238

Eius dignitas messianica, 239-248, divina, 249-257, et magisterialis, 258-260, 285

Indoles et sublimitas doctrinae Christi, comparata cum doctrina aliarum religionum, 285-287

Christi personalis sanctitas, 289, 291

Aliqui theologi inepte docent proprium obiectum theologiae non esse Deum sed Christum, 42 sq.

C i c e r o.

Indicat quintam viam S. Thomae de Dei existentia, 563, necnon argumentum ethnologicum (ex universali hominum consensu), 577

Ex asserta hominis libertate negat possibilitatem prophetiae, 227. et cognitionem Dei de

futuris, 717, 726, ac inde
coarctat Dei providentiam,
785

Cognitio tripliciter mediata esse
potest, nam datur medium sub-
iectivum seu sub quo (potentia
et habitus), medium obiectivum
quo (species) et medium obiecti-
vum quod (obiectum prius cogni-
tum, ducens in cognitionem alte-
terius), 681. Vide: *Scientia*

Cognoscibilitas Dei.

Cognoscibilitas existentiae Dei.
Vide: *ad hanc vocem*

Cognoscibilitatis essentiae Dei
varii modi, 652

Cognitio Dei per lumen rationis
est mere analogica, per tripli-
cem viam negationis, affirma-
tionis et excellentiae, 654-658

Nequit oculus corporeus ullo
modo elevari ad Dei cognitionem,
656

Ipsa intellectus nequit absque in-
fusione luminis supernaturalis
elevari ad Dei visionem (con-
tra Molina et Suarez), 656

Nequit creari intellectus cui lu-
men gloriae sive visio beatifi-
ca sit connaturalis, 656

Cognitio Dei per gratiam, 660

Cognitio Dei per visionem beati-
ficam. Vide: *ad hanc vocem*

Deus tamen non est comprehen-
sibilis a creatura, adeoque ipsi
beati vident Deum totum sed
non totaliter, 695 sq.

Deus est consequenter etiam inef-
fabilis, seu nequit a creatura
exprimi nomine comprehensi-
vo, etsi a beatis nominetur no-
mine proprio ac quidditativo et
a viatoribus nomine proprio
analogico, 698 sq.

De nominibus divinis analogicis,
699

Compositio.

Divisio compositionis iuxta va-
rietatem partium, 596

Comparatio compositionis cum
distinctione, 590, 596

Conclusio theologica.

Notio et divisio, 464-467

Conclusio theologica proprie dic-
ta debet esse absolute necessa-
ria, 465 sq.

Implicata ac controversa quaes-
tio: num huiusmodi conclusio
possit ab Ecclesia definiri ut
tenenda de fide divina. Duplex
sententia. Resolutio affirmati-
va, 467-474

Exinde sequitur non dari sic dic-
tam fidem ecclesiasticam, quam
adstruunt plures theologi, 473

Idem dicendum est de sic dictis
factis dogmaticis (ut canoniza-
tione sanctorum), 474

Credibilitas revelationis.

Est obiectum Apologeticae, 84 sq.

Duplex est: alia supernaturalis et
alia naturalis, quarum prior
reicitur a quibusdam auctori-
bus non thomistis, 147, 153

Vera notio credibilitatis rationa-
lis, 85, 148-153

Distinctio credibilitatis a creden-
ditate, 84, 153

Necessitas verae et proprie dictae
certitudinis, saltem moralis, de
facto revelationis, 161-170

Sufficit certitudo moralis, quae
ceteroquin potest facile transi-
re in absolutam, 166 sq.

Requiritur tamen proprie dicta
certitudo, etsi mere vulgaris,
nec scientifica, 168-170

Quid valeat convergentia proba-
bilitatum, 170

Veram certitudinem habent etiam
rudes et pueri, 170

Certum iudicium credibilitatis
potest elici etiam sine auxilio

- gratiae quamvis ordinarie gratia adiuvet, 173-176
- In eo qui iam fidem habet, iudicium credibilitatis elicitur non ab ipsa fide sed a ratione, 175
- Crîtérium credibilitatis.**
- Notio et divisio, 177 sq.
- Crîtérium credibilitatis revelationis est certum signum divini interventus illudque miraculosum, adeoque essentialiter reducitur ad miraculum, 179. Vide: *Miraculum*
- Criteria subiectiva non sunt primaria ac sufficientia, sed secundaria tantum et utilia, 187-193
- Possunt tamen, mutata eorum natura, evadere obiectiva, ac pro tanto efficacia, 189
- Criteria obiectiva intrinseca, singillatim accepta, sunt insufficientia; simul vero accepta, sunt sufficientia, imo primaria, 194-196
- Criteria obiectiva extrinseca, sive miracula et prophetiae, sunt certum crîtérium revelationis, 224 sq., 237
- Probatur credibilitas revelationis ex criteriis tum subiectivis, 281-283, tum obiectivis intrinsecis, 284-315, tum obiectivis extrinsecis, sive miraculis, 316-31, praecipue Christi resurrectione, 332-343, et prophetiis, tam V. T., 344-353, quam N. T., 354-368
- Damascenus.**
- Eius influxus in theologiam, 24
- Exhibet integram formulam de cognitione Dei per triplicem viam negationis, affirmationis et excellentiae, 655
- David de Dinanto,** pantheista, docet Deum esse materiam primam, 440, 597
- Deistae** reiciunt verum conceptum revelationis, 96; particularem Dei providentiam, 716, 785; Dei ubiuitatem, 626; miraculum, 201, 216; prophetiam, 227
- Demonstratio.**
- Quid et quotuplex, 34, 464, 515, 540
- Qualis sit medius terminus demonstrationis, 532
- Demonstratio a priori nequit esse de existentia Dei. Vide: *Apriorismus. Existentia Dei*
- Desiderium Dei.**
- Naturale desiderium visionis beatificae est probabile argumentum elevabilitatis hominis ad ordinem supernaturalem et ad ipsam beatificam visionem, 129. Vide: *Visio beatifica*
- Generale desiderium beatitudinis est probabile tantum argumentum existentiae Dei, 574
- Deus.**
- Varia Dei nomina in usu, praecipue EI, lahveh, Deus, 492, 705, 709
- Praecipuum biblicum nomen lahveh («Sum qui sum») eiusque vis, 594, 699
- Triplex genus analogicorum nominum Dei eorumque vis, 699
- Quid sit ratio Deitatis, formale obiectum theologiae, 40
- Existentia Dei demonstrari indiget, 503-514, ac potest, 525-539
- Quo sensu dici potest cum ipsis Patribus cognitionem Dei esse nobis innatam, vel immediatam, 507
- Essentia Dei eiusque attributum generice tum singillatim. Vide: *ad has voces*

- Cognitio ipsius essentiae Dei.
Vide: *Cognoscibilitas Dei*
- Diabolus** habet naturalem fidem de facto revelationis, 174. De diabolo qua angelo, vide: *ad hanc vocem*
- Dionysius Areopagita (Pseudo).**
De titulo sui operis De mystica theologia, 5
Eius influxus in theologiam, 24
De Dei pulchritudine: «Semper existens pulchrum atque fontana universi pulchri», 620
Integre exhibet formulam de cognitione Dei per triplicem viam negationis, affirmationis et excellentiae, 655
- Distinctio.**
Divisio distinctionis, 583
Distinctio non opponitur unitati, sed identitati, 590, 596
- Dogma.**
Vocis usus, 446, aliaeque cognatae voces, 447
Definitio dogmatis in hodierno sensu, 447
De immutabilitate dogmatis, 448-450
De progressu dogmatis: quo modo contigerit in A. T., tempore apostolico et tempore posteriori, 451-463
De revelationibus factis ipsis apostolis post Ascensionem, 451
Pos mortem ultimi apostoli, circa finem saec. 1, clausa est publica revelatio, 452
Datur tamen verus progressus in ipsa publica revelatione, tanquam ab implicito ad explicitum. Difficilis quaestio de natura huiusmodi progressus eiusque solutio, 454-463
Transitus ab implicito ad explicitum triplici modo fieri potest, 456. Exempla huiusmodi progressus, 457
Historicus modus quo progressus habetur, 458, eiusque variae causae et gradus, 459 sq.
Captiosa quaestio: num possit aliquod dogma regredi, sive obscurari, in aliqua aetate, 460-462
Num apostoli habuerint perfectiorem cognitionem dogmatum, saltem explicite reuelatorum, 460 sq.
De privatarum revelationum natura, obiecto et habitudine ad fidem, 463
Vide: *Conclusio theologica. Fides. Revelatio. Scientia. Theologia*
- Dualismi,** seu systematis de duplici primo principio rerum, triplex forma: Mazdeismus, Gnosticismus et Manichaeismus, 606, refutatur, 614. Vide: *ad eas voces*
- Durandus (a S. Porciano).**
S. Thomae adversarius et singulare opinionum doctor, 28
Creari potest aliqua substantia supernaturalis, 656
Lumen gloriae non est aliquid creatum sed ipse Deus, 677
Ratio inaequalitatis visionis beatificae non est inaequalitas luminis gloriae sed naturalis virtutis intellectus, 684
- Ecclesia.**
Fundatio Ecclesiae eiusque indoles in ipso Christi testimonio, 261-276
Quatuor Ecclesiae notae, praecipue in ipso Christi testimonio breviter et apologetice consideratae, 276, 301, 313, 314
Ecclesiae sanctitas, ut criterium revelationis, 293 sq.

- Ecclesiae propagatio et stabilitas, ut insigne critérium revelationis, 301-315
- Ecclesia secundum seipsam et complexive spectata est irrefragabile critérium revelationis, 315
- Magisterii Ecclesiae doctrina. Vide: *ad hanc vocem*
- Ecclesia credens, sive sensui fidelium, ut critérium unde dignosci possit aliquam veritatem pertinere ad traditionem, 4)1
- Sensus celebris effati Vincēntii Lerinensis: «Ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est», 401 sq.
- Sensus fidelium est certus testis revelationis, 408 sq.; Conc. Vatic. II: «Universitas fidelium in credendo falli nequit», 409
- De modo hunc sensum discernendi, 410, et eo utendi in theologica argumentatione, 411
- Influxus huiusmodi sensus in dogmatum evolutionem, 458
- Echardus** negat moralem Dei libertatem, docens creationis necessitatem, 750
- Erasmus** cum aliis humanistis despicit theologiam scholasticam, 9, 427
- Essentia Dei.**
- Physica Dei essentia consistit in complexu attributorum, sola ratione ratiocinata distinctorum, 587-590
- Metaphysica Dei essentia, seu radix ceterorum attributorum, est esse subsistens seu simpliciter acceptum, 593-595
- Esse subsistens**
- Cum sit supremum Dei attributum, recte a communiori sententia dicitur constituere ipsam metaphysicam Dei essentiam, 540, 549, 593-595, 602, 624
- Triplex gradus aseitatis, 592
- Ratio esse subsistentis excludit a Deo compositionem ex essentia et esse, 602
- Estrix (Aegidius)** negat necessitatem certi iudicii credibilitatis ad fidem gignendam, 157
- Euomiani** docent hominem in hac vita cognoscere Deum comprehensive, 497, 505, 510, 530, 598, 653, 655, 662, 666, 694, 695
- Eusebius Caesariensis**, pater apologeticae, 80, primus inter Patres adhibuit vocem «theologia» in sensu christiano, seu pro sermone de Divinitate, 4
- Existentia Dei.**
- Demonstrari indiget, 503-514, ac potest, 525-539. Nec huiusmodi possibilitati obstat existentia atheorum, 534.
- Num et quomodo existentia Dei sit etiam articulus fidei, 533
- Argumentum metalogicum, sive non rationale, a quibusdam catholicis invecum, est ineptum ad Dei existentiam probandam, 523, 528
- Solis quinque viis S. Thomae certo demonstratur Dei existentia. Vide: *Quinque viae*. Cetera argumenta, quatenus ab illis distinguuntur, nonnisi probabilem valorem habere possunt, 544, 571-578
- De peculiari vi argumenti déontologie! (seu ex conscientia legis moralis), 576, et argumenti ethnologici (seu ex universali hominum consensu), 577
- Existentialismus** atheus (Heideg-

ger et Sartre) reducit Deum ad ipsam essentiam hominis divinizatam, 543. Existentialismus vero catholicorum aliorumque qui admittunt existentiam Dei, hanc probat per ineptam viam supra-rationalem sive intuitivam, 524, 539

Facta dogmatica assimilantur conclusionibus theologicis, quod attinet eorum definibilitatem ab Ecclesia, 467, 474

Fideistae, sive Traditionalistae.

Docent strictam necessitatem revelationis, ac ideo traditionis, ad cognitionem ipsarum veritatum naturalium, 133, 146

Certitudinem de facto revelationis repetunt ex sola fide, 156

Despiciunt theologiam scholasticam, 427

In quaestione de existentia Dei, fideismus generaliter vocari potest omnis error qui docet cognitionem Dei nonnisi per fidem sive traditionem haberi posse, 516 sq.

Fideismus autem stricte dictus sive traditionalismus quorundam catholicorum saec. 19, praecipue De Bonald et Lamennais, docet ideas produci a verbis, ac ideo existentiam Dei nonnisi per verbum sive traditionem a nobis accipi, 518

Hanc doctrinam mitigarunt alii, ut Bonnetty, Ventura et Ubahs, praefatam incognoscibilitatem limitantes ad solas ideas religiosas, 519

Refutatur uterque rigidus et mitigatus traditionalismus, 535

Fideistae etiam docent infinitatem Dei non posse ratione demonstrari, 622

Fides.

Eius distinctio ab aliis luminibus supernaturalibus, 103

Distinguenda sunt praeambula fidei, fundamenta fidei et principia fidei, 65, 77, 93, 491

Sensus dictionum: res fidei, veritas fidei, articulus fidei, formula fidei, regula fidei, dogma, formula dogmatica, definite, definitio ex cathedra, 412, 413, 447, 457

Certitudo fidei quid sit, 161

Difficilis quaestio de resolutione actus fidei et dissensus theologorum. Actus fidei est non tantum extrinsece sed intrinsece supernaturalis, 85, 163

Indicium credibilitatis de facto revelationis elicitur non ab ipsa fide sed a ratione naturali, etiam in eo qui iam habet fidem, 173-176.

De genesi actus fidei per indicium tum credibilitatis tum credenditatis, 369

De obligatione credendi revelationem, 369, non tamen privatam aliis factam, 463

Non datur sic dicta fides ecclesiastica, quam quidam adstruunt, 473

Num existentia Dei, vel alia veritas, possit esse simul conclusio rationis et articulus fidei, 65, 533

Analogia fidei, ut peculiare argumentum theologicum, 385

Vide: *Credibilitas revelationis. Conclusio theologica. Dogma. Revelatio. Theologia*

Fraticelli novum evangelium praedicabant, 452

Futurum. Futuribile.

Notiones, 715

Ratio quare Deus cognoscit futu-

INDEX ANALYTICuS

- ra est quia ipse est eorum causa, 724
- De modo quo futura sunt Deo praesentia in aeternitate, 725
- Existentia futuribilium probabilis est, non certa, 727-729
- De medio in quo Deus cognoscit futura et futurabilia. Vide: *Scientia Dei*
- Garrigou-Lagrange (R.).**
- Divisio supernaturalis, 106
- De supernatural! credibilitate et actu fidei, 147
- Conspectus actuum in triplici ordine intentionis, electionis et executionis, 784
- Gnostici.**
- Ex praeconcepta pravitate materiae docent duo esse prima rerum principia, bonum scilicet et malum, 606. 763
- Inde negant Dei ubiuitatem. 626; futurorum cognitionem, 717; libertatem, 750; providentiam, 716, 785
- Goteschalchus** monachus negat universalem voluntatem salvificam in Deo, 772
- Gratia.**
- Gratiarum gratis datarum notio et divisio, 106
- Ratio naturalis sine auxilio gratiae potest elicere certum iudicium credibilitatis de facto revelationis, 173-176
- De notione gratiae sufficientis discrepant thomistae et molinistae, 770
- Disputant theologi de modo quo Deus confert omnibus hominibus auxilia sufficientia ad salutem, 773. Certum tamen est Deum ea omnibus conferre, etiam peccatoribus, infidelibus et parvulis morientibus sine Baptismo, 783
- Gratry (A.)** est praecipuus inter illos catholicos qui argumentum metalogicum (sive non rationale) pro existentia Dei proposuerunt, 523, 538
- Giinther (A.).**
- Negat verum ordinem supernaturalem, 112
- Praeformat sic dictum argumentum metalogicum de existentia Dei, 523
- Negat absolutam immutabilitatem dogmatis. 449; certam Dei cognitionem de futuris, 717; absolutam Dei libertatem, 750
- Vide: *Semirationalistae*
- Historia humana**, ut locus theologicus, recte adhibendus in theologica argumentatione, 441-444
- Hugo a S. Victore** primus proposuit distinctam introductionem in theologiam, 1; ut proprium autem theologiae obiectum habet opus reparationis, 42
- Iansenistae.**
- Negant progressum dogmaticum, 454, et simul admittunt possibilitatem generalis obscurationis alicuius dogmatis, 449
- Docent rationem non posse sine gratia cognoscere existentiam Dei, 517, 535
- Accedunt ad Protestantes praedestinatianos, negantes universalem Dei salvificam voluntatem, 772
- Idealistae.**
- Idealismus moderatus (Kant) negat rationalem cognoscibilitatem Dei, 520, 536, 542. Vide: *Kant*
- Idealismus absolutus (Hegel) negat ipsam existentiam Dei, ut a mundo distincti, ruens in Pantheismum, 543, 597. Theo-

ria Hegel de tribus momentis
entis idealis absoluti, 543

Vide: *Pantheistae. Rationalistae.*

Immensitas et Ubiquitas Dei.

Notio immensitatis eiusque distinctio et cognatio cum infinitate, aeternitate et omnipotentia, 625, 630

Ubiquitas est immensitas in actu, seu actualis praesentia in omni loco, 625

Divisio praesentiae in loco, 625

Deus est immensus et ubique praesens, 627-636

Ratio formalis praesentiae Dei est ipsa ac sola eius operatio. Reicitur contraria sententia Scoti et Suaresii, 629, 631, 635

Vulgata divisio ubiquitatis Dei per praesentiam, per potentiam et per essentiam, 625

Num Deus sit in spatiis imaginariis, 623

Solius Dei est esse ubique primo et per se, 634

De tribus specialibus Dei praesentiis in Eucharistia, in humanitate Christi et in anima iusti per inhabitationem SS. Trinitatis, 636

Vide: *Praesentia in loco*

Immutabilitas Dei.

Deus, et ipse solus, est simpliciter immutabilis, 638-640

Nec obstat multiplex operatio divina, duplex processio trinitaria et Verbi incarnatio, 640

Vide: *Motus-Mutatio*

Incarnatio est supernaturalis quoad substantiam, 106, necnon proprie dictum miraculum, 208. Constituit sic dictum ordinem hypostaticum, 107

Individuatio.

Principium individuationis est materia, sed in solis formis

quae in materia recipiuntur, 603

Unitas individualis seu numerica, 604, 612

Infinitas Dei.

Notio et divisio infinitatis, 621, eiusque distinctio ab immensitate, 621

Deus, et ipse solus, est infinitus simpliciter, seu in linea entis, 623 sq. Inepte tamen Scotistae docent infinitatem esse ipsam metaphysicam essentiam Dei, 592, 595

Infinita secundum quid sunt, sub diversa ratione, tum materia prima, 622, 624, tum quantitas, 624, tum angelus, 621, 624

Deus cognoscit infinita possibilia, non tamen unum post aliud sed omnia simul, cum non detur numerus actu infinitus, 722

Impossibilis est processus in infinitum, saltem in causis per se subordinatis, 548

Tendentia hominis ad aliquid infinitum est probabile argumentum existentiae Dei, 575

Innatismus docet ideas nostras, et praecipue ideam Dei, esse nobis innatas, seu immediate a Deo infusas. Fundatur in philosophia Cartesii et Leibnitii, 499. Refutatur, 509, 511

Inspiratio quomodo distinguatur a revelatione et assistentia Spiritus S., 103

Intelligere.

Proxima ratio intelligibilitatis est immaterialitas, 709

Minus recte aliqui thomistae magni nominis docent metaphysicam essentiam Dei esse eius intelligere, 592, 595

Ioachim de Flores, abbas, novum evangelium praedicabat, 452

Joannes a S. Thoma.

Metaphysica essentia Dei est eius intelligere, 592

De modo quo futura sunt Deo praesentia in aeternitate, 725

Kant, ex suo speculativo agnosticisme, negat cognoscibilitatem ordinis supernaturalis, 113; corrumpit conceptum revelationis, 96; negat prophetiam, 227, et ipsam rationalem cognoscibilitatem existentiae Dei, quam deducit ex voluntario imperativo categorico, 145, 520, inde conficiens suum argumentum morale, 520, 536, 576

Laberthonnière (L.), praecipuus fautor theoriae Blondel de methodo immanentiae, 184, ex qua exaggerat necessitatem revelationis, 133, 149. Vide: *Blondel. Methodus*

Leges naturales.

Deterministae ex admissa fixitate legum naturalium deducunt impossibilitatem miraculi, 199-202, 216, 219

Ad eandem conclusionem perveniunt Contingentistae ex negata ipsa existentia aut fixitate legum naturalium. Peculiaris eorum theoria de legibus statisticis, 203 sq., 217, 219

Lex conservationis energiae num opponatur miraculo, 202, 216

Leges de inertia, de conservatione energiae et de universali attractione, quatenus invocari possunt in argumentum existentiae Dei, 567

Leibnitius.

Docet ideas esse nobis innatas, 499

Eius aprioristicum atque ingenio-

sum argumentum existentiae Dei, 500, 501 sq., refutatur, 513

Ex suo optimismo coaretat moralem Dei libertatem, 750

Lerinensis (Vincentius).

Conceptum «Patris» determinavit, 416

Celebre eius effatum: «Ut id te neamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est», 401

Eius formula de progressu dogmatico, assumpta a Cone. Vatie. I, 454

Libertas.

Notio et divisio libertatis, 741, 749

Propria radix libertatis est indifferentia iudicii, 755

Actio libera qua talis est effectus causalitatis divinae, 736, atque inepte a quibusdam obicitur haec duo simul stare non posse, 741

Ex sollicitudine salvandi humanam libertatem molinistae negant intrinsecam efficacitatem causalitatis divinae, 737, 740

Libertas Dei.

Deus est liber non quoad se sed quoad alia, 752-756

Deus creata necessario scit, non necessario vult, 756

Libertas non ponit in Deo contingendam et imperfectionem 756

Quo sensu Deus tenetur facere optimum in his quae facit, 756

De essentia libertatis Dei disputatur inter theologos, 751. Dicendum autem est eam consistere in ipsa Dei necessaria perfectione prout dicit non necessariam terminationem ad creaturas, 757 sq.

Liber vitae, in quo numerus et nomina praedestinatorum inscripta sunt, 794, 814

Loci theologici.

Tractatus de locis theologicis non pertinet ad apologeticam, 93
Conceptus et historicus nominis usus, 371

Historia illius tractatus, 372

Divisio locorum theologicorum, 374 sq.

Vide: varios locos, *Scriptura*, *Traditio* etc.

Locus. Vide: *Aeternitas*. *Immensitas*. *Praesentia in loco*

Lubac (H. de) induxit peregrinam et impugnata sententiam de quadam necessitate elevationis hominis ad ordinem supernaturalem et de existentia naturalis atque efficacis desiderii illius, 673

Lumen. Vide: *Supernaturale*. *Visio beatifica*

Magia. Vide: *Spiritismus*

Magister Bonae Spei, doctor lovaniensis, docuit oculum corporeum posse elevari ad visionem beatificam, 656, et lumen gloriae non esse aliquid creatum sed ipsum Deum, 677

Magisterium Ecclesiae.

Est proxima regula fidei, 412 sq.

Notio et divisio Magisterii, 413

De eius valore in theologica argumentatione, 414

Magisterium ordinarium eandem habet vim ac extraordinarium, 414

De vi expressionis «Anathema sit» in canonibus tridentinis et vaticanis, 414

Auctoritas Magisterii in interpretatione Scripturae, 382, 383, 384, et Traditionis, 400, 403, 422

Magisterium dirigit ac moderatur progressum dogmatum, 459

Disputata quaestio num conclusionem, theologicae proprie dictae necnon facta dogmatica possint definiri a Magisterio ut de fide divina tenenda, 467-474

Praecipuae Magisterii declarationes:

Contra Modernismum («Lamentabili» et «Pascendi»), 9, 69

Contra modernas tendendas in theologia («Humani generis»), 17, 19 sq.

Commendatio theologiae scholasticae, 9, 69

Conceptus revelationis (Vatic. I), 97

De ordine supernaturali et revelatione contra Rationalistas, 117

Necessitas revelationis, 134, 141

Notio credibilitatis, 150

Possibilitas certi iudicii credibilitatis, 150, 173, eiusque necessitas, 160

Contra methodum immanentiae, 186

Quod Ecclesia per seipsam sit certum criterium revelationis, 196

De apologetico valore miraculi, 205

De existentia et valore prophetiae, 228

De Christi dignitate messianica, 243, divina, 251, et magisterial!, 259

De valore criteriorum tum subiectivorum, 280, tum obiectivorum intrinsecorum, 303, tum obiectivorum extrinsecorum, seu miraculi, 320, nominarim resurrectionis Christi, 337, et prophetiarum, tam N. T., 346, quam A. T., 358

- De Scriptura interpretanda iuxta Ecclesiae Magisterium, 383, et analogiam fidei, 385
- De valore sensus typici in Scriptura, 387
- Decretum de Scriptura et Traditione, ut duplici fonte sive organo revelationis (Cone. Trid. et Vatic. I), 392
- De sensu fidelium, quod «in credendo falli nequeat» (Cone. Vatic. II), 409
- Quod per apostolos clausa sit publica revelatio (Cone. Trid.), 452
- De absoluta dogmatis immutabilitate, 450, et legitimitate progressus dogmatici, 454
- Damnatio Ontologismi (a S. Officio, non tamen a Cone. Vatic. I), 503 sq.
- De rationali cognoscibilitate et demonstrabilitate existentiae Dei, 525
- De exclusione realis distinctionis inter attributa divina, 587
- De unitate Dei, 607
- De visione beatifica, 664
- De universali voluntate salvifica in Deo contra praedestinationos (Notabilis declaratio Cone. 775
- Maimonides.**
- Praeformat rationes S. Thomae pro necessitate revelationis, 134
- Proponit primam et tertiam vias S. Thomae de existentia Dei, 550, 556
- Docet nominalem tantum distinctionem inter attributa Dei, 584, ac inde favet agnosticisme, iuxta quem essentia Dei nequit vere ac proprie cognosci, 673
- Coarctat divinam providentiam, 785
- Malebranche,** pater Ontologismi, 497, 498, 510, et optimists, coarctans moralem Dei libertatem, 750. Vide: *Ottologistae*
- Malum.**
- Triplex est malum: physicum, morale et poenale, 762
- Existentia mali non obstat existentiae Dei, 579
- Deus malum, formaliter acceptum, non vult nec causât directe, sed malum physicum causât indirecte, malum vero morale tantummodo permittit, 764-767
- Materiale vero elementum mali moralis, sive peccati, Deus vult et causât directe, iuxta sententiam thomisticam, 768. Solvitur gravis obiectio contra hanc sententiam, 769
- Malum cognoscitur a Deo in eo ipso decreto quo causatur vel permittitur, 741
- Malum subiacet divinae providentiae, 789, 790
- Manichaei** ex praeconcepta pravitate materiae inducunt duo prima rerum principia, bonum scilicet et malum, 606, 763; ac inde negant
- Dei ubiuitatem, 626, libertatem, 750, et providentiam, 585
- Maréchal (J.).**
- Introduxit novam ambiguam formam proponendi apriosticum et ineptum argumentum existentiae Dei, 502, 513
- Docet quoddam innatum desiderium visionis beatificae, 673
- Marin-Sola (F.).**
- Apte disputat de progressu dogmatis necnon de natura et definibilitate conclusionum theologiarum, 455, 456, 458, 461, 468, 473

Videtnr negare Deum cognoscere futuribilia, 718

Emollit sententiam thomisticam de medio cognitionis divinae, 736

M a r t y r i u m .

Quid sit martyr, 288

De numero persecutionum, 296

De ingenti numero martyrum, ultra modum non exaggerandus nec minuendus, 297

De circumstantiis martyrii, 298

De supernaturali eius indole, 299, et apologetico valore, 300

Materia prima est ingenerabilis et incorruptibilis, 566; infinita secundum quid, 622, 624; principium individuationis, in solis tamen formis quae in materia recipiuntur, 603

M e t h o d u s .

Notio et divisio, 67

Methodus positiva. Vide: *Theologia*

Methodus apologeticae, 91

Methodus immanentiae, praecipue a Blondel et Laberthonnière invecta, refutatur, 191-193, 279. Vide: *ad duo illa nomina* et *Critérium credibilitatis*

Methodologia practica in labore theologico conficiendo, 488

M i r a c u l u m .

Definitio, 206-211. Quaedam modernorum scrupula circa thomisticam definitionem, 206 sq.

Neque opera angelica neque quaelibet opera divina sunt miracula, sed ea tantum quae fiunt praeter vires et exigentias totius naturae creatae, 208

Divisio miraculi triplex, essentialis divisio praecipue attendenda, 212 sq.

Nullum miraculum est proprie contra naturam, 212, 215

Possibilitas miraculi, physica vel saltem moralis, negatur tum a Deterministis, docentibus immutabilitatem legum naturalium, tum a Contingentistis, reicientibus ipsam existentiam legum naturalium, 198-204

Probatur utraque possibilitas, 214-217

Certa miraculi cognoscibilitas. 218-223. Praecipua philosophica difficultas, 219, cuius classica solutio, petita ex consideratione ipsius obiecti, inepte impugnatur etiam ab aliquibus catholicis, 220 sq.

Plena probativa vis miraculi, 224 sq.

Num contingere possint vera miracula in falsis religionibus, 225, 235

Omne certum credibilitatis critérium reducitur ad miraculum. 179, 188 sq., 196, 197, 224, 292, 300, 311 sq., 315, 316, 321

Ostenditur vera miraculi ratio in miraculis Christi, idque ex consideratione tum ipsius obiecti tum circumstantiarum, 325 sq.

Christi miracula sunt certum critérium revelationis, 321-331

Eorum classificatio et numerus, 322

Vide: *Incarnatio. Resurrectio. Transubstantiatio*

M o d e r n i s t a e ex suo fundamentalis agnosticismo sequentes veritates negant vel corrumpunt:

Conceptum revelationis, 96

Cognoscibilitatem ordinis supernaturalis, 114 sq. et miraculi. 203

Certitudinem facti revelationis, 156

- Christi dignitatem messianicam.
242, 248, divinam, 250 sq.,
254, et magisterialem, 258
- Ecclesiam, ut regnum praesens
nec mere eschatologicum, 262.
267-271
- Supernaturalem indolem miracu-
lorum Christi, 319, 330, prae-
cipue resurrectionis, 334, 336,
necnon eius prophetiarum, 345
- Patrum auctoritatem. 419
- Theologiae scholasticae utilita-
tem, 9, 69, 427
- Dogmatum immutabilitatem, 449.
et finem publicae revelationis
tempore apostolico. 452
- Ideam Dei eiusque existentiae
esse fructum rationalis cogni-
tionis, 522, 536
- Molina (L.).**
- Theologia est scientia simpliciter
supernaturalis, 46
- Datur sic dicta fides ecclesiastica,
473
- Ratio praesentiae Dei non est
operatio sed ipsa eius essentia,
629
- Intellectus potest, per solum ex-
trinsecum Dei concursum et
sine infusione luminis, elevari
ad Dei visionem, 656
- In visione beatifica datur species
expressa, 682
- Ratio inaequalitatis visionis bea-
tifica non est inaequalitas lu-
minis gloriae sed naturalis vir-
tutis intellectus, 684
- Molinistae.**
- Ratio quare Deus cognoscit futu-
ra non est praecise quia ipse
est causa eorum (contra thom-
istas), 724
- In systemate molinistico existen-
tia futuribilium est certa, secus
ac in systemate thomistico, 729
- Scientia Dei est causa rerum non
effectiva sed tantum directiva,
731
- Medium, in quo Deus cognoscit
realia, futura et futuribilia, est
scientia media, 735, 737
- Fundamentale principium moli-
nismi et sollicitudo salvandi
humanam libertatem, 737
- Refutatur systema molinisticum,
739, et peculiariter scientia
media, 740
- Molinistae explicant voluntatem
Dei antecedentem aliter ac tho-
mistae, 745
- De indole universalis voluntatis
Dei salvificaе, 773
- Maiores pars molinistarum, cum
ipso Molina, docet praedesti-
nationem ad gloriam pendere a
praevisione meritum, 801,
aliis tamen, ut Suarez et Be-
llarmino, dissentientibus, 802
- In quo huiusmodi sententia dis-
tinguatur ab haeresi semipela-
giana, 801
- Vide: *Molina*
- Molinus (Michael),** quietista, des-
picit omnem Dei cognitionem et
amorem qui humanae rationi in-
nitatur, 517, 535
- Montanistae** novas revelationes
praedicabant, 452
- Motus. Mutatio.**
- Motus tripliciter accipitur, 545,
640
- Multiplex mutabilitas, 636, 639
- Prima via S. Thomae, deducta ex
motu, arguit existentiam Dei,
ut motoris immobilis, 545-550
- Immutabilitas Dei. Vide: *ad hanc
vocem*
- Mysterium.**
- Notio et divisio, 108 sq.
- De habitudine mentis nostrae
ad intelligentiam mysteriorum,
109

- Adhuc post revelationem mysterium manet tale, sive obscurum, 123
- Naturae purae status**, 141, 673
- Necessitas**.
Notio et divisio, 130
Necessitas revelationis et eius credibilitatis. Vide: *ad bas voces*
- Newman (Card. J. H.)**.
Negat necessitatem strictae certitudinis iudicii credibilitatis ad gignendam fidem, 157, 170
Suggerit argumentum metalogicum, seu non rationale, pro existentia Dei, 523
- Nicolaus de Ultricuria** docet existentiam Dei nonnisi per fidem certo cognosci posse, 157, 517
- Nominalistae**.
Existentia Dei nequit demonstrari, 517, 535
Distinctio attributorum Dei est mere nominalis, 584, 592
Essentia Dei nequit vere cognosci, 653
Beati non vident attributa divina quae referuntur ad creaturas, ut omnipotentiam, 688
- Notae et censurae theologicae**.
Nomen et definitio, 476
Historicus usus: -sub praesenti forma nonnisi saec. 14 incipiunt adhiberi, 477
Praecipua Magisterii documenta, censuras ferentia, 477 sq.
Auctor notarum aut censurarum et modus applicationis, 479
Earum divisio sive varia enumeratio, 480-486
Frustra duplicatur nota: de fide divina et de fide catholica, nec opportuna est nota: de fide ecclesiastica, 481
Nota: doctrina catholica, est im-
praecisa ac confusiva, 482, 487
Quaedam particulares notae minoris momenti, 485
De interpretatione et usu notarum: vitanda vicens confusio; reduncendus numerus; determinanda ipsa nomina; suggeritur schema, 486 sq.
- Obiectum**.
Distinctio inter obiectum et subiectum scientiae, 37
Duplex distinguitur obiecti evidentia, i. e. extrinseca et intrinseca, 85, 151
Proprium obiectum intellectus nostri non est Deus, sed ens sensibile, 119 sq., 128, 509, 510, abstractum tamen a sensibilibus conditionibus, 531
Adequatum autem obiectum est ens simpliciter, 128, 669, ac inde suadetur possibilitas visionis beatificae, 669
Obiectum theologiae. Vide: *ad banc vocem*
- Occultismus**. Vide: *Spiritismus*
- Oculus corporalis** nequit elevari ad attingendum obiectum intelligibile et multo minus ad visionem beatificam, contra id quod docuerunt Magister Bonae Spei, 656, et schismaticus Gregorius Palamas, 656, 663
- Ontologistae**.
Ontologismus generice dictus, 496 sq.
Ontologismus stricte dictus, iuxta quem primum ontologicum, seu Deus, est etiam primum logicum, seu ens obiectum intellectus nostri, 112, 119, 498
Damnatus est a S. Officio, etsi non ab ipso Conc. Vatic. I, 503 sq. Refutatur, 509, 510
- Optimistae** ex praeconcepta necessitate optimi mundi deducunt ne-

gationem miraculi, 201, 215. et limitationem tum omnipotentiae, 704, tum libertatis Dei, 750

O r i g e n e s .

Pater theologiae orientalis, 23 sq.
Limitat potentiam Dei, 704 sq.
Conatur ostendere quomodo cognitio Dei de futuris non obstat contingendae rerum; in quo videtur favere molinismo, 731
Videtur motivum praedestinationis revocare ad merita praexistentis animae, 792

P a g a n i .

Num contingere possit vera miracula et prophetiae apud paganos, 225, 235, 324
De morali ac doctrinali depravatione apud paganos; ipsa est signum necessitatis revelationis, 142-145, 287, 293
Quo modo Deus providit paganorum saluti, 141, 775
Vide: *Polytheistae*

P a l a m a s (G r e g o r i u s) .

Doctor schismaticus orientalis, docet realem distinctionem inter Dei essentiam et eius attributa, 585
Inde ponit in Deo compositionem physicam inter essentiam et attributa, 597
Negat possibilitatem visionis beatificae, seu immediatae cognitionis ipsius essentiae divinae, 663
Ex alia vero parte docet oculum corporeum posse supernaturaliter elevari ad immediate videndum aliquid divinum, 656, 663

P a n t h e i s t a e , sub duplici forma materialistica et idealistica, 541, 543, negant ordinem supernaturalem, 111; revelationem, 96; Dei simplicitatem, 597; infinitatem, 622; aeternitatem, 643; om-

nipotentiam, 704; libertatem, 750

P a t r e s .

Quo sensu adhibent vocem «theologia», 4-6
Historia scientiae theologicae in aetate patristica, 23 sq.
Apologetica Patrum, 80
Vox «mysterium», 108
De necessitate certae cognitionis facti revelationis, 164
De usu criteriorum obiectivorum in Patrum apologetica, 190
Quod per apostolos completa fuerit publica revelatio, 452
Patres reiciunt Ontologismum et Innatismum; nec obstant quaedam expressiones, praecipue Augustini, quibus significatur nostram cognitionem de Deo esse immediatam, 505-507, 530
Favent sententiae iuxta quam esse subsistens est metaphysica Dei essentia, 594
Docent absolutam Dei simplicitatem, 598 sq.; nec obstat una vel altera ambigua expressio Tertulliani, dicentis Deum habere corpus, 600
Linitas Dei peculiariter vindicatur a prioribus Patribus contra paganismum polytheismum, 610
Dei immensitas et ubiquitas affirmatur et explicatur per operationem, 628
De Dei aeternitate, 646, et immutabilitate, 638
De analogica cognitione essentiae Dei, 655
De visione beatifica: quaedam ambiguae expressiones circa eius possibilitatem, 622, 666
De Dei incomprehensibilitate, 695
De Dei libertate contra fatalismum paganorum, 754
De universali voluntate salvifica in Deo et quare quidam non salvantur, 777. Inapte lanse-

- nistae dicunt cani negari ab Augustino, 778
- Dc providentia, 788
- De existentia praedestinationis et reprobationis, 795, et quod praedestinationis motivum non sint praevisa merita, 804
- Dc Patribus ut loco theologico: Notio Patris, 416 sq., stricte distinguendi tum a scriptore ecclesiastico tum a doctore, 418
- Aetas patristica, non ultra medium saec. 8 ducenda, 417
- Titulus doctoris nonnisi circa finem saec. 13 conferri coepit, 418
- Quod et quinam sint doctores ab Ecclesia declarati, 418
- De doctrinali Patrum auctoritate, 419
- Eorum communis consensus in aliqua veritate fidei est criterium testimonii ipsius traditionis 420 sq. Quo modo huiusmodi unanimitas intelligenda sit, 421
- Auctoritas Patrum in interpretatione Scripturae, 384, 420, 424
- Quandonam Patres repraesentent traditionem, 402, 403 sq., 420
- De ulteriori eorum auctoritate, ut privatorum doctorum, 420
- De valore et usu doctrinae Patrum in theologica argumentatione, 422-424
- Patres scripserunt sub peculiari assistentia Spiritus S., 424
- Vide: *Traditio*
- Pelagiani.**
- Negant auctoritatem traditionis, ad solam Scripturam confuentes, 391
- Negant praedestinationem et auxilia Dei efficacia, 771, 792; quam doctrinam emolliunt semipelagiani, 792

Perfectio Dei.

- Notio et divisio perfectionis, 615
- Deus est ita perfectus ut colligat in se eminenter omnes perfectiones. Perfectiones tamen mixtae sunt in Deo tantum virtualiter eminenter, 616 sq.

Petrus de Aliaco negat possibilitatem probandi existentiam Dei, 157

Petrus Lombardus in suo classico opere Sententiarum, 27, assumit res et signa tanquam proprium obiectum theologiae, 42

Philosophia.

- Divisio scientiarum philosophicarum, 60
- De modo quo theologia illas iudicat, eis utitur easque perficit, 19, 64-66
- Quaedam veritates philosophicae sunt per accidens revelatae et ita fiunt etiam proprie theologicae, 65
- Num loqui possimus de quadam philosophia christiana, 66
- De auctoritate philosophorum ut loco theologico et de recto usu huius loci, 439 sq.
- De valore philosophia aristotelico-thomisticae, 439, et ipsius Aristotelis auctoritate, 440
- Vide: *Fides. Ratio. Scientia, Theologia*

Plato. Platonici.

- Platonis errores ethico-religiosi, 144, 293
- Influxus platonici in gnosticismum, 606, innatismum, 497, 499, et ipsum S. Augustinum, 507, 573
- Nostra scientia est quaedam immediata Dei contemplatio, 497, 662
- Plato loquitur de prima idea (Deo?), tanquam de «profun-

do pulchritudinis pelago», 620
Coarctat divinam providentiam,
785

Indicat primam et quintam viam
S. Thomae de existentia Dei,
550, 563; praeformat quartam
viam, 560

Polytheistae.

Variae polytheismi formae, 605
De ingenti numero deorum apud
paganos, etiam graecos et ro-
manos, 605. Praecipui tamen
philosophi pagani fuerunt mo-
notheistae, 614

Polytheismus perimit Dei infini-
tatem, 622, et ubiuitatem, 626

Vide: *Pagani*

Porretanus (Gilbertus) docet
realem quandam distinctionem in-
ter attributa divina, distinguens
inter abstractum et concretum in
divinis, 585, ac inde ponit in Deo
physicam compositionem, des-
truens eius simplicitatem, 597,
598

Potentia Dei.

Est tum extensive tum intensive
infinita, adeoque omnipotentia,
705-707

S. Thomae effatum: «Convenientius dicitur quod (contradictoria) non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere», 706

Potentia Dei est ipsa eius scientia
practica, 707, 730, 734. Vide:
Scientia Dei

Etsi infinita, Dei potentia nequii
producere effectum infinitum,
707

Sedulo distinguatur potentia Dei
absoluta et ordinata, et haec
ordinaria et extraordinaria, 707

Potentia oboedientialis.

Eius existentia et indoles, 126
sq., 668

Ex ipsa suadetur possibilitas vi-
sionis beatificae, 668

Potentia oboedientialis activa,
qualiter docetur a Suaresio, vi-
detur involvere contradictoria,
656

Praedestinati.

Negant Deum velle salutem om-
nium hominum nec tantum
praedestinatorum, 771, 792

Historia huius haeresis: praecipue
eam docuerunt Goteschalcbus,
Protestantes et lansenistae, 772

Praedestinatio. Reprobatio.

Utriusque notio et varia acceptio,
791

Est in Deo infallibilis praedesti-
natio et reprobatio, 793-796

Praedestinatio ad primam gratiam
et praedestinatio adaequata est
independens a meritis, 797

Reprobatio positiva pendet a
praevisis demeritis, 798

Quae sit ex parte Dei ratio mo-
tiva praedestinationis aliquo-
rum prae aliis, 799

Praedestinatio non reddit frus-
tranea opera nostra et oratio-
nes, 799, 808

Controversia theologorum de mo-
tivo praedestinationis ad glo-
riam et reprobationis negati-
vae, 800-802

Praedestinatio ad gloriam est an-
te praevisa merita, 803-806

Datur aliqua reprobatio negativa
ante praevisa demerita, 807.
Quodnam sit eius motivum,
808

De variis effectibus praedestina-
tionis et reprobationis, 810

De incertitudine praedestinationis
et reprobationis ex parte ho-
minis: nequit aliquis absque
speciali revelatione cerbo scire

sc esse praedestinatum vel reprobum, 811 sq.

Dantur tamen quaedam signa, ex quibus quis possit habere certitudinem late dictam de sua praedestinatione, 813

Peritcr numerus praedestinatorum est nobis prorsus incertus, non solum absolute sed etiam relative, 814-819

Unde aperta manet quaestio, peculiariter inde a saec. 18 agitata, num numerus electorum sit minor numero reproborum, 816-819

Vide: *Molinistae*. *'Photnistae*

Praescriptionis argumentum, quoad suam vim et formam, 404-406

Praesentia in loco.

Divisio praesentiae, 625

Triplex modus essendi in loco, scilicet per contactum formae, vel virtutis, vel quantitatis, 629, 635

Praesentia per contactum virtutis sive operationis est propria omnis substantiae spiritualis (Dei, angeli, animae separatae). Anima in corpore est per contactum formae, 635

Praesentia Dei. Vide: *Immensitas-Ubiquitas Dei*. *Praesentia in loco*

Prophetia.

Negatio et explicatio Rationalistarum, 227

Definitio prophetiae eiusque triplex acceptio, 229-231

Divisio, 232

Possibilitas, 233; cognoscibilitas, 234-236; probativus valor, 237

Distinctio verae a falsa prophetia, 235

Prophetiae tum a Christo in N. T. tum de Christo in A. T. pro-

latae, sunt non minus quam ipsa eius miracula, certum criterium revelationis, 344-368

Variae Christi prophetiae, 349-351; peculiaris prophetia de sua resurrectione, 349, et de destructione Jerusalem, 351 sq. Inepte aliqui inter ipsos catholicos exegetas apologeticum valorem prophetiarum A. T. minuire conantur, 355

Praecipuae sunt: Psal. 2, Psal. 109 et Is. 53, quarum literalis messianicus sensus arbitrarie negaretur, 362-365

De prophetiae Dan. 9. 24-27 incerto valore, 364

Generalis conspectus de valore messianicarum prophetiarum, 365

Protestantes.

Conceptus revelationis, 96

Triplex fides, promissionum, factorum et miraculorum, 447, 517

Notio credibilitatis, 149

De certitudine facti revelationis, 156

Protestantes concorditer respuunt traditionem, tanquam fontem sive regulam revelationis, retenda sola Scriptura, 391

Despiciunt theologiam scholasticam, 8 sq., 427

Negant partialiter immutabilitatem dogmatis, 449

Docent rationem humanam, ob totalem corruptionem per peccatum originale, non posse cognoscere existentiam Dei, 517, 535

Calvinistae docent Deum esse simpliciter auctorem mali, 763. lidem negant universalem voluntatem Dei salvificam, docentes solam praedestinationem ad vitam vel mortem, 772

Vide: *Calvinus. Protestantes liberales*

Protestantes liberales.

Pervertunt conceptum revelationis et ordinis supernaturalis, 96, 114

Negant certitudinem facti revelationis, 156, rationem miraculi, 203, et prophetiae, 227

Negant Christi dignitatem messianicam, 242, divinam, 250, et magisterialem, 258

Docent Christum fundasse Ecclesiam tanquam regnum mere spirituale, 263, 272

Reiciunt dogmatis immutabilitatem, 449

Vide: *Barth. Protestantes*

Providentia Dei.

Notio providentiae in genere: est integralis pars prudentiae et identificatur cum imperio, 784

Varii actus qui eam praecedunt in ordine intentionis et electionis, 784

Providentiae divinae definitio et divisio, 784

Est in Deo universalis providentia, cui subiacent etiam mala, 786-790. Propterea relate ad Deum non datur casus, fortuna vel fatum, 790

Explicatur quo modo malum, etiam morale, subiacet divinae providentiae, 789, 790

Quo modo Deus providet salutem gentium, revelationem ignorantium, 141, 775

Puer.

Etiam pueri habent veram certitudinem de facto revelationis, 170

Perveniens ad usum rationis, puer acquirit notitiam existentiae Dei, 511

Quomodo pueri morientes sine

Baptismo habeant auxilia sufficientia ad salutem, 775

Pulchritudo Dei connectitur cum eius bonitate; ex ipsa generali notione pulchritudinis patet Deum esse ipsam pulchritudinem ac fontem universi pulchri, 620

Quinque viae S. Thomae de existentia Dei.

Commendantur ab ipso Magisterio, 526, 527

Conspectus illarum, 544

Exponuntur singillatim, 545-563

Diplex forma, sub qua tertia via proponitur a S. Thoma et peculiaris eius difficultas, de qua disputant aliqui moderni, 555

Inepte quidam auctores dubitant de valore quartae viae, 559. Ad eam reduci potest ideologicum argumentum Augustini (ex veritatibus aeternis), 573, argumentum deontologicum (ex conscientia legis moralis), 576, et argumentum ethnologicum (ex universali hominum consensu), 578

Profunditas quintae viae, seu ex rerum finalitate, de cuius efficacia nullus unquam cordatus philosophus dubitavit, 562. Ad eam reduci potest argumentum eudaemonologicum (ex desiderio beatitudinis), 574

De quinque viarum relatione et reductione ad invicem, 564

De quinque particularibus argumentis, seu modis proponendi ipsas easdem quinque vias, 565-570

Vide: *Existentia Dei*

Ratio.

Proprium obiectum rationalis intellectus est ens sensibile, adaequatum vero ens simpliciter. Vide: *Obiectum*

Qualiter ratio indigeat revelatione ad ipsas naturales veritates cognoscendas, 138-146

Ratio perficitur per revelationem, 135, 138, 281, 286 sq., 491. Unde inepte a rationalistis obicitur religionem christianam adversari progressui culturae modernae, 283

Ratio humana, sive scientia naturalis, est locus theologicus, seu fons theologiae argumentationis, 436 sq.

De valore et recto usu huius loci, 438

Discursus rationis sive ratiocinium eiusque elementa, per respectum ad conclusionem theologicam, 464

Vide: *Philosophia. Revelatio. Theologia*

Rationalistae.

Variae rationalism! formae, 541

Rationalismus positivus negat possibilitatem ordinis supernaturalis, 111 sq., agnosticus vero illius ordinis cognoscibilitatem, 113-115. Utriusque obiectiones, 116, 123

Negant convenientiam, et a fortiori necessitatem revelationis, 132, 136, 138, 141

Negant Christi dignitatem messianicam, 242, et divinam, 250

Docent Christum locutum esse de Ecclesia in mero sensu eschatologico, 262

Conantur infirmare apologeticum argumentum deductum tum ex martyrio, tum ex mirabili Ecclesiae propagatione et stabilitate, 289, 302

Variae theoriae quibus naturaliter explicant miracula, 317-319, confutantur, 327

Negant veritatem prophetiarum

tum N. T., 345, tum A. T., 357, 367

Vide: *Idealistae. Pantheistae*

Resurrectio Christi.

Est certum ac maximum criterium revelationis. Multiplices Rationalistarum theoriae ad illud evertendum earumque confutatio, 332-343

Christi prophetia de sua resurrectione, 349

Resurrectio est miraculum primi vel secundi ordinis, secundum diversas considerationem, 106

Revelatio.

Importat essentialiter conceptum locutionis, 99

Ratio locutionis proprie convenit Deo, imo perfectius quam homini, 99 sq.

Frustranea videtur distinctio quorundam inter locutionem docentem et locutionem attestantem, cum agitur de Dei locutione, 101

Revelatio importat duplex elementum, obiectivum scilicet et subiectivum (i. e. lumen additum intellectui), 122-124

Distinctio revelationis ab inspiratione et assistentia Spiritus S., 103

Quotuplici modo immediata revelatio prophetis et apostolis fieri potuit, 165

Per mortem ultimi apostoli, circa finem saec. 1, clausa est publica revelatio, 102, 452

Convenientia et necessitas revelationis, 135-146, 535, etiam mediatae, 136

In scientia apologetica lumen rationis procedit sub directo influxu luminis revelationis, 86 sq.

Revelatio virtualis est obiectum

formale quo theologiae, 44, 51
Munus theologiae circa revelationem formalem seu principia revelata, 62

Veritas implicite revelata, 404

Vide: *Conclusio theologica. Dogma. Fides. Scientia. Theologia*

Rosmini (A.), unus ex praecipuis Ontologistis, 112, 119, 498, 510, coarctat Dei libertatem, 750. Vide: *Ontologistae*

Rousselot (P.).

Novella eius theoria, a quibusdam graviter insimulata, qua negat possibilitatem certi iudicii de facto revelationis, anteceden-ter ad ipsam fidem, etiam cum auxilio gratiae, 158, 172

Docet etiam quoddam innatum desiderium visionis beatificae, 673

Scientia.

Quid sit, 34

Theologia est vera ac proprie dicta scientia, etsi subalternata, 35 sq.

Non datur scientia de singulari, 36

Quid sit proprie obiectum formale quo alicuius scientiae, 37, 44

Distinctio inter obiectum et subiectum scientiae, 37

Num scientia possit probare existentiam sui obiecti, 494

Discrimen inter scientiam et sapientiam, 59 sq., 67

Divisio scientiarum et locus quem occupat theologia, 60

Vide: *Cognitio. Conclusio theologica. Demonstratio. Scientia Dei. Theologia*

Scientia Dei.

In Deo est perfectissima intelligentia, sequens ex ratione actus puri seu suprae immaterialitatis, 709

Est pariter scientia proprie dicta, 710, relate tamen ad solas creaturas, 711

Proprietates scientiae divinae, 713, eiusque variae divisiones, 714, 722

Vulgata praecipua divisio in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis, 714, 722, 736, 737

Primum obiectum cognitionis Dei est ipsa eius essentia, 719; secundarium vero obiectum sunt cetera omnia, 720

De universalitate scientiae Dei, etiam quoad mala, entia rationis et infinita possibilia, 722

De cognitione futurorum liberorum, 723-726

Ratio quare Deus cognoscit futura est quia ipse est eorum causa, 724

Quo modo futura sunt Deo praesentia in aeternitate, 725

Cognitio futurorum non obstat libertati et contingendae rerum, 726

Deus cognoscit etiam futuribilia, si quae sint, 727-729

Scientia Dei est causa effectiva rerum, 732-734, scilicet per imperium quod est immediate productivum rerum, secus ac imperium hominis, 734

Celebris controversia inter thomistas et molinistas de medio in quo Deus cognoscit realia, futura et futuribilia, 734-738

Deus ea obiecta cognoscit non in seipsis sed in seipso, 735, 738

Proprium medium in quo Deus ea cognoscit est ipsum ac solum efficax decretum suae voluntatis, 739-741; unde reicitur scientia media molinistarum, 740. Vide: *Molinistae. Thornistae.*

Scotiis.

- Negat theologiam esse proprie dictam scientiam, 36; eam dicit essentialiter practicam, 52
- Dubitat de valore principii «Quidquid movetur, ab alio movetur», 547, 550
- Exaggerat ponendo inter attributa divina consuetam suam distinctionem formalem ex natura rei, 585
- Docet metaphysicam Dei essentiam esse infinitatem, 592
- Ratio praesentiae Dei non est eius operatio sed ipsa essentia, 629
- Ratio inaequalitatis visionis beatificae non est inaequalitas luminis gloriae sed naturalis virtutis intellectus, 684

Scriptura.

- Biblicus conceptus revelationis, 98
- Xzox «mysterium», 108
- De corrupto Deitatis conceptu apud paganos, 142 sq.
- Nomen Messiae eiusque conceptus tum purus tum a ludaeis adulteratus, 240 sq.
- Christi dignitas messianica, 244-248, divina, 252-257, et magisterialis, 260
- Christi testimonium de fundatione Ecclesiae, 261, 266-276
- Excluditur Modernistarum theoria de regno mere eschatologico et explicantur difficiliore textus qui ab eis obiciuntur, 267-271
- De sublimitate doctrinae Christi, 285, et Christi personali sanctitate, 291
- Varia Christi miracula eorumque indoles, 322-324, 330 sq.
- Christi resurrectio, 339-343
- Christi cognitio de occultis et distantibus, 344

De variis sensibus Scripturae, 355 sq.

Scriptura docet cognoscibilitatem imo demonstrabilitatem existentiae Dei per rationem et innuit tertiam viam S. Thomae necnon argumentum psychologicum, 528 sq.

Insistit in unitate Dei, tanquam fundamentali veritate totius religionis, 608, ac proinde inepte rationalistae obiciunt in Scriptura inveniri aliqua vestigia polytheismi, 609

De Dei immutabilitate, 638, et aeternitate, 645

De naturali analogica cognitione essentiae Dei, 654

De visione beatifica, 665

Vita Dei: «Deus vivens», «Ego sum vita»; causa omnis vitae: antiquior lectio Io. 1. 3 sq.: «Quod factum est, in ipso vita erat», 702, 703

De Dei omnipotentia, 705

De Dei scientia universali, 720

De futuribilium existentia eorumque cognitione a Deo, 727

De universali voluntate salvifica in Deo, 776

De providentia divina, 787

De existentia praedestinationis et reprobationis, 794

Motivum praedestinationis non sunt praevisa merita, 803

Verba Christi: «Multi sunt vocati. pauci vero electi» (Mat. 20. 16; 22. 14; cf. 7. 13 sq.; Luc. 13. 24) non necessario innuunt numerum praedestinatorum esse minorem numero reproborum, 816-819

De Scriptura, ut loco theologico: Inspiratio, 376; canonicitas, 377; authenticus textus, 378; inerrantia, 379; interpretatio sive quadruplex sensus, 380

- Disputatur num sensus litteralis sit unicus, 380, et num sit -admittendus sic dictus sensus plenior, 381, 385, 386
- Scripturae valor et usus in theologia argumentatione, 382-387
- Etiam ex libris apocryphis argumentum peti potest. 382
- Valor versionis Vulgatae in theologia argumentatione. 382
- Relatio Scripturae ad Magisterium Ecclesiae, 382, 383, 384
- Quotuplici modo Magisterium sensum Scripturae declaret, 384
- Si alicuius textus sensus est obuius, habendus est eo ipso ut authentice declaratus a Magisterio ordinario, 384
- De Patrum auctoritate in Scriptura interpretanda, 384, 420, 424
- De sic dicta analogia fidei in Scripturae interpretatione, 385
- De modo investigandi sensus litteralem et typicum, 386, et vitanda exaggeratione in usu sensus typici, 387
- Sensationalistae** negant ordinem supernaturalem, prout est supra vires cognoscitivas rationis, 112, et consequenter negant strictam necessitatem revelationis, 132, 149, supematuralitatem fidei, 149, utilitatem theologiae scholasticae, 427. Vide: *Giinther*
- Simplicitas Dei.**
- Notio et divisio simplicitatis, 596
- Comparatio simplicitatis cum identitate et unitate, 596
- Deus est perfecte simplex, ita ut nec partes habeat nec sit pars alterius, 598-603
- Dei simplicitati non obstat trinitas personarum, 613
- Sociniani negant prophetiam. 227, et certam Dei cognitionem de futuris, 717
- Spinoza**, ex suo pantheismo deducit impossibilitatem miraculi, 200, et prophetiae, 227
- Spiritismi**, occultismi, magiae et hypnotismi prodigia, quo modo distinguantur a miraculis, 222, 235, 328 sq.
- Suarez.**
- Dubitat de absoluto valore principii «Quidquid movetur, ab alio movetur», in quo residet nervus primae viae S. Thomae de existentia Dei, 547, 550; reformat quoque secundam viam, contendens illi conferre distinctum aliquem valorem, 552; dubitat de valore quartae viae, 559
- Ratio praesentiae Dei in rebus non est eius operatio sed ipsa essentia. 629
- Intellectus potest, per solum concursum Dei supernaturalem et sine infusione luminis, elevari ad Dei visionem, 656
- In visione beatifica datur species expressa, 682
- Beati comprehendunt Deum intensive, etsi non extensive, 694
- Suarez discrepat a Molina in explicatione scientiae mediae, 737. et in quaestione de motivo praedestinationis ad gloriam, 802. Vide: *Molinismus*
- SUPERNATURALE.**
- Notio et divisio, 106
- Duplex ordo: naturalis et supernaturalis, 107
- Existentia ordinis supernaturalis saltem negative probari potest; probabiliter probari potest etiam positive, etsi tantum indirecte, 118-121
- Possibilitas luminis supernaturalis nulli rationi repugnat, imo

- triplici probabili ratione suadet, 124-129
- Nequit revelari obiectum supernatural quin addatur etiam lumen supernaturale in subiecto cui revelatur, 102
- Lumen supernaturale non est potentia sed habitus, 124
- Varia lumina supernaturalia, 103, 660, 679. Vide: *Visio beatifica*
- Nequit creari aliqua substantia supernaturalis (contra Durandum et Ripalda), 656, 677
- Theologia est scientia entitative naturalis, radicaliter vero supernaturalis, 46 - 48. Vide: *Theologia*
- Tempus.** Vide: *Aeternitas*
- Tertullianus.**
- Pater theologiae occidentalis, 23 sq.
- Vim argumenti praescriptionis peculiariter indicavit, 405
- In uno vel altero loco ambigue asserit Deum habere corpus, 600
- Theologi,** sive praecipuae controversiae inter eos agitatae:
- Utrum theologia sit scientia naturalis an supernaturalis, 46-48
- Utrum theologia sit una scientia an multiplex, 50, et utrum sit scientia essentialiter speculativa an practica, 52
- De momento et indole theologiae positivae, 68-70
- Utrum apologetica pertineat ad scientiam theologicam an ab ea distinguatur, 88-90
- Num existentia ordinis supernaturalis probari possit non solum negative sed etiam positive, etsi tantum indirecte, 120
- De necessitate strictae certitudinis in iudicio credibilitatis ad gignendam fidem, 157-159
- De possibilitate eliciendi certum iudicium credibilitatis sine auxilio gratiae, 172
- De sic dicta methodo immanentiae, 181-185
- De existentia traditionis constitutivae, 395-399
- Num fides et scientia possint esse simul de eodem obiecto, 533
- De metaphysica essentia, 592
- De indole naturalis desiderii videndi Deum et de valore argumenti ex eo deducti pro possibilitate visionis beatificae, 671-674
- De essentia libertatis divinae, 751
- De numero electorum an sit minor numero reprobatorum, 816-819
- De theologis, ut loco theologico:
- De natura «theologi», 426
- De doctrinali theologorum auctoritate, 427
- Criteria ad discernendam auctoritatem doctrinae theologorum, 428
- Obiectiones despicientium auctoritatem theologorum, 428
- De valore et usu auctoritatis theologorum in theologica argumentatione, 430
- De peculiari auctoritate S. Thomae. Vide: *Thomas Aquinas*
- Theologia.**
- De origine et vicissitudine vocis «theologia», 4-6. Primitus apud Patres significavit sermonem de ipsa Divinitate, ut distinctum a sermone de Incarnatione, 5 sq.
- Controversia modernorum de natura scientiae theologiae, 10-13
- De moderno relativismo theologico, 14-17, eiusque objectionibus contra classicam theologiam, 18 sq.

- De quibusdam modernis formis theologiae: «theologia nova», 13-16; «theologia mystica», 12, 15, 70; «theologia kerygmatica», 11, 17, 50
- Theologia scholastica classica a documentis Magisterii defenditur et commendatur, 69
- Theologia non est heterogenea sed homogenea cum fide, 21, estque radicaliter supematuralis, 46-48
- Est proprie dicta scientia, secus ac quidam putant, 35 sq., 44
- Obiectum formale quod theologiae est Deus sub ratione Deitatis, obiectum vero formale quo est revelatio virtualis, 40-44
- Inepte quidam theologi docent proprium obiectum theologiae non esse Deum sed Christum, 42 sq.
- Theologia est specificè una scientia, complecten sive dogmaticam sive moralem, 49-51, ac ita est simul speculativa et practica, 52-54
- Eminentia theologiae relate ad alias scientias, 55-58
- Ipsa tamen deficit in hoc quod laboret inevidentia suorum principiorum, 57 sq.
- Nihilominus certitudo theologiae, sicut et fidei, est firmior ipsa certitudine principii contradictionis, 58
- Prout est scientia, essentielle munus theologiae est deducere conclusiones ex principiis fidei, cetera vero munera pertinent ad eam prout est sapientia, 61-66
- Varia theologiae munera prout est sapientia, 59 sq., 67, 71, 74, 78, 89, 494
- De magno valore argumenti ex convenientiis, 63
- Divisio theologiae allata a S. Thoma eiusque merita, necnon aliae divisiones, 73 sq.
- Variae scholae theologorum: augustiniana, scotistica, thomistica, suaresiana, 28-30
- Discrimen inter theologias occidentalem et orientalem, 24 sq.
- Theologiae positivae historia et indoles, 32
- Moderna quaestio de eius momento et natura, 68-72
- Ipsa pertinet ad ipsam et unicum scientiam theologiam, prout est sapientia, 71, 74, atque periculose seiungeretur a theologia systematica, 72
- Ad eam non pertinet apologetica, 90
- Vide: *Conclusio theologica. Dogma. Fides. Philosophia. Revelatio. Scientia*
- Thomas Aquinas.**
- Exhibet perfectum typum introductionis in theologiam, 1
- De usu vocum «theologia» et «sacra doctrina» apud S. Thomam, 6
- Inepte quidam dicunt S. Thomam non considerare theologiam ut proprie dictam scientiam, 36
- S. Doctoris opus apologeticum, 81
- Probatio existentiae ordinis supernaturalis, 121
- De potentia oboedientiali, 126
- De naturali desiderio visionis beatificae, 129, 674
- Notio et divisio necessitatis, 130
- Argumentum pro necessitate revelationis veritatum naturalium. 134, 139 sq.
- Miraculi definitio, 206 sq., et divisio, 212 sq.
- Classificatio miraculorum Christi, 322

Definitio et divisio prophetiae, 229-232

S. Doctor primus invexit in theologiam conceptum loci theologici, 371, eiusque generalem divisionem, 375

Incertum est num S. Doctor admittat duplicem sensus litteralem in Scriptura, 380

Quinque celebres viae, quibus ipse probat existentiam Dei, commendantur ab ipso Magisterio, 526, 527

De illarum indole et vi. Vide: *Quinque viae*

S. Doctor negat fidem et scientiam posse simul esse de eodem obiecto in eodem subiecto, 533

Silet de ideologico argumento Augustini pro existentia Dei, 573

Metaphysica essentia Dei est esse substistens, 594

Deus cognoscit infinita possibilia, quamvis numerus actu infinitus repugnet, 722

Ratio quare Deus cognoscit futura non est praecise quia sunt ei praesentia in aeternitate, sed quia ipse est eorum causa, 724

Scientia Dei est causa productiva rerum, 731, 732

In ipsa doctrina S. Thomae logice fundatur sententia thomistarum de decreto divino tanquam medio in quo Deus res cognoscit, 736

Deus causât id quod est materiale in actu peccati, 769

De variis actibus qui eliciuntur in triplici ordine intentionis, electionis et exeeutionis, 784

S. Doctor suffragatur sententiae thomistarum et aliorum de independentia praedestinationis a meritis, 802, 803

De peculiari S. Thomae auctori-

tate in re theologica, 431-435.

Documenta Magisterii approbantia eius doctrinam, 431-433. Obligativa vis huiusmodi approbationis, 434 sq.

Num S. Doctor scripserit sub quodam charismate scientiae infusae, 434

De quibusdam erroribus qui S. Doctori imputari solent, 435

Thomistae.

Ratio quare Deus cognoscit futura est quia ipse est eorum causa, 724

In systemate theomistico ipsa existentia futuribilium certa non est, 729

Scientia Dei est causa rerum non tantum directive, verum etiam productiva, 731

Medium in quo Deus cognoscit realia, futura et futuribilia est divinum decretum quo ea decernit et causai, 735, 736

Fundamentale huius sententiae principium est universalitas causalitatis divinae, 736

Unus tamen vel alter recentior thomiste (ut Muniz et Marin-Sola) hanc rigidiores sententiam emollire conatus est, 736

Probatur communis sententia thomistica et ab obiectionibus vindicatur, 741

Deus causai directe id quod est materiale in actu peccati, 768. Solvitur gravis obiectio contra hanc sententiam, 769

De natura universalis voluntatis salvificae in Deo, 773

Praedestinatio ad gloriam est independens a meritis, 802

In hac sententia discrepant non leviter thomistae a sic dictis congruistis, 802, 806. Ipsi etiam thomistae inter se discre-

pant quoad modum concipiendi reprobationem negativam, 802

Traditio, ut locus theologicus.

Traditionis notio et divisio, 389

Sic dicta traditio constitutiva involvit diminutum traditionis conceptum, 389

Traditio est authenticus fons revelationis (contra Protestantes), 390-398

Ipsi Patres vim traditionis agnoscunt, 393

Excellentia traditionis relate ad Scripturam, 394, 403

Recentiorum theologorum controversia de existentia traditionis constitutivae, 395-399

Quibusdam criteriis dignosci possit aliquam doctrinam pertinere ad traditionem, 399-402

De usu loci traditionis in theologica argumentatione, 403-406

Magisterium Ecclesiae est suprema norma in interpretatione ipsius traditionis, 403

Alia norma est ipsorum Patrum interpretario, 403 sq.

De vi et forma argumenti praescriptionis, 404-406

Vide: *Patres*

Traditionalistae. Vide: *Fideistae*

Transubstantiatio est proprie dictum miraculum, 106, 208; cuius veritas implicite continetur in dogmate de reali praesentia, 457

Unitarii (protestantes) negant Dei simplicitatem, 587, 598

Unitas Dei.

Notio et divisio unitatis, 604

Deus est ita individue unus ut excludat omne aliud ens a consortio eiusdem speciei vel generis, 607-614, 617

Dei unitati non obstat trinitas personarum, 613

Vàsquez.

Theologia est scientia simpliciter naturalis, 46

Aprioristicum argumentum de existentia Dei valorem habet, 502

In visione beatifica datur species impressa et expressa, 682

Beati comprehendunt Deum intensive, etsi non extensive, 694

Deus cognoscit res non in seipso sed in seipsis, 735

Libertas divina est aliquid Deo extrinsecum, 751

Parvuli morientes absque Baptismo non habent auxilium sufficiens ad salutem, 773

Veritas Dei.

Quid sit veritas, 649

Deus est prima et ipsa veritas, tam transcendentalis quam formalis, 650 sq.

Proinde omnia sunt vera veritate divina, 651

Visio beatifica.

Possibilitas visionis beatificae, 664-674, nequit directe et efficaciter probari, sed tantum tripliciter suaderi ex existentia potentiae oboedientiali, 668, ex universalitate obiecti intellectus nostri, 669, et ex quodam naturali desiderio videndi Deum, 670-674

De valore tum huiusmodi desiderii tum argumenti ex eo deducti disputant theologi, 671-674

Peregrina sententia De Lubac, communiter ac vivaciter impugnata, admittens quoddam naturale et efficax desiderium visionis beatificae, 673

Communior ac congruor sententia docet agi de desiderio naturali inefficaci, 674

Subiectivum ac necessarium me-

- dium visionis beatificae est lumen gloriae, 676, seu habitus supernaturalis, intellectui infusus, 677-679
- Hoc lumen est inferius gratia coeli sed superius habitu charitatis, 678, estque supremum in scala luminum, 679. Vide: *Supernaturale*
- Visio beatifica potest etiam in hac vita haberi, sed tantum transeunter, et de facto a quibusdam tribuitur Moisi, S. Paulo et B. Virgini, 680
- In visione beatifica nequit dari species impressa aut expressa, sed utriusque speciei munus expletur ab ipsa essentia divina, 682 sq.
- Beati inaequaliter participant visionem beatificam, idque pendet a sola inaequalitate luminis gloriae, 590, 685-687. Nec inde perit plena uniuscuiusque beatitudo, 686
- Beati necessario vident omnia attributa divina, 689 sq.
- Ex effectibus autem creatis vident omnes et solos qui peculiariter ipsorum intersunt, 691, aliqui quidem in Verbo, alii vero in speciebus infusis, 693, non autem videre possunt omnia possible, 692
- Visio beatifica est participative aeterna, 642, 693
- Visio beatifica nequit conferri oculo corporali (contra quosdam theologos), 655
- Ipse intellectus nequit absque infusione luminis supernaturalis elevari ad Dei visionem (contra Molina et Suarez), 656
- Ratio quare visio beatifica nobis differatur, 136
- Relatio inter theologiam viatorum et theologiam beatorum, 35, 37, 47 sq., 57, 60
- Vita Dei.**
Est vera et plena, imo Deus est ipsa vita per essentiam, 702 sq. Omnia vivunt vita Dei, non tamen formaliter, seu in sensu pantheistico, 703
- Vivens,** quo sensu movetur a seipso, non obstante necessaria motione primi agentis extrinseci, seu Dei, 547
- Voluntas Dei.**
Quo modo voluntas radicetur in intellectu, 743, 755
Indoles et perfectionem divinae voluntatis, 743 sq.
Eius divisiones, et peculiariter celebris divisio in voluntatem antecedentem et voluntatem consequentem, 745, 780
Obiectum formale ac primum voluntatis divinae est bonitas essentiae divinae, 747
De modo quo voluntas divina vult creaturas, 748. Effatum S. Thomae: «Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc», 748
Libertas Dei. Vide: *ad hanc vocem*
Varii affectus ac virtutes voluntatis divinae: in Deo proprie et formaliter sunt tantum amor et gaudium (inter affectus), charitas, prudentia et iustitia (inter virtutes), 760 sq.
Deus malum non vult nec causât per se et directe, 764 sq., sed malum physicum vult et causât per accidens, malum vero morale tantummodo permittit, 766 sq.
Materiale autem mali moralis, si-ve peccati, Deus vult et causât

- directe, iuxta thomistas, 768.
Solvitur gravis obiectio contra
hanc sententiam, 769
- Universalis voluntas salvifica in
Deo quid sit et quomodo appli-
cetur hominibus per auxilia
sufficientia, disputant theologi.
- Deus vere vult omnium salutem.
774-780; propterea Christus
mortuus est pro omnibus ho-
minibus, 781, et omnibus con-
feruntur auxilia sufficientia ad
salutem, 782
- De diverso gradu et modo huius-
modi sufficientium auxiliorum
relate ad peccatores, infideles
et parvulos morientes absque
Baptismo, 141, 775, 783

